

epd Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main.

GEP-Direktor: Jörg Bollmann.

Verlagsleiter: Frank Hinte

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Dr. Thomas Schiller.

epd Dokumentation: Peter Bosse-Brekenfeld (verantw.)

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 22,30 Euro, jährlich 267,60 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt des Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-225,

Fax: 069/58098-226, E-Mail: aboservice@gep.de

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-209

Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für „epd Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd Dokumentation“, bzw. Teile daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),

Tel: 069/58098-259, Fax: 069/ 58098-300, E-Mail: info@epd.de.

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 23. Januar 2007

www.epd.de

Nr. 4

Christen in Europa

Orthodoxes Christentum – ein unterschätzter Faktor in Europa

Referate einer Tagung vom 10. bis 12. November 2006 in der Evangelischen Akademie zu Berlin. In dieser Ausgabe wird darüber hinaus ein im Dezember verfasster offener Brief kirchenleitender Persönlichkeiten aus den protestantischen, orthodoxen und anglikanischen Kirchen Europas dokumentiert: »Für ein Europa mit gemeinsamen Werten und einer gemeinsamen Hoffnung«.

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Direktor:
Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Frank Hinte
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:
Verantwortlicher Redakteur
Peter Bosse-Brekenfeld
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.

Druck: druckhaus köthen

■ Orthodoxe in Europa

»Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik ist in den letzten Jahren weltweit so sehr ins Zentrum des Interesses gerückt, dass alte Thesen von einer fortschreitenden Säkularisierung kaum noch Anhänger finden. Das gilt auch für Mittel-, Ost- und Südosteuropa, wo nach dem Zusammenbruch der atheistischen Regimes die dortigen Kirchen versuchen, ihren Platz in Staat und Gesellschaft neu zu definieren.

Dies wird dadurch erschwert, dass viele Kirchen bis 1990 nur über kurze historische Erfahrungen der Existenz in demokratischen Gemeinwesen verfügen und deshalb neue Formen entwickeln müssen. Westliche Beobachter kritisieren häufig, dass diese neuen Formen mit den Grundsätzen liberaler Demokratien in Spannung stehen würden. Gefragt wird dann beispielsweise, ob die vermeintlich angestrebte Stellung als Staatskirche vereinbar sei mit der Religionsfreiheit des Einzelnen und religiöser Minderheiten.

Solche Fragen erlangen eine besondere Aktualität angesichts des zunehmenden orthodoxen Einflusses in der Europäischen Union: Durch Migrationsbewegungen wächst der Anteil der ortho-

doxen Christinnen und Christen in Deutschland, und durch die Osterweiterungen der EU steigt die Zahl der orthodoxen EU-Bürger beträchtlich. Auf diesem Hintergrund fragte eine Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin nach dem Selbstverständnis orthodoxer Kirchen in Russland, Bulgarien, Griechenland und Deutschland und wie sie ein neuer Faktor in Europa sein wollen.« (*Erika Godel, Seite 4*)

■ Ein Europa mit gemeinsamen Werten

»Im Verlauf der europäischen Integration spiegelten sich die zugrunde liegende gemeinsame Vision und die Verpflichtung auf gemeinsame Werte in den Institutionen wider, die diesen Prozess vorangetrieben haben. Der Europarat und die OSZE fördern ein Europa, das auf der Sicherung der Menschenrechte, der Glaubensfreiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit beruht. Versöhnung und Solidarität waren die Grundsteine der heutigen Europäischen Union.

Grundwerte müssen lebendig erhalten und als Richtlinie für Politikgestaltung in die Praxis umgesetzt werden. Auch wenn heute die Mehrheit der Menschen

in Europa nicht mehr mit Krieg und gewaltsamen Auseinandersetzungen konfrontiert ist und Freiheit und grundlegende Menschenrechte genießt, die negativen Auswirkungen des geteilten Europas sind doch nach wie vor spürbar und erfordern, wenn sie überwunden werden sollen, eine volle Umsetzung dieser Grundwerte. Die europäischen Institutionen und ihre Mitgliedstaaten sind für die Aufrechterhaltung dieser Werte mitverantwortlich.

Während manche Teile Europas sich auf eine engere Einheit zu bewegt haben, ist auch die Vielfalt für die Identität des Kontinents wesentlich. Die Vielfalt der Kulturen, Traditionen und religiösen Identitäten muss respektiert werden. Europa ist nicht gleichbedeutend mit der EU. Die EU steht in der Verantwortung, mit allen europäischen Ländern zusammenzuarbeiten und sicherzustellen, dass ihre Nachbarschaftspolitik zu gerechten, fairen und unterstützenden Beziehungen mit ihren Nachbarn führt.

Wir rufen alle europäischen Politikerinnen und Politiker dazu auf, sich neu auf eine gemeinsame europäische Vision, auf gemeinsame Werte und gemeinsame Strategien zu verpflichten.« (*Brief kirchenleitender Persönlichkeiten aus Europa, Seite 70*)

Aus dem Inhalt:

Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzter Faktor in Europa, Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, 10. – 12. 11.2006

- ▶ Dr. Erika Godel:
»Orthodoxes Christentum – ein unterschätzter Faktor in Europa« 4

- ▶ Prof. Dr. Martin Tamcke:
»Orthodoxie. Die drittgrößte Kirchenfamilie weltweit« 6

- ▶ Prof. Dr. Ivan Dimitrov:
»Die Orthodoxe Kirche im demokratischen Staat – Länderfallstudie Bulgarien« 13

- ▶ Dr. Gerd Stricker:
»Die Russische Orthodoxe Kirche seit dem Ende der Sowjetunion « 19

- ▶ Dr. Joachim Willems:
»Religionsunterricht in Russland und die Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler« 30

- ▶ Dr. Fedor N. Kozyrev:
»Die russische geistige und pädagogische Tradition als Ressource der Modernisierung des schulischen Religionsunterrichts in Europa« 40

- ▶ Dr. Athanasios Basdekis:
»Orthodoxe ‚Migrantenkirchen‘ in Deutschland« 56

Konferenz Europäischer Kirchen – Offener Brief, Brüssel, 13. Dezember 2006

- ▶ »Für ein Europa mit gemeinsamen Werten und einer gemeinsamen Hoffnung – Ein offener Brief kirchenleitender Persönlichkeiten Europas an die Politikerinnen und Politiker« 70

Aus der epd-Berichterstattung

- ▶ »Orthodoxer Schub für die EU – Mit dem Beitritt von Bulgarien gewinnen die Ostkirchen an Gewicht« 73

- ▶ »Europäische Kirchen wollen Wertefundament Europas stärken – Erwartungen an die deutsche EU-Ratspräsidentschaft« 74

- ▶ »Steinmeier und Kirchen debattieren über europäische Werte« 74

»Orthodoxes Christentum – ein unterschätzter Faktor in Europa«

Zur Tagung vom 10. bis 12. 11.2006 in der Ev. Akademie zu Berlin – Von Dr. Erika Godel

Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik ist in den letzten Jahren weltweit so sehr ins Zentrum des Interesses gerückt, dass alte Thesen von einer fortschreitenden Säkularisierung kaum noch Anhänger finden. Das gilt auch für Mittel-, Ost- und Südosteuropa, wo nach dem Zusammenbruch der atheistischen Regimes die dortigen Kirchen versuchen, ihren Platz in Staat und Gesellschaft neu zu definieren.

Dies wird dadurch erschwert, dass viele Kirchen bis 1990 nur über kurze historische Erfahrungen der Existenz in demokratischen Gemeinwesen verfügen und deshalb neue Formen entwickeln müssen. Westliche Beobachter kritisieren häufig, dass diese neuen Formen mit den Grundsätzen liberaler Demokratien in Spannung stehen würden. Gefragt wird dann beispielsweise, ob die vermeintlich angestrebte Stellung als Staatskirche vereinbar sei mit der Religionsfreiheit des Einzelnen und religiöser Minderheiten.

Solche Fragen erlangen eine besondere Aktualität angesichts des zunehmenden orthodoxen Einflusses in der Europäischen Union: Durch Migrationsbewegungen wächst der Anteil der orthodoxen Christinnen und Christen in Deutschland, und durch die Osterweiterungen der EU steigt die Zahl der orthodoxen EU-Bürger beträchtlich. Auf diesem Hintergrund fragte eine Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin nach dem Selbstverständnis orthodoxer Kirchen in Russland, Bulgarien, Griechenland und Deutschland und wie sie ein neuer Faktor in Europa sein wollen.

Die Orthodoxie ist die drittgrößte Kirchenfamilie weltweit. **Prof. Dr. Martin Tamcke** entfaltete einleitend die These, dass orthodoxe Kirchen grundsätzlich demokratiefähig sind. Im Gegensatz zu der hierarchisch verfassten und zentralistisch auf Rom ausgerichteten Römisch Katholischen Kirche im Westen, sei die Pentarchie mit gleichberechtigt nebeneinander existierenden Patriarchaten in Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien, Jerusalem und Rom im Osten vergleichsweise demokratisch konzipiert. Dass die orthodoxen Kirchen Osteuropas nach dem Zusammenbruch des Sowjetregimes erst wenige Erfahrungen mit modernen Demokratien sammeln konnten, dürfe man ihnen nicht in der Weise zum Vorwurf machen, dass man sie, verallgemeinernd und damit falsch, einer wesensmäßigen Demokratieunfähigkeit verdächtigt.

Zwei ausgewählte Länderbeispiele – Bulgarien und Russland – zeigen, wo und wie die Kritik an der Haltung von orthodoxen Kirchen dem Staat gegenüber berechtigt ist und wo nicht. Das Dilemma der orthodoxen Kirche in Bulgarien verdeutlichte **Prof. Dr. Ivan Dimitroff** von der Universität in Sofia anschaulich am Beispiel des politischen Engagements von geistlichen Würdenträgern. Einerseits sei die Mitarbeit von Geistlichen an der Gestaltung der jungen Demokratie erwünscht, andererseits sei sie durch Jahrhunderte altes kanonisches Recht seit dem 11. Konzil von Konstantinopel 861 strikt untersagt. Wenn aber Geistlichen heute das Recht abgesprochen wird, ein öffentliches Amt auszufüllen, dann widerspricht dies demokratischen Grundregeln und ist ein Verstoß gegen allgemeines Menschenrecht.

Gerd Stricker, ein langjähriger Beobachter der Entwicklung der russisch orthodoxen Kirche in der Sowjetunion und in ihren Nachfolgestaaten, kritisierte die Versuche der Kirche in Russland, sich als Staatskirche zu etablieren. Merkmale einer Staatskirche heute seien die enge Verbindung zu den ‚Machtministerien‘ und die Zusammenarbeit mit staatlichen Bereichen, beispielsweise in Fragen der Friedensstiftung, der Erhaltung der Sittlichkeit und der spirituellen, kulturellen, moralischen und patriotischen Erziehung. Kritikwürdig sei vor allem die fast bedingungslose Unterstützung des Präsidenten Putin und seiner grossrussischen Ideologie und Politik. Diese lasse der Russisch Orthodoxe Kirche keinen Raum, um beispielsweise Missstände in der Armee zu benennen oder den Tschetschenienkrieg zu verurteilen. Ob es als Erfolg zu werten ist, wenn quasi im Gegenzug zum Wohlverhalten der Kirche dem Staat gegenüber das Schulfach » Grundlagen orthodoxer Kultur« eingeführt wird, sei fraglich.

Anhand des Diskurses zur Einführung von Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Russland zeigte **Dr. Joachim Willems** auf, dass der Bildungsbegriff in protestantischer und orthodoxer Tradition unterschiedlich und klärungsbedürftig ist. In der neuzeitlichen westlichen und vor allem deutschen Bildungstradition stecken Kategorien wie Autonomie und Mündigkeit, Differenz und Kritik, Reflexivität und Spontaneität das Begriffsfeld ab. Dagegen orientiert sich der orthodoxe Diskurs zum Bildungsverständnis eher, ähnlich dem vormodern-westlichen, an der

Vorstellung des Einbildens Gottes in den Menschen bzw. in seine Seele hinein. Athanassios Stogiannidis bestimmt folgerichtig die Theosis als zentrale Kategorie orthodoxen Bildungsverständnisses und als Grundpfeiler der orthodoxen Religionspädagogik.

Wie diese Pädagogik in praktischen Religionsunterricht umgesetzt werden kann, ist eine noch offene Frage. Die Polarisierung der Diskussion durch missionarische Kräfte auf der einen und antiklerikale Kräfte auf der anderen Seite verhindert derzeit nach Wegen zu suchen, die die verfassungsgarantierte Religionsfreiheit in der Schule ermöglicht. Die weit in die Philosophie Geschichte Europas ausgreifende Darstellung von **Prof. Dr. Kosyrev** aus St. Petersburg erweckte den Eindruck, dass der Anschluss der Russischen Orthodoxie an den religionspädagogischen Diskurs gelingen kann und die Frage nach Gott und der Welt in Europa bereichern wird.

Dr. Athanasios Basdekis, ein Grieche, der mehr als dreißig Jahre als orthodoxer Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland gearbeitet

hat, thematisierte das Verhältnis der Orthodoxen Kirche weltweit und in Deutschland, wo fast alle Autokephalen Orthodoxen Kirchen und Orientalischen oder Nicht- bzw. Vor-Chalcedonensischen Orthodoxen Kirchen vertreten sind. Einige der Orthodoxen Kirchen in Deutschland sind als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt und verstehen sich deshalb längst nicht mehr als Migrantenkirchen, sondern langfristig als ein Teil der Kirchen in der deutschen Gesellschaft. Als solche fordern sie Anerkennung und Gleichstellung mit anderen Kirchen, ohne die noch vorhandenen eigenen Defizite zu verkennen, die dem ökumenischen Dialog auf Augenhöhe praktisch entgegenstehen (z.B. Deutschkenntnisse) und die Wahrnehmung nicht nur der Rechte, sondern auch der Pflichten eines christlichen Staatsbürgers hindern.

Demokratie in Europa ist ein Prozess, und wie orthodoxe Christen diesen Prozess mitgestalten wollen, wurde in Momentaufnahmen aus verschiedenen Ländern deutlich. Orthodoxes Christentum ist ein neuer Faktor in Europa. Es verdient die Aufmerksamkeit und kritische Begleitung aller Christen als Staatsbürger. **D**

Anzeige

Bitte bestellen Sie ein kostenloses Probeexemplar epd Dokumentation unter
Tel.: (069) 58098-191
Fax: (069) 58098-226
E-Mail: aboservice@gcp.de
www.epd.de

Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik gGmbH
Aboservice
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt



epd Dokumentation

Informationen aus erster Hand

Texte und Dokumente aus Kirche und Gesellschaft

Orthodoxie – Die drittgrößte Kirchenfamilie weltweit

Von Prof. Dr. Martin Tamcke, Georg-August-Universität, Göttingen

Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzter Faktor in Europa, Ev. Akademie zu Berlin, 10. – 12. 11.2006

Die Kenntnisse zu den orthodoxen Kirchen in Mitteleuropa waren in den ersten Jahrhunderten nach der Reformation nicht sehr groß.

Zwar gab es theologische Kontakte schon früh zwischen Wittenberg und Tübingen einerseits und dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel andererseits, aber eine wirkliche tiefe Breitenwirkung in Gestalt von Wissen über das Wesen der orthodoxen Kirchen war damit nicht verbunden. Weithin blieb das Wissen zu den orthodoxen Kirchen ein Wissen von theologischen Spezialisten.

Immerhin gab es sie und unter den Kontakten zwischen protestantischen und orthodoxen Kirchen ragen die frühen Dialoge, deren Anfänge schon auf Melanchthon zurückverweisen, als ein Zeugnis hervor, das nicht übersehen werden sollte.

Dennoch: Der Protestantismus Europas war mit sich und mit seiner Koexistenz zum römischen Katholizismus beschäftigt. Als Konstantinopel von den Muslimen erobert wurde, war er noch nicht als äußerlich manifeste Kirchenfamilie in den Kreis der christlichen Ökumene eingetreten.

Was man in Mitteleuropa zur Orthodoxie wusste, wusste man über Reiseberichte aus Russland und im Osmanischen Reich.

Eine Notwendigkeit inhaltlicher Verständigung und aktiv gelebter Interaktion zwischen protestantischen und orthodoxen Kirchen schien es nicht zu geben.

Die Orthodoxen, das war eine Angelegenheit der Russen oder weit hinten in der Türkei.

Doch mit Eintritt des Protestantismus in die weitere Welt kam es zu einer neuen Welle der Wahrnehmung orthodoxer Kirchen.

Als politisch europäische Mächte den Befreiungskampf der Balkanvölker und deren Loslösung vom Osmanischen Reich unterstützten und sich alsbald deutsche Herrscherfamilien in den jungen

Staaten mit ihren von den orthodoxen Kirchen Kulturen geprägten Gesellschaften einfanden – die Hohenzollern in Rumänien, die Sachsen-Coburger in Bulgarien, die Wittelsbacher in Griechenland – hatten längst europäische Mächte in Folge eines Kolumbus oder Vasco da Gama die Eroberung der Welt begonnen, die von der christlichen Mission von Amerika über Afrika bis Japan alsbald begleitet wurde. Im Zuge dieser dann auch von protestantischen Missionen beförderten Ausbreitung des Christentums stießen protestantischer Missionswille und orthodoxe Kirchlichkeit erstmals wieder intensiver aufeinander. Dieses Mal waren es nicht Gespräche zwischen zwei weit voneinander entfernten Konfessionen, die eine in Mittel- und Nordeuropa, die andere in Osteuropa und im Orient. Dieses Mal stießen die handgreiflichen Interessen des protestantischen Westen auf die in ihren Regionen fest etablierten Orthodoxen.

Vielgestaltige Formen der Konfrontation, der Koexistenz und der Konvivenz stellten sich ein.

Konfrontation: natürlich gehörten die noch nicht christianisierten Völker im Reich des russischen Zaren zu den Zielen protestantischer Mission. Die Sendboten der Herrnhuter Brüdermission scheiterten bei ihrem Versuch, die Samojuden zu missionieren, am Widerstand des Heiligen Synod. Erst viel später, nach vielen entsagungsvollen Fehlversuchen, gelang den Herrnhutern, sich im zentralasiatischen Raum im Russischen Reich zu etablieren. Und dort legten sie, nicht ohne Zögern und Diskussion Zeugnis ab von ihrer ökumenischen Aufgeschlossenheit, als sie die ersten Täuflinge nicht in ihre Kirche hinein taufte, sondern zu Gliedern der Russischen Orthodoxen Kirche machten.

Noch überraschender ist der Befund zu den Gesprächen der Herrnhuter mit dem ökumenischen Patriarchen Neophytos in Konstantinopel. Er erkannte gar die vollkommene Kirchengemeinschaft zwischen Patriarchat und der Mährischen, sich auf die Mission Kyrill und Methods berufenden Kirche an. Und auch mit der orientalischen Orthodoxie verliefen diese ersten Begegnungen zwischen europäischem Protestantismus und orientalischer Orthodoxie ausgesprochen harmonisch, wie es der überlieferte Briefwechsel zwischen Zinzendorf und dem koptischen orthodoxen Patriarchen Markos unter Beweis stellt und

fast ein halbes Jahrhundert der Existenz der Herrnhuter in Ägypten in Gemeinschaft mit den Kopten dokumentiert. Die Jahrzehnte vor der napoleonischen Eroberung Ägyptens und des europäischen Zerrgriffs auf den Orient führen damit vor, dass das, was wir heute noch infolge der verunglückten Bemächtigung des Orients durch Europa im 19. und 20. Jahrhundert als Reaktion ernten, nicht die einzige Form okzidental-orientalischer Koexistenz hätte sein müssen. In Indien erging es den dortigen orientalischo-orthodoxen schon anders aufgrund der ihnen von den Portugiesen aufgenötigten Union mit Rom und auch die Orthodoxen Äthiopiens hatten ihre Konfrontation mit der von den Portugiesen initiierten Zwangsverheiratung mit Rom. Während die Äthiopier sie nach kurzer Zeit wieder abschüttelten, erhielt sich in Indien diese Union bis heute für einen Teil der dortigen »Orthodoxie« und die ihre Selbstständigkeit wieder erlangende musste sich in den Folgejahrhunderten dann zudem mit protestantischen und anglikanischen Vereinnahmungsbemühungen auseinandersetzen. Da finden wir dann schon die deutschen Lutheraner mit am Werk, die eine Zeit lang sogar davon träumten, die Thomaschristen Indiens für ihre missionarischen Aktivitäten in Indien einzuspannen zu können.

Es ginge zu weit, nun alle Territorien abzugehen, wo infolge der Ausbreitung der westeuropäischen Staaten über die Welt und in den Orient hinein, Orthodoxie und Protestantismus aufeinander stießen und im 19. Jahrhundert immer mehr dabei der Ton schärfer und unversöhnlicher wurde. Es ist müßig, darüber nachzudenken, ob diese sich immer mehr intensivierenden »Begegnungen« nicht auch friedlicher hätten verlaufen können. Einerseits stand der Protestantismus weithin in einer engen Verknüpfung zu Kolonialismus und Imperialismus, war zu sehr überzeugt von der Überlegenheit der eigenen Kultur und Konfession, interpretierte die Begegnung mit den Orthodoxen zu eindeutig aufgrund der Folie der eigenen Fortschrittlichkeit und der vermeintlichen Rückständigkeit der Orthodoxen.

Und noch Hans Küngs Paradigmenwechsel verortet die Orthodoxen sozusagen in die historische Vorzeit, während der Protestantismus natürlich zur Moderne in Beziehung gesetzt wird. Allüberall sammelten nun protestantische Missionen Konvertiten aus den Reihen der Orthodoxen. Schmerzlich zerbrach oft die kirchliche Einheit. Die Armenier konnten zwar noch die Basler Mission nach langen Kämpfen für den russischen Teil außer Landes bringen, aber dennoch bildete sich

eine erste Gemeinde aufgrund des Basler Einflusses und schloss sich dann den Lutheranern Russlands an. Die presbyterianische Mission in der Assyrischen Kirche des Ostens führte zu einer eigenen Kirchengründung, in Äthiopien, bei den Kopten Ägyptens: wo immer europäische protestantische Mächte politisch tonangebend waren, da entstanden protestantische Kirchen aus den Reihen konvertierter Orthodoxer. Und voller Scham muss man eingestehen, dass die Berufung der proarmenischen Kreise auf die Verbundenheit mit den Armeniern aufgrund der gemeinsamen Zugehörigkeit zum Christentum eben nicht ungetrübt erfolgte, sondern von elenden Diskussionen um die Reformfähigkeit der armenischen Kirche begleitet war, und ohnehin dann nicht die Masse der Protestanten Deutschlands dazu hatte bewegen können, sich gegen den türkischen Verbündeten auf die Seite der bedrängten Mitchristen aus der anderen Konfession zu stellen. Bei der Nagelprobe darauf, wie viel denn politisch das gemeinsam Christliche gegenüber den Notwendigkeiten der politischen Gestaltung austrug, versagte der Appell an das Christliche, die Berufung auf die Bruderpflicht.

Das sah auch bei der Niederlage der Griechen auf türkischem Boden nicht besser aus, und irgendwie hat man auch nicht recht das Gefühl, dass bei den Konflikten auf Zypern oder im Libanon oder bei den nunmehr muslimischen Übergriffen auf dem Balkan, die natürlich in Folge der vorangegangenen serbischen Vergehen zu sehen sind, nun aber nicht gerade beitragen zur Verständigung, das christliche Gemeingefühl, von dem einst Martin Rade meinte, es sei unglaublich schwach entwickelt, wirklich eine Art christlicher Verbundenheit herzustellen imstande wäre, bei der der Protestant mitleidet an dem, was seinem orthodoxen Bruder geschieht oder – wo dies nötig wäre – umgekehrt der Orthodoxe mitleidet mit ihrem protestantischen Bruder, wo dem Unrecht widerfährt.

Dabei ist doch heute der Informationsfluss frei. War es zur Zeit des Kalten Krieges für viele Protestanten nicht leicht, sich gediegen zu den Orthodoxen zu informieren, heute steht doch das Internet etwa fast jedem offen, überschwemmt uns eine Flut von Literatur, können wir ohne Not reisen nach Rumänien oder Bulgarien an die Strände am Schwarzen Meer wie wir das schon immer nach Griechenland konnten.

Und doch bleibt irgendwie das Gefühl, dass die Protestanten und die Orthodoxen immer noch nicht recht gelernt haben, wie sie ihre gemeinsa-

me Zugehörigkeit zum Christentum ummünzen könnten in gemeinsame Aktion, in gemeinsames Entstehen vor der Welt. Und natürlich ist da ein ewig Vorgestriger wie Samuel Huntington so manchem Zauderer oder Skeptiker nur zu willkommen, der die Regionen, die vom orthodoxen Christentum geprägt sind, außerhalb Europas meint verorten zu müssen, jenseits der Grenze und in einem gemeinsamen Raum mit den Muslimen, denen er ebenfalls nicht gerade zugesteht, etwas von den Werten Europas in ihrer Kultur aufgenommen zu haben.

Die Welt der Konfessionen und Kirchen hatte sich aber schon vor der Wende grundlegend geändert aufgrund der Migrationsströme. Serben und Griechen und Syrische Orthodoxe und Armenier fanden sich überall in den mitteleuropäischen Ländern ein und brachten über kurz oder lang ihre Kirchen mit. Rumänen und Bulgaren wandern nun in ähnlicher Weise in die EU-Staaten aus und ein. Damit kann jeder, der es will, diesen Kirchen schon hier begegnen. Im Blick auf Europa muss man gegen jede Realpolitik hoffen, dass die EU-Erweiterung gen Osteuropa nun noch nicht zu Ende ist.

Die orthodoxen Länder, die draußen bleiben, gehören doch ebenso zum Grundbestand europäischer Kultur: die Makedonen und Serben, die Albaner und Ukrainer, die Moldawier und Georgier, die Armenier und – natürlich! – die Weißrussen und Russen. Was nun ist mit unserer christlichen Verbundenheit gemessen an den Erfordernissen der Politik und Wirtschaft unserer Tage? Was trägt denn hier das Gefühl aus, gemeinsam zum Christentum zu gehören, wenn wir politisch und ökonomisch etwa zwei voneinander geschiedenen Welten anzugehören scheinen? Erstaunlich wenig trägt das Argument des gemeinsamen Christlichen in der Diskussion über den EU-Beitritt eines Landes bei, nicht nur dort, wo diese Diskussionen ohnehin längst unter der Dominanz des Säkularisierten stehen, das am liebsten einer Diskussion um religiöse Prägung ganzer Kulturen und die Religion als einen Faktor zur Bestimmung dessen, was Europa ist, umgehen möchte, geschweige denn mit religiös geprägten kollektiven Identitäten umgehen kann, die die individuellen Identitäten ohnehin nur sekundär zu berücksichtigen vermögen.

Wenn vor diesem Hintergrund die Orthodoxie vorgestellt wird, so will schon die Überschrift einen Protest formulieren: wer von der Orthodoxie als der drittgrößten Kirchenfamilie weltweit spricht, akzeptiert nicht die Ghettoisierung der

Orthodoxie seitens westlicher Theologen auf den europäischen Osten. Historisch wäre natürlich etwas wahr daran, dass Osteuropa die Heimat der Orthodoxie ist. Aber in ähnlicher Weise war so der nordeuropäisch-nordamerikanische Raum im 19. und 20. Jahrhundert die Heimat des Protestantismus. Beide Kirchenfamilien sind im Zeitalter der Globalisierung nicht nur in ihrem Anspruch universal, sondern auch in ihrer realen Präsenz global. Orthodoxe gibt es in Japan in Gestalt der Japanischen Orthodoxen Kirche ebenso wie schon seit Anfang an in Amerika nach der russischen Mission in Alaska.

Und längst ist orthodoxe Kirchlichkeit durchaus attraktiv auch für Menschen des Westens und gibt es Konvertiten in beide Richtungen. In einer Zeit also, wo Grenzen einander nicht mehr voneinander schützen können, auch wenn die Diskussion um das kanonische Territorium seitens orthodoxer Kirchen dies noch glauben machen wollte oder die Diskussion um europäische Wertestandards, denen zuzustimmen wäre und die über die potentiellen Grenzen der Ausdehnung Europas etwas zu sagen hätten seitens der EU-Kernstaaten, dies zuweilen in Abgrenzung von jeweils »Anderen« suggerieren könnten, in einer solchen Zeit gilt es sich dessen inne zu werden, was denn die jeweilige Konfession als das heute ihr Eigene einzubringen hätte.

Bei aller historischen Hintergründigkeit will ich also Orthodoxie nun kurz charakterisieren und tue dies bewusst als einer, der nicht über Orthodoxie als Angehöriger der Orthodoxie spricht. Als Mediator, der der Spezialist nun einmal ist, weiß ich, dass ich bei aller Nähe zur Orthodoxie einer bleibe, der draußen bleibt, der nicht dazu gehört, der täglich sich einen Schmerz zufügt, indem er sein Leben auf einen anderen ausrichtet, sich nach Einheit mit ihm sehnt und zugleich stets gerade doch zu dieser letzten Einheit nicht kommen kann. Vielleicht sind die protestantischen Ostkirchenkundler, denen orthodoxe Protestantismuskundler entsprechen müssten, gerade jene paradoxe Existenzen, die sozusagen im eigenen Denken und oft auch am eigenen Leib erkunden, was das Beieinander der beiden in und an ihnen wirkenden Kirchenfamilien für ein Europa bedeuten könnte, wo beide Kirchenfamilien sich als Mitgestalter dieses politisch-kulturellen, säkularen und religiösen Großkörpers einfinden.

Nun also: was ist das eigentlich: »orthodox«?

Aus der zugrunde liegenden griechischen Vokabel leiten sich für den Begriff zwei Bedeutungen und

Übersetzungsmöglichkeiten ab: recht glauben/rechtgläubig oder recht lobpreisen.

Damit ist tatsächlich schon eine Grunderkenntnis zu den orthodoxen Kirchen verbunden: Es sind Kirchen, in denen die Liturgie eine zentrale Bedeutung hat. »Orthodoxie ist nicht abstrakte rechte Lehre, sondern rechte Lobpreisung Gottes, die sich im rechten Glauben, Kult und Leben der Kirche verwirklicht«, formulierte einmal der hier anwesende Kollege Kallis in seinem lesenswerten Büchlein »Orthodoxie. Was ist das?« »Der rechte Glaube hat seinen Ausdruck als eine erlebte Wirklichkeit im Lobpreis.«

Was Kallis Erleben und Verwirklichung nennt, deutet bereits auf eine andere, für die Wahrnehmung der Orthodoxie zentrale Kategorie hin: die Erfahrung. Gerade die Erfahrung als Grundkategorie des Orthodoxseins wandte der russische Religionsphilosoph zugunsten der Orthodoxie gegen die Art und Weise westlichen Christseins und beschrieb sie damit als Alternative. »Die orthodoxe Sinnes- und Wesensart kann wohl empfunden, aber nicht zergliedert werden; die Orthodoxie wird aufgezeigt, aber nicht bewiesen. Daher gibt es für jeden, der die Orthodoxie erfassen will, nur einen Weg: die direkte orthodoxe Erfahrung. Es wird erzählt, dass man gegenwärtig im Auslande das Schwimmen an Geräten erlernt – auf dem Boden liegend. Gerade so kann man katholisch oder protestantisch werden nach Büchern, ohne auch nur im geringsten mit dem Leben in Berührung zu kommen – im eigenen Arbeitszimmer. Um aber orthodox zu werden, muss man in das Element der Orthodoxie selbst untertauchen, anfangen, orthodox zu leben – einen anderen Weg gibt es nicht.«

Das nun ist eine für unser Unterfangen heute schwierige Aussage. Natürlich könnte einerseits leicht auf den Verlust an Spiritualität im Westen zugunsten des vermeintlichen »Mehr« an Spiritualität in der Orthodoxie abgehoben werden, könnte der Vorzug der Orthodoxie über den Mangel westlicher Religiosität postuliert werden, um der Orthodoxie mehr Licht zukommen zu lassen allein schon aufgrund des Niederganges im Westen, aber befriedigend wäre das nicht. Solch eine Sicht der Orthodoxie wäre ebenso unbefriedigend wie die, gegen die der Kollege Kallis in seinem Büchlein polemisiert, wenn er sich gegen eine katholische Definition wendet, in der ausgesagt wurde, das orthodoxe theologische Denken sei eher intuitiv. »Was für eine simple Gegenüberstellung: hier die Ratio, dort die Schwärmerei und Gefühlsduselei«. Derartige Sichten des Anderen

von Ost nach West oder West nach Ost sagen mehr über den aus, der das behauptet, das Gegenüber sei das Gegenteil von ihm selbst, als über das Gegenüber selbst. Was es hingegen festzuhalten gilt: die Verwirklichung, das Erleben, die Erfahrung sind nichts Hinzukommendes, sondern etwas Konstitutives im orthodoxen Selbstverständnis. Eine Ablehnung von Religiosität als Menschenwerk, wie wir es protestantischerseits etwa bei Karl Barth kannten oder in der schroffen Ablehnung der Mystik von Emil Brunner vorgeführt bekamen, ist der Orthodoxie zuinnerst fremd. Orthodoxe Theologie reflektiert und systematisiert Erfahrungen, um wieder zur Erfahrung zu führen.

Damit sind Theologie und Erfahrung des Gläubigen in der Orthodoxie deutlich stärker aufeinander bezogen als im Protestantismus, wo – um es mit einem Beispiel zu sagen, Pannenberg sich gegen Ebeling wehrte, weil ihm dessen Theologie zu erfahrungsbezogen war und er stattdessen die Alternative »moralisch oder theologisch« aufmachte, der gegenüber Ebeling lediglich nochmals darauf hinwies, dass doch in der Ethik die praktische Auswirkung des Glaubens wenigstens ansatzweise erfahrbar würde.

Solche Trennung der Bereiche ist der Orthodoxie zunächst nicht eigen, auch wenn unter dem Einfluss der ökumenischen Bewegung und des Austausches mit westlichem Gedankengut Trennungen wie die zwischen Dogmatik und Ethik, die im Protestantismus erstmals im 19. Jahrhundert greifbar wurden, in das eigene Denken wirken und dort zuweilen schlicht übernommen werden. Im Prinzip aber gilt Orthodoxie ist immer auch Orthopraxis. Nicht primär als eine lehrende, sondern als eine betende Gemeinschaft konstituiert sich die Gemeinschaft der orthodoxen Gläubigen.

Nun sind solche Unterschiede zwischen der Orthodoxie und den Kirchen des Westens nicht von Anfang an das Unterscheidende gewesen. Die Trennung der Kirche in Ost und West ist zunächst eine Folge historischer Entfremdung, die einherging mit der kulturellen und dann auch theologischen Entfremdung zwischen Ost und West.

Die Kirche der Spätantike war in fünf gleichberechtigten Patriarchaten organisiert: Rom, Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem. Es gab sprachliche Grenzen – zwischen Latein im Westen und Griechisch im Osten – es gab Herrschaftsgrenzen – Westrom und Ostrom, aber doch war man eine Kirche.

Freilich gab es Entwicklungen, die den Osten mehr kennzeichneten als den Westen. Der Streit um die rechte Lehre von der Person Jesu Christi erschütterte den Osten und führte zu ersten kirchlichen Trennungen. Die so genannten »Nestorianer«, denen besonders daran gelegen war, dass auch die menschliche Natur Christi genügend gewahrt bleiben sollte, waren seit ihrer Verurteilung durch das Teilikoncil von Ephesus nicht mehr in die eine Kirche zurückzuführen und mit Chalcedon schieden all jene Kirchen aus, die besonderes Gewicht auf die göttliche Natur Christi legten und fälschlicherweise daraufhin »Monophysiten« genannt wurden, also die heutigen Kirchen der Armenier, Kopten, Äthiopier, Eriträer, der orthodoxen Thomaschristen und der Syrischen Orthodoxen.

Im Nachgang zum christologischen Streit kam es zur Auseinandersetzung über die Bilder. Kaiser Leon III. (717-741) betrieb aus Gründen der Staatsräson einen Kampf gegen die Bilderverehrung. Die Beseitigung der Christusikone am Chalcedor des Kaiserpalastes 726 war ein symbolisches erstes Zeichen, dem 730 ein Edikt gegen den Bilderkult folgte. Bilderkult sei Götzenkult. Wir können den beiden Phasen des daraufhin entbrennenden Bilderstreits hier nicht im Einzelnen folgen. Wichtig war das Ergebnis nach 117jährigem Kampf. Das Konzil von Nicäa 787 schrieb die Rechtgläubigkeit der Bilderverehrung fest. Und eine Synode 843 bestätigte diese Festschreibung dann nach der zweiten Phase des Bilderstreites.

Für die Lehre von den Bildern wurde nun die Theologie des Johannes von Damaskus – damals schon eine Monopole der islamischen Welt – richtungsweisend. Er wage ein Bild des unsichtbaren Gottes nur deshalb zu malen, weil es das Bild des um unseretwillen durch Fleisch und Blut sichtbar gewordenen Gottes sei. Er male also kein Bild des unsichtbaren Gottes, sondern vielmehr das sichtbare Fleisch Gottes. Wenn Gott, der Körperlose und Unsichtbare, Mensch werde und sichtbar, dann dürfe auch das Bild seiner menschlichen Gestalt gemalt werden, die doch sichtbar war. Für das Auge sei das Bild, was für das Ohr das Wort. Wie das Wort bringe auch das Bild Verständnis. Johannes wie auch die Konzilsbeschlüsse greifen auf einen verehrten Kirchenlehrer zurück, um ihre Lehre vom Bild zu untermauern. Basilius von Cäsarea (329-379) hatte schon im 4. Jahrhundert gelehrt, dass die Ehre, die in der Bilderverehrung dem Bild erwiesen werde, auf das Urbild zurückgehe. Bilder seien so

wie Fenster zum Himmel, meinten die Bildertheologen.

Einen eigenen Weg ging die Ostkirche in Bezug auf Erfahrungstheologie, indem sie die Theologie und die der zugrunde liegende religiöse Praxis des Hesychasmus sich bewusst zueignete. Hesychia bedeutet Ruhe. Kern der Frömmigkeit dieser Bewegung war das Herzensgebet, eine Gebetspraxis, bei der Atem und Herzschlag mit dem unaufhörlichen Rezitieren des Gebetsrufes »Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner!« parallelisiert wird. Ein letzter Streit entbrannte anhand der Behauptung des aus dieser Frömmigkeitspraxis stammenden Hilarion 1907, dass der Name Jesu bereits, weil er unmöglich von Person und Wesen getrennt werden könne, Gott selbst sei. Die Gegner insistierten darauf, dass der Name nur ein Name und nicht Gott selbst sei.

Dem Bilderstreit folgte das erste Zerwürfnis mit dem Westen in der Zeit des Patriarchen Photios. Theologisch wurde in dieser Zeit das »filioque« zum Streitpunkt. Geht der Geist nur vom Vater aus, wie es die Orthodoxen lehren, oder aber auch vom Sohn, wie es die Westkirchen lehren? Und natürlich wurde der Primatsanspruch Roms, der sich mittlerweile entwickelt hatte, zurückgewiesen. Dieses erste größere Schisma im 9. Jahrhundert – ein erstes hatte es schon im 5. Jahrhundert gegeben – konnte noch mühsam überwunden werden, während sich die Neuaufgabe im Jahr 1054 als weitergehender erwies, die neben theologischen und liturgischen Fragen erneut besonders an strittigen Jurisdiktionsfragen zwischen Rom und Konstantinopel entbrannte. Und die Eroberung und Brandschatzung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204 bildet bis heute einen Tiefpunkt ost-westlicher Beziehungen und ein Symbol für die Vorherrschaft ökonomischen Denkens bei den westlichen Aktionen vor dem der Religiosität: »Im Namen des Kreuzes stürzten sie ruchlos das Kreuz und schauderten nicht davor zurück, wegen einer Handvoll Gold und Silber das gleiche Zeichen, das sie auf den Schultern trugen, mit den Füßen zu treten!« Doch es war schon eine Frage geworden, ob der Westen im Osten noch das Gleiche, das Christliche sah. Nunmehr versuchte man mehrmals mit Druck und Anstrengung, die Ostkirchen in Gestalt von Unionen den westkirchlichen Vorstellungen und Strukturen einzupassen. Mit der Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Türken war diese Phase dann einstweilen beendet. Nur Russland, dessen Großfürst sich 988 hatte taufen lassen, blieb ein politisch freier orthodoxer Staat, und bekam 1589 von Konstantinopel den Rang des

Patriarchen bestätigt. In Russland wurde der Zugriff des Staates auf die Kirche dann so stark, dass Peter der Große das Patriarchat gar abschaffen konnte und über einen Oberprokurator nun selbst in die Kirche hineinregierte, was erst mit der Wiedererrichtung des Patriarchats 1917 überwunden wurde. Auf dem Balkan etablierten sich hingegen schon mit dem Verfall des Osmanischen Reiches die orthodoxen Kirchen und Patriarchate oder autokephalen Strukturen wieder, die zum Teil schon in mittelalterlicher Zeit Vorläufer gehabt hatten: die Kirche von Hellas 1833/1850, die Serbische Orthodoxe Kirche 1877/78 – die schon im 12. und 14. Jahrhundert einmal ein eigenständiges Patriarchat gebildet hatte –, die Rumänische Orthodoxe Kirche 1885, die Bulgarische Orthodoxe Kirche 1872/1953, die schon im 9. und 10. Jahrhundert und im 13. und 14. Jahrhundert über ein eigenständiges Patriarchat verfügten, und die orthodoxe Kirche Albanien 1929/1937.

Orthodoxe Kirchen bringen die Erfahrung zweier massiver Unterdrückungserfahrungen mit, der Unterdrückung durch die muslimische Herrschaft auf dem Balkan und der Unterdrückung durch die totalitären sozialistischen Staatsapparate Osteuropas. Sie haben darauf mit verschiedensten Konzepten und Verhaltensweisen reagiert und sind weithin erstmals nun herausgefordert durch die politische und religiös-säkulare Kultur, wie sie sich in der Zeit der politischen Trennung Europas in Ost und West für den Westen gebildet hat. Politisch geprägt waren die Vorstellungen vom Verhältnis von Staat und Kirche weithin von der Idee der Sinfonia, dem harmonischen Bei- und Ineinander von Staat und Kirche, die eben eine einheitlichere Sicht der Sozialstrukturen begründet als die westliche Gegenüberstellung und Trennung von Staat und Kirche.

Ich habe vielfach in vergrößernder Vereinfachung gesprochen in der Hoffnung, dass die in den nächsten zwei Tagen folgenden Vorträge hier regional vertiefen. Auch das ich dann doch wieder ein wenig das Ost-West-Klischee bedient habe, macht mich ein wenig stutzig. Kurzum: Wenn Sie nun noch unzufrieden sind, dann seien Sie getröstet. Ich bin es auch. Aber: das Problem liegt in der Sache. Ich habe mich meinem Thema zunächst von außen genähert, habe auf die Geschichte zurückgegriffen und in deren Zusammenhang einige Fragen der Theologie wenigstens angedeutet, die bequem zu erweitern wären etwa um die strittigen Fragen zur Sophiologie, die besonders zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der russischen Theologie aufbrachen.

Nun noch ein kurzer Versuch, in Punkten Wesensmerkmale zu benennen, die uns zu denken geben könnten.

1. Orthodoxe Theologie ist schlüssig durchdacht, auch wenn sie von anderen Voraussetzungen herkommt als die Theologie des Westens. Weit stärker als der Westen kennt der Osten eine apophatische Theologie, die also im Verneinen, in der Unmöglichkeit des Zuganges ihren Zugang hat. Schon Johannes Chrysostomus brachte das auf die Formel, dass es ein wahres Wissen gebe. Dies sei das Nichtwissen. Liebe als Erkenntnisweg im Dunkel, realisiert im Leben der Gläubigen, ist dazu der rechte Anschluss, da von Gott nicht reden könne, wer ihn nicht gesehen habe (Evagrius Ponticus). Nur dadurch ist Gott erkennbar, dass man in ihm lebt (Symeon der neue Theologe). Dieser Weg geht von einer Unmöglichkeit als Möglichkeit aus. Das Eingeständnis des Nichtwissens wird zum rühmenswürdigen Wissen (Kyrill von Alexandrien). »Das Göttliche ist unendlich und unfasslich« (Johannes von Damaskus) und nur das ist ihm fasslich. Theologie und Mystik schließen sich auf diesem Weg gerade nicht aus (im Westen hingegen etwa der Ketzerprozess gegen Meister Eckhart). Im Gegenteil: sie stützen und ergänzen einander.
2. Die Bedeutung der Ortskirche, die nicht nur ein Teil ist, sondern Kirche in ihrer Gesamtheit. Die Eucharistie vergegenwärtigt dies. Synodalität bedeutet darüber hinaus im Idealfall, dass nicht ein Ordnungssystem das gemeinsame Leben verwirklicht, sondern die im Heiligen Geist stehende Liebe.
3. Liturgie als gelebtes Mysterium beinhaltet zugleich den Protest gegen eine Abkoppelung der sozialen Dienste aus der Liturgie. Sie vergegenwärtigt stets neu das Heilsgeschehen, das in Diakonie und Mission etwa als Liturgie nach der Liturgie weiterwirkt (I. Bria).
4. Vergöttlichung meint auch personale Selbstverwirklichung. Der Individualismus des Westens, in dem der Einzelne sich die Last des allein von ihm abhängigen Heils auferlegt und sich so überfordert (gemeint sind hier die säkularen Menschen, nicht die, die etwa aus der Rechtfertigung ihren Lebensentwurf begründen), während der Orthodoxe hier einstimmen kann in das neue Sein des neuen Adams. Überspitzt und etwas gefährdet ausgedrückt: der Orthodoxe stimmt ein in die Identität, die

er als die seinige erkennt und in Jesus sieht. Nicht seine Isolation und Beschränkung auf sich gewährleistet Selbstverwirklichung, sondern Teilnahme an der Gottheit Jesu aufgrund des gemeinsamen Menschseins.

5. Vom Westen als Irrweg gebrandmarkt scheint mir die Idee der Symphonie noch nicht erschöpft, nur weil sie historisch nicht mehr realisierbar zu sein scheint. Bulgakovs Erklärung, dass der Staat die kirchlichen Gesetze als innere Richtschnur anerkannte, die Kirche hingegen sich ihm unterordnete, enthält mehr als nur Ohnmacht der Kirche und Macht des Staates auf Kosten der Freiheit der Kirche. Sie spricht auch vom Dienst der Kirche am Ganzen und von der Bestimmtheit des Ganzen durch das, was da an Dienst an ihm von der Kirche her geleistet wird, die dem Staat eben dadurch zu seinen inneren Gesetzen verhilft.
6. Der Kollege Larentzakis hat vom Gedanken der Gottebenbildlichkeit her als einem orthodoxen Zentralgedanken diesen als besondere Mitgift für ein künftiges Europa entwickelt, da in ihm das Verständnis der Gleichwertigkeit aller Menschen ausgesprochen worden sei.
7. Derselbe Kollege sah im förderativen Prinzip der Orthodoxie (übrigens schon in der frühen Pentarchie der Patriarchate) in freier Anwendung eine Bereicherung Europas. Er plädierte damit gegen die erzwungene Einebnung der verschiedenen Identitäten, wie sie etwa in Projekten wie Euroculture etc. oft bewusst angestrebt wird.
8. Es bleiben aktuell die orthodoxen Positionen oft weit hinter mancher vielleicht idealen Sicht der Orthodoxie zurück. Zuweilen verraten die kurzfristig reagierenden Äußerungen der Orthodoxie das langfristig ideale Potential. Wenn etwa beim Internationalen russischen Volkskonzil die liberalen Werte deshalb als falsch in ihrem Universalitätsanspruch angegriffen wurden, weil sie den Begriff der Moral ignorieren. Gerade diese liberalen Werte machten etwa zur Beleidigung anderer religiöser Gefühle fähig. Eine Persönlichkeit dürfe sich nicht auf Kosten der Einschränkung der Freiheit einer anderen realisieren, meinte der Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad. Mohammed-Karikaturen, Homosexualität, muslimische Übergriffe auf Kirchen im Kosovo werden als Beispiele der Missachtung der Moral angeführt. Die Angst grassierte, dass die Ideologen des Liberalismus bemüht seien, den

Gedanken einer unvermeidlichen Kollision zwischen christlichem Westen und islamischen Osten ins öffentliche Bewusstsein einzuführen (möglicherweise Nachwirkungen Huntingtons, der die von der Orthodoxie geprägten Länder jenseits der europäisch-nordamerikanischen Wertegemeinschaft und nahe der islamischen Welt sah). Diese Kräfte seien bestrebt, Russland in diesen Konflikt herein zu ziehen. »Es wird versucht, unser Land zu provozieren, sich auf der Seite der westlichen Zivilisation in dem, wie man meint, unvermeidlichen Konflikt mit der islamischen Zivilisation festzulegen.« Der so sich zu Wort meldende Außenminister sah darin nicht nur ein internationales Problem, sondern auch eines für die innere Entwicklung Russlands »als eines multinationalen und multi-konfessionellen Landes«. Zur möglichen Dominanz der russischen Orthodoxie werden sich noch andere Redner hier äußern. Hier nur so viel: es ist nicht zu erwarten, dass westliche Werte einfach implantiert werden können, an der die Menschen im Osten in wichtigen Jahrzehnten nicht mitwirken konnten. Auch bei uns waren die Rechte für die Homosexuellen und die Legalisierung von deren Lebensgemeinschaften als eheähnlicher Beziehungen erst die Frucht eines langen Prozesses und nicht über Nacht implantierbare Wertigkeiten.

Manchmal können Äußerungen orthodoxer Würdenträger überraschen und aussprechen, was das Anliegen überhaupt der Kirchen in Europa sein müsste. So äußerte sich der ökumenische Patriarch vor den Europaparlamentariern zeichenhaft. »Das vereinte Europa kann nicht nur die Planung einer einheitlichen wirtschaftlichen Entwicklung und die Entfaltung einer einheitlichen Verteidigungspolitik bedeuten. Von der Sache her verlangt diese Vision auch die einheitliche Sozialpolitik in friedlicher und fruchtbarer Zusammenarbeit der europäischen Völker. Dies ist eine Forderung, die sich aus unserer Kultur ergibt, eine Frage nach dem SINN der zwischenmenschlichen Beziehungen ebenso wie der gegenseitigen Durchdringung der nationalen Traditionen«. Die Europa-Vision des Patriarchen reicht damit über das bevorstehende Faktum des Beitritts von Rumänien und Bulgarien zur EU weit hinaus und weit tiefer. Mit dem Beitritt sind solche Prozesse nicht am Ziel, sondern beginnen erst. Orthodoxie ist nicht einfach ein unterschätzter Faktor, er sollte von seinen eigenen – oft leider ungenutzten – Potentialen her ein von uns geschätzter Faktor sein, der Europa bereichert. D

Die Orthodoxe Kirche im demokratischen Staat – Länderfallstudie Bulgarien

Von Prof. Dr. Ivan Dimitrov

Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzter Faktor in Europa, Ev. Akademie zu Berlin, 10. – 12. 11.2006

Eine der spezifischen Fragen im Bereich der Beziehungen von Staat und Kirche, die Jahrhunderte lang zu Unruhen in der Kirche geführt hat und die oft diskutiert wurde, ist die Frage, ob Kleriker am öffentlichen und politischen Leben teilnehmen können. Diese Frage wurde sowohl bei ökumenischen und lokalen Konzilien diskutiert, als auch in den Werken vieler Heiligen Väter erörtert. Im Ergebnis sind Kanone entstanden, die kategorisch die Möglichkeit einer Teilnahme ablehnen. Trotzdem beschäftigt diese Frage bis heute viele Kleriker der Bulgarischen Orthodoxen Kirche.

Wahrscheinlich ist eine der Ursachen dafür die Tatsache, dass nach der Befreiung Bulgariens vom Osmanischen Joch beim Aufbau und während des Gründungsprozesses des Dritten Bulgarischen Reiches auch Geistliche der Oberschicht der Kirche teilgenommen haben. So nahmen zum Beispiel an der verfassungsgebenden Volksversammlung Vorsitzende der kirchlichen Hierarchie, wie der Metropolit von Vidin und der ehemalige Exarch Antim, Ilarion von Küstendil, Dositiej von Samokov, Simeon von Varna und Preslav, Gregor von Dorostol und Tscherven, Meletin von Sofia, Evstati von Pelagonia und Piro, Bischof Kliment von Branitz und andere teil. Zum Vorsitzenden der Volksversammlung wurde der ehemalige Exarch Antim gewählt. Einige der Metropoliten und Erzbischöfe gehörten der Sonderkommission zur Präzisierung der grundlegenden Verfassungsprinzipien an, die als Grundlage für die neue bulgarische Verfassung dienen sollten. Als Vorstand dieser Kommission wurde Metropolit Simeon von Varna und Preslav gewählt.¹

Besonders aktiv nahmen die Geistlichen bei der Diskussion um die Formulierungen im Teil 9 des Konstitutionskonzepts mit dem Namen »Für den Glauben« teil.

Etwas später wurde Kliment von Branitz (Vassil Drumev) als einer der ersten bulgarischen Ministerpräsidenten gewählt.²

Eine Teilnahme der Geistlichkeit am aktiven politischen Leben in dieser Zeit war erwünscht, bedingt durch die Rolle, die die orthodoxe Kirche bei der Gestaltung und Bewahrung der kulturellen und nationalen Identität des bulgarischen Volkes in dieser Zeiten spielte. Der höhere Klerus wurde in der Wiederherstellungs- und Aufbauperiode des bulgarischen Staates (nach 1878) nicht nur als Teil der Kirche, sondern auch als untrennbarer Teil der politischen Elite angesehen.

Diese Phase dauerte aber nicht lange, da die schnelle Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens den Einfluss der Kirche einschränkte und die Geistlichen aus dem öffentlichen und politischen Leben herausdrängte.

Trotz der Autorität des Klerus und trotz Anerkennung des bulgarischen Volkes wurde der Artikel 28 des Wahlgesetzes unter der Regierung der liberalen Partei von Petko Karawelov³ verabschiedet, welcher das Mönchtum (d. h. ehelose Geistliche) einschließlich der Bischöfe von dem Recht, als Volksvertreter⁴ gewählt zu werden ausschloss. Das war im Widerspruch zu den Artikeln 57, 60 und 86 der Verfassung⁵.

Im Unterschied zur Anordnung des Artikel 28 gestatteten sehr wohl die Artikel 94 und 96 des Wahlgesetzes, welches beim »Regime der Vollmachten« verabschiedet und in Kraft getreten war, dass Bischöfe als Volksvertreter gewählt werden konnten. Von diesem Recht waren jedoch die Priester ausgenommen⁶.

Im Jahr 1883 wurde unter der Regierung von Dragan Zankov⁷ ein neues Wahlgesetz verabschiedet, nach dem Personen, die ein Gehalt, eine Rente oder Unterstützung vom Staat bekamen, (mit Ausnahme von Ministern, Wahlangestellten der Städte und Gemeinden sowie von Schöffen), nur dann als Volksvertreter fungieren konnten, wenn sie ihr Amt spätestens 10 Tage nach der königlichen Anerkennung der Wahlergebnisse aufgaben⁸.

Diese Anordnung schließt ein weiteres Mal die Bischöfe vom Recht als Abgeordnete in die Große und Ordentliche Volksversammlung gewählt zu werden aus. Grund dafür war die Tatsache, dass Bischöfe gemäß Artikel 99 der Satzung des Exar-

chats⁹ (1883) ein Jahresgehalt aus dem Staatsbudget bekamen. Laut Wahlgesetz hätten sie auf ihr geistliches Amt verzichten müssen, was wiederum nach den Kirchengesetzen unmöglich war.

Im Zusammenhang mit der Beteiligung des Klerus an örtlicher Selbstverwaltung ist es notwendig, an § 31 des Gemeindegesetzes zu erinnern, durch den Geistliche von einer Wahl zum Bürgermeister, Stellvertreter oder Stadtrat berufen zu werden ausgeschlossen sind¹⁰. Einen vergleichbaren Text gibt es in § 34 des Gesetzes für Dorfgemeinden, der besagt, dass Geistliche weder Bürgermeister noch stellvertretende Bürgermeister werden können¹¹.

Auch das Gesetz zur Gerichtsbarkeit geht in die gleiche Richtung, in dem es in Artikel 3, Absatz D (Schöffengesetz), den Geistlichen aller Konfessionen untersagt wird, Schöffe zu werden¹².

Später wird mit Artikel 97 des Volksbildungsgesetzes im Jahr 1909 dem Klerus das Recht genommen, auch als Mitglied eines Schulvorstandes oder als Stadtschulrat gewählt zu werden (Art. 102)¹³. Aus diesem Grund sehen die meisten Forscher staatlich-kirchlicher Beziehungen dieser Zeit eine Verletzung der Bürgerrechte der Vertreter der Geistlichkeit in jenen einschränkenden Verfügungen gegenüber dem Klerus. Diese Einschränkung ermöglicht die Entstehung einer »Kaste« in der bulgarischen Gesellschaft, was im Widerspruch zu Artikel 57 der Verfassung steht¹⁴.

Das Wählbarkeitsrecht der Geistlichen in Schulvorstände wurde mit dem Volksbildungsgesetz von 1924 wiederhergestellt. Gleich auch mit Artikel 51, § 4 der Verfügung zum Gesetz für Stadtverwaltungen¹⁵ und mit Artikel 49, § 4 der Verfügung zum Gesetz für Dorfgemeinden¹⁶ gaben sie den Priestern wieder das Recht, an solchen Ämtern teilzuhaben.

Nach dem politischen Wechsel 1944 wurde die Kirche und der Klerus an den Rand des öffentlichen politischen Lebens gedrängt. Die neue normative Ordnung des Landes mit einer ganz anderen Art von Beziehungen zwischen Staat und Kirche, schloss vollständig die Möglichkeit aus, Geistliche ein öffentliches oder politisches Amt übernehmen zu lassen. Die Motive dafür können wir in Artikeln damaliger Tageszeitungen bezüglich kirchlicher Feiertage finden, die folgendes schreiben:

»All das ist das Ergebnis von veralteten und schädlichen Traditionen, die Menschen verbieten,

an religiösen Feiertagen zu arbeiten. In der Vergangenheit hat die Bourgeoisie absichtlich bei Arbeitern religiöse Gefühle erzeugt, mit dem Ziel, diese bei Gehorsam zu halten. Die Bourgeoisie hat versucht, die Aufmerksamkeit der Arbeiter vom Kampf gegen das kapitalistische Joch abzulenken, in dem sie sich mit verschiedenen Dingen, wie Weihnachten, Gotteserscheinungen und anderem verhalf.«¹⁷

Die totalitäre kommunistische Ideologie, inzwischen meist durch die geltende Verfassung des Staates in juristische Normen umgewandelt, ließ eine ungehinderte Ausübung der Religionsfreiheit praktisch nicht zu.

Neue gesellschaftspolitische Bedingungen und die Durchsetzung neuer Staat-Kirche-Beziehungen veränderten die Stellung, die Rolle sowie den Status der Geistlichkeit in der bulgarischen Gesellschaft: Die Geistlichkeit wurde um ihre eigentliche Bedeutung und Funktion in der Gesellschaft beraubt.

Gleichzeitig wurde der Einfluss des Staates auf innerkirchliche Beschlüsse und Entscheidungen verstärkt. Dies kommt besonders stark in Artikel 15, Absatz 5, 18, 20, 43, und in zwei der Statuten der Bulgarischen Orthodoxen Kirche (= BOK) zum Ausdruck, in denen die Kandidaten für das Amt des Patriarchen oder eines Bischofs außer einem guten Ruf bei der Bevölkerung »auch die Ehre haben, das Vertrauen der Regierung zu genießen«.

Den gleichen Passus finden wir auch in Artikel 10 des Gesetzes für kulturelle Angelegenheiten (Sl.).

In den ersten Regierungsjahren (1945-1948) fand ein Disput zwischen der neuen politischen Macht und der Hl. Synode der BOK über die Frage einer Mitgliedschaft von Priestern in der gesellschaftlich politischen Organisation »Die Vaterländische Front« (OF) statt. Aus diesem Anlass teilte die Synode in einem Rundschreiben an die Diözesen, allen Metropoliten und Erzbischöfen mit, dass sich die Geistlichen um das Vertrauen ihrer Gläubigen zu erhalten, von der Teilnahme an parteilichen Organisationen zurückhalten mögen. Jedoch war eine Mitarbeit für »volksnützliche«¹⁸ Staats- und Regierungsfreundliche Aktivitäten unter bestimmten Voraussetzungen und in gewissen Grenzen möglich, wobei »nützlich für das Volk« hier bedeutete: Nutzen für die totalitäre Macht.

In Gesprächen mit der Hl. Synode versuchten die Vertreter der Vaterländischen Front die Kirchen-

vertreter zu überzeugen, dass die gesellschafts-politische Organisation »Vaterländische Front« keine parteiliche, sondern eine gesellschaftliche Organisation sei, in der auch politisch unbelastete Personen teilnehmen.

Daraufhin gab die Hl. Synode mit dem Rundschreiben vom 20.10.1948/ Nr. 5253 an alle Metropoliten und Erzbischöfe der Diözesen bekannt, dass sie zwar prinzipiell an ihrem Standpunkt über die Nichtbeteiligung der Geistlichen an politischen Parteien festhalte, da dies aber nicht mit der Priesterwürde vereinbar sei, jedoch im Falle der Vaterländischen Front die Teilnahme den Priestern nicht verbiete: es sollte deren eigene Entscheidung sein.

Zur Frage der Beteiligung von Priestern an Parteiorganisationen und insbesondere als Mitglieder der kommunistischen Partei muss erwähnt werden, dass die Synodalbeschlüsse nicht eingehalten wurden. In den Parteiorganisationen der BKP (Bulgarische Kommunistische Partei) waren viele Priester als Mitglieder eingetragen.

Gründe dafür waren nach Einschätzung der damaligen Regierenden folgende:

- Auf diese Weise wurde der Gefahr vorgebeugt, dass die »reaktionäre kirchliche Oberschicht« die Kirche in einen politischen Kampf gegen die Entwicklung der »demokratische Macht« im Land mitreißt;
- In den Parteiorganisationen bilde sich im Verlauf des politischen Lebens und der ideologischen Orientierung eine »Armee von Atheisten«, die später den Kampf zur Überwindung der Religion im Staat auf breiter Front aufnimmt.¹⁹

Mit der Stärkung und Festigung der kommunistischen Ideologie wäre die notwendige Grundlage für eine schnelle Eliminierung der Religiosität nicht nur unter den Parteimitgliedern, sondern auch in der Bevölkerung geschaffen.

Nach dem berühmten Plenum des Zentralkomitees der kommunistischen Partei (ZK/BKP) im April 1956 wurde eine systematische atheistische Umerziehung der ganzen Bevölkerung auf höchster Parteiebene vorgenommen. Infolge dessen verabschiedete der VIII. Kongress der kommunistischen Partei (BKP) eine Satzung, wonach alle Parteimitglieder verpflichtet sind, die »bourgeoise Ideologie und das Religionsgeschwätz« zu bekämpfen²⁰.

Laut veröffentlichtem Diözesan-Rundschreiben des Priesterverbandes²¹ (Nr. 2/ 11.01.1948) sowie § 15 des Religionsgesetzes von 1949 verpflichteten einige administrative Organe im Staat die Gemeindepfarrer, über ihre Tätigkeit zu berichten sowie genaue Verzeichnisse über Themen und Angaben über Termine und Inhalt ihrer Predigten vorzulegen.

Die Hl. Synode verabschiedete am 29.04.1948 (Nr. 2435) ihrerseits ein Rundschreiben an die Diözesen zur Vermeidung von Missverständnissen, dass die Priester bezüglich ihrer religiösen und Gottesdienst-Tätigkeit gegenüber der örtlichen politischen Macht nicht berichtspflichtig seien. Was die Predigten und deren Vorbereitung angehe, so müssten sie sich an die Empfehlungen und die Vorschriften der Kirchenleitung halten.

Trotzdem gelang es mit dem Aufbau der »entwickelten sozialistischen Gesellschaft«, der staatlichen Macht in Bulgarien, ihre Einflussnahme auf die Kirche und deren Angehörige durchzusetzen.

Die Zugehörigkeit einzelner Personen zur Bulgarischen Orthodoxen Kirche oder zu anderen Religionsgemeinschaften im Land nahm ihnen nicht die Möglichkeit, auch am politische Leben teilzunehmen, wenn (conditio sine qua non) es zum Vorteil der kommunistischen Partei oder der dazugehörigen Schwesternpartei – der zweiten Partei in Bulgarien, nämlich des Bulgarischen Volksbauernbundes – war.

Beabsichtigter Nebeneffekt war dabei, dass wenn sie politisch aktiv sind, sie dabei religiös passiv werden.

Nach der gesellschaftlich-politischen Wende 1989 wurde die vom kommunistischen Regime erzwungene Beschränkung der Religionsfreiheit wieder aufgehoben. Damit wurde gleichzeitig der Prozess einer Wiederentdeckung und das Nachdenken über die christlichen, geistigen und moralischen Werte und ihre Integration in die postkommunistische Gesellschaft beschleunigt, was auch die Notwendigkeit einer Wiederherstellung der unterbrochenen Beziehungen zur Religion mit sich brachte.

Getäuscht von geschichtlichen Traditionen der Nachbefreiungsjahre und ausgehend von der gültigen staatlichen Gesetzgebung²², engagierten sich manche Kleriker in Vorwahlkampf-Aktivitäten und unterstützten einen oder mehrere Kandidaten. Dies ging manchmal so weit, dass Priester staatlich-administrative Ämter bekamen

oder eine parteipolitische Tätigkeit übernehmen. Unter den ersten Parlamentsabgeordneten nach 1989 waren auch Priester, Bischöfe und Metropoliten. Es gibt auch genügend Beispiele dafür, dass Geistliche die Wahlen für staatliche Ämter (Bürgermeister oder Stadträte) gewannen und diese dann einnahmen.

Das Leitmotiv war in vielen dieser Fälle, dass die Gesetze und Kanone, die diese Praxis verbieten, veraltet seien, und sie deswegen im neuen Alltagsleben nicht mehr vertretbar wären. Aus diesem Grund sahen die meisten Kleriker kein Problem darin, wenn ein Geistlicher (neben dem Priesteramt) auch öffentliche und politische Ämter bekleide. Im Gegenteil, das Zusammenführen von geistlichen und weltlichen Pflichten sei in der heutigen säkularisierten Welt sogar empfehlenswert, da Priester und Bischöfe eine geistliche Würde besitzen. Sie haben viel tiefergreifende und humanere Vorstellungen für die Welt, und damit die bessere Voraussetzung für die Ausübung bestimmter administrativer oder öffentlich-politischer Tätigkeiten. Gleichzeitig genießt der Kleriker einen besseren Ruf in der Gesellschaft, nicht zuletzt wegen seiner geistlichen Würde.

Oben Gesagtes ist freilich ein Meinungstrend, bedingt durch die säkularisierte Gesellschaft, persönliche Bestrebungen und durch das Fehlen guter Kenntnisse der christlichen Lehre. Ähnliche Gedanken zeigen schließlich, wie fremd für einen Geistlichen der Inhalt des Evangeliums in der kirchlich kanonischen Tradition sein kann. Somit steht er tatsächlich weit entfernt von einer Verwirklichung der Prinzipien des Evangeliums in seinem Leben. Unter so einem Vorwand hören die Priester in der Tat auf, geistliche Betreuer ihrer Gemeinden zu sein. Sie nehmen staatliche und politische Aufgaben einzig mit dem Ziel an, dadurch das Ansehen ihrer geistlichen Würde mit Autorität und Macht in der Gesellschaft zu demonstrieren.

Bedauerlicherweise wird so ein Priester, wenn er scheitert, nicht nur seine persönliche Autorität verlieren, sondern auch gleichzeitig unvermeidlich das Ansehen des gesamten Klerus verschmutzen und damit den Sinn des (christlichen) Hirtendienstes verfälschen.

Die offizielle Stellung der Kirche hierzu ist, dass Kleriker keinen Anteil an politischen und weltlichen Ämtern haben sollten. Die Kirche führt eine ganze Reihe kanonischer Anordnungen aus, die den Priestern jegliche weltliche Tätigkeit ausdrücklich verweigern. So besagt z. B. die 6.

apostolische Regel kurz und deutlich, dass »ein Bischof, Priester oder Diakon keine weltlichen Verpflichtungen auf sich nehmen darf« und droht bei Verstoß mit dem Entzug der Priesterwürde. Viel ausführlicher erläutert dies die 81. apostolische Regel: »Ein Bischof oder ein Priester hat sich nicht in die Angelegenheiten des Volkes einzumischen, sondern sich nur mit kirchlichen Aufgaben zu beschäftigen. Solche (Geistliche) sollen überzeugt werden, entweder damit aufzuhören oder es ist ihnen die Priesterwürde zu entziehen. Denn nach dem Gebot des Herrn darf niemand zwei Herrschern dienen«.

Diese kirchlichen Regeln bestätigt und verdeutlicht auch die 7. Regel des Vierten Ökumenischen Konzils von Chalkedon aus dem Jahr 451, die den Uneinsichtigen Klerikern mit dem Anathema droht.

Mit dem gleichen Problem beschäftigt sich die 10. Regel des Siebten Ökumenischen Konzils, die allen Klerikern verbietet »weltliche und alltägliche Verpflichtungen« anzunehmen, da dies der Kirchenordnung widerspreche. Sollte ein Kleriker aber doch ein weltliches Amt übernehmen, dann verlangt der Kanon, dieses sobald als möglich nieder zu legen. Andernfalls droht der bereits erwähnte Entzug der Priesterwürde.

Im gleichen Stil berichtet die 11. Regel des Konzils von Konstantinopel aus dem Jahr 861: »Die göttlichen und heiligen Regeln drohen den Priestern und Diakonen mit Strafe durch Entzug der Priesterwürde, wenn sie weltliche oder öffentliche Ämter und Verpflichtungen übernehmen und zu Hausverwaltern bei angesehenen Bürgern werden. Das bestätigen wir, auch zu dem Klerus der Kirche zählenden, und legen fest: «Übernehme jemand ein weltliches Amt oder eine leitende Dienststellung, oder den Dienst des Hausverwalters, dieser (Geistliche) müsse aus dem Klerus entfernt werden...»

Noch strenger sind die Regeln gegenüber Klerikern bei einer Ausübung von Militärämtern. So verabschiedete man mit der 83. apostolischen Regel folgendes: »Ein Bischof, Priester oder Diakon, der ein Amt bei der Armee ausübt und es behalten will, soll seiner priesterlichen Ämter enthoben werden, denn: »...dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist«.

Bei der Analyse der oben erwähnten Regeln fällt allerdings auf, dass die Frage nach der Beteiligung von Geistlichen an staatlichen Ämtern die Kirche schon über Jahrhunderte beschäftigt hat.

Während der ganzen Zeit der Erarbeitung des kononischen Codex der Kirche wurden Regeln geschaffen, die eine solche Praxis schon damals verboten, was auf das ständige Weiterbestehen dieses Problems hindeutet. Wenn wir aber das in allen Regeln vorkommende Prinzip im Kontext des heutigen weltlichen internationalen Rechts betrachten, werden wir feststellen, dass dieses Prinzip eigentlich die grundlegenden politischen Rechte jedes einzelnen Bürgers verletzt. So darf sich z. B. gemäß § 21 der allgemeinen Menschenrechtsdeklaration jeder Mensch an der Regierung seines Landes direkt oder durch frei gewählte Volksvertreter beteiligen. Gleichzeitig hat jeder Mensch unter gleichen Bedingungen das Recht auf Zugang zu öffentlichen und staatlichen Ämtern in seinem Land. Dieses Prinzip der weltlichen Gesetzgebung wird auch durch § 25 des Internationalen Paktes für bürgerliche und politische Rechte bestätigt:

»Jeder Bürger hat das Recht und die Möglichkeit, ohne jegliche Diskriminierung angezeigt im Art.2 und ohne unbegründete Einschränkungen:

- a) *unmittelbar teil zu nehmen an der Führung der öffentlichen Aufgaben oder mittelbar durch frei gewählte Volksvertreter;*
- b) *zu wählen und gewählt zu werden bei in richtigen und in festgelegten Zeitabständen durchgeführten Wahlen, bei denen eine allgemeine, gleiche und geheime Abstimmung des freien Willens der Wähler garantiert wird;*
- c) *den Zutritt zur staatlichen Ämtern in seinem Land, bei gleichen Voraussetzungen zu haben*

Zum Gültigkeitsbereich für § 49 wird ausgesagt, er gilt für jedes Land, das diesen Pakt ratifiziert, sich ihm anschließt und dazu beitragen kann, dass der Pakt in Kraft tritt, und zwar spätestens drei Monate nach dem Annahmedatum. Dazu muss man noch erwähnen, dass Bulgarien dieses Dokument mit dem Beschluss Nr. 1199 vom 23.07.1970 ratifiziert hat und es am 23.03.1976 in Kraft getreten ist.

Verfolgt man die Texte des Kirchen- und des heutigen weltlichen internationalen Rechtes bezüglich der Frage zur Teilnahme von Geistlichen am gesellschaftlichen und politischen Leben, sieht man deutliche Widersprüche. Die entstandene Kollision zwischen den Anordnungen zweierlei Art von Gesetzgebung stellt jeden Geistlichen, der sowohl weltlich als auch geistlich engagiert ist, vor eine schwierige Entscheidung.

Aus diesem Grund beschäftigt auch heute noch diese Frage weiterhin Geist und Seele vieler Geistlicher in der BOK.

Anmerkungen:

¹ In ihrer Stellungnahme angesichts der künftigen Staatsführung des Königreichs Bulgarien haben sich die hochrangigen Vertreter der Kirche eindeutig »für« die Verfassungs-Parlamentarische Form der Staatsführung schon im Jahre 1878 ausgesprochen.

² Vassil Drumev, (oder Metropolit Kliment von Tarnovo) wurde etwa 1840-1842 (unklar) in Schumen in der Familie eines Kleinhandwerkers geboren. Er starb 1901 und war zweiter Ministerpräsident Bulgariens vom 6.12.1879 bis zum 3.04.1880 und zwischen dem 21. und 24. August 1886.

³ Petko Karawelov war einer der Führer der Liberalen Partei, später der Demokratischen Partei. Nach der Befreiung Bulgariens nahm er aktiv bei der Erarbeitung der s.g. Grundgesetzes von Tarnovo teil. Er war Volksvertreter bei der Gründung der Volksversammlung (1879) und der Großen Volksversammlung. Er war Ministerpräsident 1880-1881 und 1884-1886 und gegen die Wahl des Ferdinand von Sachsen-Coburg-Gotha zum Fürst von Bulgarien. Er starb 1903 in Sofia.

⁴ Art. 28: »Es können zum Volksvertreter ... keine Personen mit geistlichem Titel gewählt werden, außer den weißen Geistlichen.« Genauer siehe im Gesetz zur Wahl von Volksvertretern der Ordentlichen und Großen Volksversammlung - Amtsblatt 95/23.12.1880.

⁵ Art. 57: »Alle bulgarischen Staatsangehörigen sind vor dem Gesetz gleich...«

Art. 60: »Politische Rechte haben nur Bürger des Fürstentums Bulgarien...«

Art. 86: »Die Ordentliche Volksversammlung wird von Vertretern beiderlei Geschlechts, die direkt vom Volk gewählt werden, gestellt.«

⁶ Einzelheiten siehe Wahlgesetz - Amtsblatt 103/08.09.1882

⁷ Dragan Zankov war Volksvertreter der Großen Volksversammlung 1879-1881; 1884-1886; 1899-1900 und 1901-1903, außerdem Vorsitzender der Volksversammlung 1902-1903, außerdem dritter und achter Ministerpräsident Bulgariens - 1880 und 1883-1884.

⁸ siehe Wahlgesetz - Amtsblatt 137/20.12.1883

⁹ Satzung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, die zu der Zeit ein Bulgarisches Exarchat war

¹⁰ siehe Gesetz zur Stadtverwaltung - Amtsblatt 69/19.07.1886

¹¹ siehe Gesetz zur Verwaltung in Dorfgemeinden - Amtsblatt 70/22.07.1886

¹² siehe Gesetz zur Gerichtsbarkeit - Amtsblatt 74/03.04.1897

¹³ siehe Gesetz zur Volksbildung - Amtsblatt 49/18.11.1909

¹⁴ siehe K. Iretschek, Bulgarski dnevnik 1879-184 (Das bulgarische Tagebuch), Bd.2, 1932, S.58

¹⁵ Verfügung des Ministerrates von 17.08.1934. Amtsblatt 114/20.08.1934

¹⁶ siehe Amtsblatt 110/03.08.1934

¹⁷ siehe Tageszeitung »Trud« (Die Arbeit) vom 27.12.1954

¹⁸ siehe »Kirchen Zeitung« Nr. 18-19, 1948, S. 11

¹⁹ »Der Prozess zur Überwindung der Religion in Bulgarien«. Soziologische Studie, 1968, Seite 191

²⁰ auch da, Seite 192

²¹ Mit dem Diözesan-Rundschreiben Nr. 2/ 11.01.1948, ruft der Priesterverband, dessen Führung inzwischen von parteitreuen Mitgliedern übernommen wurde, die Gemeindepriester auf, an den Vorkongress-Versammlungen der »Vaterländischen Front« teilzunehmen. Im Zuge dessen werden Priesterversammlungen angeordnet, um die Notwendigkeit einer Vaterländischen Front zu erklären, die ihrerseits die Gemeindefürsprecher über die Tätigkeit der Vaterländischen Front aufklären.

²² Art. 3: Das Recht zur Wahl und gewählt zu werden haben alle Bürger der Volksrepublik Bulgarien, die das 18. Lebensjahr vollendet haben, unabhängig von Rasse, Geschlecht, Volkszugehörigkeit, sozialen Status, Besitzstand, Bildungsstand, Glaubens-

zugehörigkeit, mit Ausnahme derer, die unter Wahlrechts- oder Freiheitsentzug stehen. (Gesetz zur Wahl der Großen Volksversammlung, Denomination vom 05.07.1999 - Amtsblatt 28/ 06.04.1990, sowie 29/ 10.04.1990; 24/ 13.03.2001 und 45/ 30.04.2002)

Art. 3 (1) Das Recht zur Wahl von Volkvertretern haben die bulgarischen Staatsangehörigen, die zum Wahltag das 18. Lebensjahr vollendet haben, mit Ausnahme derer, die unter Wahlrechts- oder Freiheitsentzug stehen. 2) Das Recht zum Volksvertreter gewählt zu werden, haben bulgarische Staatsangehörige, die zum Wahltag das 21. Lebensjahr vollendet haben und keine weitere Staatsangehörigkeit besitzen, mit Ausnahme derer, die unter Wahlrechts- oder Freiheitsentzug stehen.

Gesetz zur Wahl von Volksvertretern - Amtsblatt 37/ 13.04.2001; 32/ 12.04.2005; 38/ 03.05.2005; 24/ 21.03.2006; 30/ 11.04.2006 und 63/ 04.08.2006

D

Anzeige

Ich bestelle ein kostenloses Probeexemplar epd Wochenspiegel

Tel.: (069) 5 80 98-1 91
Fax: (069) 5 80 98-2 26
E-Mail: aboservice@gep.de
www.epd.de

Absender

Gemeinschaftswerk
der Evangelischen Publizistik gGmbH
Aboservice
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt

epd Wochenspiegel



Jede Woche das Wichtigste aus
protestantischer Perspektive

Die Russische Orthodoxe Kirche seit dem Ende der Sowjetunion

Von Dr. Gerd Stricker

Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzter Faktor in Europa, Ev. Akademie zu Berlin, 10. – 12. 11.2006. Der Autor ist Chefredakteur der Monatszeitschrift GLAUBE IN DER 2. WELT (Zürich).

Vorbemerkung

Da Kirche keine isolierte Institution ist und ihre Glieder im öffentlichen und im staatlichen Leben ihrer Nationen einen adäquaten Platz suchen, gibt es für Ausführungen mit der Grundthematik »Die Kirche im Staat«, »Kirche und Staat« usw. unterschiedliche Ansätze – z.B. theologische, historische, soziologische, politische ... In vielem werden sich die Analysen decken, in mancher Hinsicht jedoch zu gegensätzlichen Ergebnissen kommen. Es gibt terminologische Probleme, ja Missverständnisse – man gebraucht oft dieselben Begriffe, meint aber anderes usw. Die Darstellung kirchlichen Lebens, wie es sich in der »Welt« gestaltet, fällt daher oft widersprüchlich aus – je nachdem, ob ein Theologe oder ein Historiker, Soziologe bzw. Politologe sie verfasst.

Hinsichtlich der orthodoxen Kirchen kommen durch tausendjährige Traditionen geprägte Mentalitätsunterschiede hinzu: Russische »Religionswissenschaftler« (so nennen sich Soziologen, die heute auf dem religionskundlichen Sektor arbeiten) beispielsweise liegen fast immer über Kreuz mit orthodoxen Kirchenhistorikern, gehen aber in vielem konform mit westlichen Historikern, die sich mit der Russischen Orthodoxen Kirche beschäftigen – doch stehen die russischen »Religionswissenschaftler« in manchen Problemzonen (Fragen der Nation und des Patriotismus), zuweilen im Gegensatz westlichen Historikern. Westliche Theologen – evangelische und katholische – bemühen sich, die orthodoxen Kirchen (in unserem Falle: die Russische Kirche) mit großer Sensibilität und ökumenischer Solidarität von innen heraus zu begreifen und ihr Handeln aus ihrem Selbstverständnis heraus zu erklären, wohingegen orthodoxe Kirchenhistoriker einerseits oft rein apologetisch, andererseits offensiv und vor allem in keiner Weise selbstkritisch oder gar eigene Positionen hinterfragend auch westliche Theologen mit orthodoxen Ambitionen in Verlegenheit bringen.

Seit dem Fall des Eisernen Vorhanges, da die große Konfrontation zwischen atheistischem Staat und Religion und die Verfolgungssituation ein Ende gefunden haben und da sich in den vormaligen Ostblockstaaten die Regierenden oftmals auf frühere orthodoxe Staats- und Volkskirchen zu stützen suchen, ist die Situationsanalyse viel schwieriger geworden: Die Entwicklungen sind komplex, es gibt nicht »den Staat«, nicht »die Kirche« – es gibt jeweils zahlreiche Flügel, alles ist in rascher (in den Kirchen vielleicht etwas langsamerer) Bewegung. Die anfängliche Westbegeisterung des sowjetisch dominierten Ostens ist zunehmender Skepsis dem Westen gegenüber gewichen; nun wird oft unumwunden deutliche Ablehnung westlicher Vorstellungen (westliches Demokratieverständnis, westliche Definition der Menschenrechte) formuliert – auch und besonders in orthodoxen Kreisen.

Auf diesem Hintergrund muss fast jeder Versuch, die Gegenwartslage einer orthodoxen Kirche im einstigen Ostblock darzustellen, Stückwerk bleiben; er präsentiert meist nur eine bestimmte – mehr säkular-soziologische oder mehr kirchenhistorisch-theologische oder sich dazwischen bewegende – Sicht. Die eher gesellschaftswissenschaftliche Optik wird tendenziell bestimmte theologische Prämissen außer acht lassen und deshalb orthodoxen Kirchen oft vorwerfen, einen »falschen« Weg zu beschreiten (zu große Staatsnähe, Nationalismus – Patriotismus, anti-westliche Haltung ...).

Westliche theologische Betrachtungsweise mit Blick auf das eigentliche Anliegen der Orthodoxie in der Welt sicherlich sensibler, macht durch Hinweise auf theologische Zusammenhänge, die der Säkularhistoriker in der Regel ignoriert, manches von diesem Kritisierte plötzlich verständlich – andererseits besteht unter Theologen gerade mit Blick auf das Staat-Kirche-Verhältnis die Tendenz, vieles (etwa mit Blick auf Röm 13,1ff.) zu rechtfertigen, was der Historiker oder Gesellschaftswissenschaftler als Irrweg bezeichnen würde. So haben einige russisch-orthodoxe Theologen nach der »Wende« ihrer Kirchenleitung vorgeworfen, zu Sowjetzeiten Röm 13,1ff. entschieden überstrapaziert zu haben, um so die Anbiederung an das Regime bzw. den fehlenden Widerstand zu rechtfertigen.

Einzelne Sichtweisen können nicht *a priori* als unzutreffend zurückgewiesen werden (Ausnahme: billige Polemik). Bei seriöser Recherche hat jeder Standpunkt seine Logik und seine Wahrheit – bei all ihrer Widersprüchlichkeit muss man akzeptieren, dass die verschiedenen Positionen die Facetten eines großen Ganzen bilden – auch die Position dieses Autors, eines Historikers.

Ausgangslage

Im sog. Kiewer Reich (Kiever Rus‘) und im Großfürstentum bzw. im späteren Zartum Moskau war das Verhältnis von Staat und Russischer Orthodoxer Kirche (ROK) bestimmt vom byzantinischen Prinzip der »Symphonia«, wonach in der Theorie Kaiser und Patriarch gleichberechtigt dem christlichen Volk dienen. In der byzantinischen Praxis war bekanntlich die Kirche der kaiserlichen Gewalt in aller Regel untergeordnet. Allerdings ist festzuhalten, dass im Moskowerreich die Kirche – im Vergleich zu Byzanz – der Staatsmacht gegenüber phasenweise eine etwas unabhängigere Stellung innehatte und in Krisenzeiten dem Zaren sogar gefährlich werden konnte. Andererseits hatten die Moskauer Großfürsten und Zaren keine Skrupel, Widerstände seitens der Kirche gnadenlos zu brechen, wie etwa das Beispiel des damaligen Oberhauptes der Moskauer Kirche, des Metropoliten Filipp, zeigt: Zar Iwan IV., der Schreckliche, ließ ihn umbringen, weil der Metropolit es gewagt hatte, gegen die Wahnsinnspolitik des schrecklichen Zaren zu protestieren. Der Metropolit wurde nicht nur seines Amtes entsetzt, sondern ins Gefängnis geworfen und 1568 von Schergen des Zaren im Gefängnis ermordet. Eine Krisensituation bahnte sich im Moskowerreich jeweils bei Thronwechseln an, da die Thronfolge nicht klar geregelt war. In dieser Situation konnte der Moskauer Metropolit resp. Patriarch sich mit ambitionierten Thronanwärtern liieren und zu ihren Gunsten in die Thronfolgekämpfe eingreifen. Unter einer solchen Situation hatte der spätere Kaiser Peter d.Gr. (1672-1725, Mit-Zar seit 1682; ab 1689 Alleinherrscher) furchtbar gelitten; erst 1689 hatte er sich in einer Art Putsch gegen seine ältere Halbschwester Sofia durchsetzen können.

Um das Eingreifen der Kirche in staatliche Angelegenheiten künftig zu unterbinden und die Kirche als unerwünschten Machtfaktor überhaupt auszuschalten, ließ Zar Peter d.Gr. nach dem Tode von Patriarch Adrian im Jahre 1700 die Wahl eines Nachfolgers nicht zu. Und im Jahre 1721 dekretierte er das sog. »Geistliche Regle-

ment« (*Duchovnyj reglament*), ohne dass die Kirche ein wirkliches Mitspracherecht gehabt hätte. In diesem neuen Kirchenstatut war das Patriarchenamt abgeschafft. Die Kirche blieb nun ohne geistliche Führung. Auch das oberste Forum der Kirche, das Landeskonzil, konnte nicht mehr zusammengerufen werden. Kirchenleitendes Organ war nun das »Geistliche Kollegium« – das als eine Art Kirchenministerium in die Staatsverwaltung eingegliedert war (Hauptmann-Stricker, S. 393-418). In der Folge erhielt dieses Kollegium die etwas geistlicher klingende Bezeichnung »Allerheiligster Dirigierender Synod«. Die Graue Eminenz und zunehmend die dominierende Gestalt in diesem Gremium war der ursprüngliche Sekretär des Synods, der sog. »Oberprokurator« – ein hoher weltlicher Beamter. Im 19. Jahrhundert wurde er zum mächtigsten Mann in der Kirche – eine Art Kirchenminister, der wegen seiner Aufsichtsfunktion über die Kirche »Auge des Zaren« genannt wurde. Jede Bischofsernennung bedurfte der Genehmigung dieses Oberprokurators; seine Entscheidung bestätigte der Zar in der Regel.

Seit Peter d.Gr. war der russische Kaiser (Peter hatte dem alten Titel »Zar« die für ihn wichtigere Titulatur »Imperator«/Kaiser angefügt) – ähnlich wie in England die Königin oder der König – eigentliches Oberhaupt der Kirche. Diese Entwicklung hatte das »Geistliche Reglement« Peters d.Gr. vorgezeichnet. Die rechtliche Basis dafür findet sich eher an verstecktem Platz – in einer Fußnote: 1832 wurden im Russischen Reich die über die Jahrhunderte hinweg völlig unüberschaubar gewordene, z.T. widersprüchlichen Gesetze z.T. neu gefasst, systematisiert und neu kodifiziert. Auch aus dem »Geistlichen Reglement«, dem Kirchenstatut von 1721, wurden Passagen übernommen. Interessant ist, dass der Terminus »Haupt der Kirche«, wie ihn Kaiser Paul I. (1796-1801) für sich beansprucht hatte, so *nicht* im neuen Gesetzbuch auftaucht: Art. 42 lautet: »Der Kaiser als christlicher Herrscher ist der oberste Verteidiger und Wahrer der Dogmen des herrschenden Glaubens und der Hüter des rechten Glaubens und jeder heiligen Ordnung in der Kirche.« Diesem Artikel ist eine Anmerkung angefügt: »In diesem Sinne wird der Kaiser im Akt über die Thronfolge vom 5. 4. 1797, Oberhaupt der Kirche‘ genannt.« (Hauptmann-Stricker, S. 494). – Die Russische Orthodoxe Kirche war zur Staatskirche geworden.

Sie wurde zur hochprivilegierten Institution, deren ihr vom Staat gewiesene Aufgabe es war, das Volk in patriotischer Liebe zu Kaiser und Vaterland zu halten. Die Kirche lebte in einem Käfig –

wenn auch in einem goldenen. Die Bischöfe ließen sich in prächtigen Karossen kutschieren, doch die Landgeistlichkeit teilte mit den Bauern die Armut – und den Alkohol. Ende des 19. Jahrhunderts verlangten Geistliche und Laien eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, nicht zuletzt die Trennung der Kirche vom Staat. Schließlich war auch Kaiser Nikolaus II. bereit, dem Gedanken der Einberufung eines Konzils näher zu treten, und er gestattete 1906 einem prominent zusammengesetzten Ausschuss, zur Vorbereitung eines Konzils zusammenzutreten. Das von schweren sozialen Unruhen gekennzeichnete Jahr 1906 veranlasste schließlich den überaus ängstlichen Kaiser, an der Schwelle zum Jahre 1907 das Ende der Arbeit des Konzils-Vorbereitungsausschusses zu verfügen (Hauptmann-Stricker, S. 593-599). In den wenigen Jahren bis zum Ersten Weltkrieg, da die kaiserliche Familie stark von dem Scharlatan Grigorij Rasputin beeinflusst war, konnte das Ziel eines Landeskonzils nicht weiter verfolgt werden.

Orthodoxe Kirche unter der Sowjetmacht

Der bolschewistische Oktoberputsch von 1917 brachte die Trennung von Staat und Kirche, aber in unerwarteter Form. Religionsbedrückung in wechselnder Schärfe bis hin zur blutigen Religionsverfolgung wurde kennzeichnend für die gesamte Sowjetperiode. In den 20er und 30er Jahren, insbesondere im Zuge von Stalins »Großen Säuberungen« 1935-1938, wurde in der Sowjetunion jegliches sichtbare religiöse Leben vernichtet. Zunächst war die ROK Ziel einer zwar anfangs unkoordinierten, aber um so grausameren Verfolgung von Bischöfen, Priestern, Mönchen, Nonnen und Laien. Die einen wurden verhaftet oder »tauchten ab«; viele aber starben – oftmals aufs brutalste gequält – den Märtyrertod. Allein während der »Großen Säuberungen« 1936 bis 1939 hat die ROK zig-Tausende Märtyrer hervorgebracht. Das Religionsdekret von 1929 bezog die nicht-orthodoxen und nicht-christlichen Religionsgemeinschaften in den nunmehr systematischen Vernichtungsterror ein. Spätestens 1939 war die sichtbare Kirche in der Sowjetunion vernichtet (vgl. über die Vernichtung der lutherischen Kirche in der Sowjetunion: Stricker, Evangelische, S. 145-170). Der Glaube lebte nur noch im Untergrund, in den »Katakomben«.

Die katastrophale militärische Lage im »Großen Vaterländischen Krieg« (1941-1945) zwang Stalin, alle Reserven gegen die »fašisty«, die Faschisten, zu mobilisieren – auch die Orthodoxe Kirche. Die

letzten vier noch nicht verhafteten Bischöfe (von ca. 100) huldigten dem »Großen und weisen Führer« und der »glorreichen Sowjetmacht« und riefen zum heroischen Kampf gegen die »teutonischen Horden« der Nazis auf; die Orthodoxen finanzierten durch Sammlungen eine Panzerkolonne und eine Flugzeugstaffel (Hauptmann-Stricker, S. 749-756). 1943 revanchierte sich Stalin durch faktische Anerkennung des Moskauer Patriarchats und später auch anderer Religionsgemeinschaften. Sie wurden staatlich registriert; eine winzige, streng kontrollierte Nische am Rande der Sowjetgesellschaft wurde ihnen zugestanden: Stalins Modell der »Konzessionierten Kirche« sah nur den reinen Vollzug des liturgischen Rituals im »Kultgebäude« vor, nicht aber ein lebendiges Gemeindeleben – kein diakonisches Wirken, keine Katechese, schon gar keine Öffentlichkeitsarbeit. Religion unterlag strengster staatlicher Kontrolle.

Der allergrößte Teil der Einnahmen (ca. 80%) mussten an den sog. »Friedensfonds« abgeführt werden (die Gelder dienten der Finanzierung der Roten Armee: Diese sichere doch den Frieden – getreu dem DDR-Slogan: »Der Frieden muss bewaffnet sein«). Die Zahl der Priesterseminare sank von acht (1948) auf drei (1965); der Priester wurde 1961 aus der Gemeindeleitung entfernt und zum »Kultdiener« degradiert. Der Kirchenvorsteher (»starosta«), dessen Stellvertreter sowie der Kassier waren faktisch von den lokalen Behörden bestimmt: Sie kontrollierten das Tun des Priesters. Die stärksten Einbußen litten die Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg unter Nikita Chruschtschow (Generalsekretär der KPdSU 1958-1964), der nach dem Zweiten Weltkrieg die heftigste Verfolgungswelle gegen jegliche Religion in Gang setzte.

Gewisse Attribute einer Staatskirche seit 1943

Das Moskauer Patriarchat hatte in Sowjetzeiten einige Attribute einer Staatskirche. Es genoss gegenüber anderen Religionsgemeinschaften einen privilegierten Status, jedenfalls nach außen. Orthodoxe Hierarchen hatten, sofern sie ins Ausland reisen durften (um in der Ökumene u.a. die sowjetischen Positionen im »Kampf für den Frieden« und »gegen die imperialistische Rüstung« zu propagieren), als offizielle Repräsentanten der Sowjetunion diplomatischen Status. Viele Bischöfe haben das genossen. In der Sowjetunion war das Moskauer Patriarchat auch Ansprechpartner des »Rates für Angelegenheiten der Reli-

gionen beim Ministerrat der UdSSR« (Religionsministerium), wenn aus politischen Gründen in der Sowjetunion internationale Konferenzen von Repräsentanten vieler Religionen (z.B. »Interreligiöse Konferenz zur Bewahrung der Menschheit vor der nuklearen Bedrohung« 1982) stattfinden sollten, um Religionsgemeinschaften aus aller Welt gegen USA und NATO zu mobilisieren und Religionsfreiheit in der Sowjetunion zu demonstrieren: Das Patriarchat hatte diese Konferenzen zu organisieren und Muslime, Juden, Buddhisten und Baptisten in die Vorbereitungen einzubeziehen.

Im weiteren Sinne waren alle staatlich anerkannten (»registrierten«) Religionsgemeinschaften in der UdSSR »Staatskirchen«, indem der »Rat für Angelegenheiten der Religionen« mit seinen Ablegern in allen Teilrepubliken, Gebieten und Kreisstädten massiv in das innere Leben der Kirchen eingriff. Jeder Bischof oder überregionale Religionsführer wurde auf direkte Anordnung oder zumindest mit Genehmigung des »Religionsministeriums« in Moskau ernannt – auf die Ernennung von Geistlichen jeglicher Konfession und Religion hatten die lokalen Sowjetbehörden maßgeblichen Einfluss. Der Sowjetstaat war bestrebt, jegliches religiöse Leben zu kontrollieren und zu steuern, um Oppositionsbildung auszuschließen. – Die Religionsgesetze, die im Laufe der Sowjetzeit erlassen wurden, dienten einzig dem Ziel, die Lenkungs- und Kontrollmöglichkeiten des Staates zu verfeinern. Religiöse Gruppen, die sich dieser Kontrolle entziehen wollten, waren staatlicher Verfolgung ausgesetzt, wie das am deutlichsten 1961 vor Augen trat, als ein Teil der Evangeliumschristen-Baptisten (EChB), der staatlichen Bevormundung überdrüssig, von der Moskauer registrierten Führung lossagte, sofort flächendeckender Verfolgung unterlag und in den Untergrund abtauchen mußte (Hebly, *Baptismus*, S. 201-207).

Die Perestroika

Michail Gorbatschows hat in der zusammenbrechenden Sowjetunion bei seiner Demokratisierungsbestrebungen auch die Grundlagen für eine Renaissance der Religion geschaffen. Nachdem er mit seinen Reformen die KPdSU gegen sich aufgebracht hatte, suchte er die Unterstützung der Gläubigen. Nicht zuletzt durch seine vergleichsweise liberale Religionspolitik wurde »Gorbi« zum Sympathieträger im Westen. Diese Entwicklung begann mit dem Millennium der Taufe der Ostslawen in Kiew (988) – als Präsident Gorbatschow

den damaligen Patriarchen Pimen (Izvekov, 1910-1990) und den Hl. Synod vor den Kameras der Welt im Kreml empfang, als kirchliche Veranstaltungen im Bolschoj-Theater und anderen öffentlichen Gebäuden stattfinden durften und indem Larissa Gorbatschowa als guter Geist ihres Gatten an den meisten Veranstaltungen teilnahm.

Boris Jelzin führte die Entwicklung weiter: Er war unter dem Schlagwort »Demokratisierung« angetreten, also musste er Wahlen gewinnen. Für ihn und später für Vladimir Putin wurde die Russische Kirche als statistisch und ihrer öffentlichen Stellung nach bedeutendste gesellschaftliche Organisation Russlands zum ergiebigen Wählerreservoir. Deshalb ist man (selbst die Kommunistische Partei) auf ein gutes Verhältnis zu den Repräsentanten des Moskauer Patriarchats bedacht. Jelzin demonstrierte das, indem er dem Patriarchen und den Bischöfen kumpelhaft auf die Schulter klopfte; Putin »outete« sich als orthodoxer Christ, plötzlich war eine Legende über seine frühe Taufe in Umlauf; schnell erlernte er das orthodoxe Ritual; anders als Jelzin nähert er sich dem Patriarchen *demütig*.

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion

Noch vor dem Ende der Sowjetunion (31. Dezember 1991) wurden neue Religionsgesetze erlassen, die zunächst als großer Fortschritt begrüßt wurden: Sie sollten die staatliche Einflussnahme auf das innerkirchliche Leben unterbinden oder wenigstens einschränken. Aber an einem entscheidenden Punkt konnte sich die Russische Kirche mit Gorbatschows Konzept der Religionspolitik nicht anfreunden: Dieser stellte **alle** Religionsgemeinschaften auf die **gleiche gesetzliche** Grundlage: die 1000-jährige Orthodoxe Kirche, Muslime, Katholiken, Juden, Lutheraner und Baptisten – aber auch Scientologen, Moon, Hare Krishna und andere Neureligionen. Die ROK bekämpfte diese gleichmacherischen Gesetze und hatte schließlich Erfolg – ein Zeichen ihres gewachsenen Einflusses: 1997 unterzeichnete Präsident Boris Jelzin ein Religionsgesetz, das in seiner Präambel – historisch durchaus korrekt – der russischen Orthodoxie vor allen anderen Religionen die erste Stelle einräumt: jener Kirche, die (wie es dort heißt – Geschichte und Kultur Russlands maßgeblich geprägt hat. Vor dem Hintergrund des sog. »religiösen Booms«, als Tausende westlicher Missionare in der einstigen Sowjetunion ein gewaltiges Missionsfeld erblickten und ihre im Westen oft kränkelnden Sekten durch Missi-

onsenerfolge auffrischen wollten, diente das Religionsgesetz von 1997 dazu, die neuen Filialen meist westlicher Religionsgemeinschaften in ihrem Wirken einzuengen (Stricker, Überlegungen; Wie neu ist Religionsgesetz?). Dennoch wirkt sich der Geist dieses Religionsgesetzes – eben die herausragende Stellung der Russischen Kirche und die Einschränkungen für andere Religionsgemeinschaften – entscheidend auf das religiöse Klima der Russischen Föderation aus. Die Orthodoxen empfinden: Das Moskauer Patriarchat ist als die in Russland dominierende Religionsgemeinschaft anerkannt; das wiederum kritisieren die Muslime.

Dabei ist der Hinweis wichtig, dass manche Vorwürfe – der russische Staat schränke zugunsten des Moskauer Patriarchats die Freiheit der anderen Religionsgemeinschaften ein – so pauschal nicht erhoben werden können, weil das föderale Religionsgesetz in den einzelnen Republiken (*respubliki*), Gauen (*krai*) und Gebieten (*oblasti*) anders formuliert und z.T. gegenüber Nicht-Orthodoxen verschärft wurden. Die Umsetzung der Religionsgesetze an der Basis durch Beamte, die heute im vorauseilenden Gehorsam Nicht-Orthodoxe benachteiligen, ist ein weiteres Problem. Es fehlt – nicht nur – den Beamten insgesamt noch sehr an rechtsstaatlichem Bewusstsein.

Wiederaufbau der Kirche

Der rasante Wiederaufbau der Russischen Kirche seit dem Zerfall der Sowjetunion war nicht ohne staatliches Entgegenkommen möglich. Heute zählt sie in Russland ca. 11.000 Gemeinden (Ukraine, Weißrussland, Republik Moldau und die weltweite Diaspora eingeschlossen: 22.000); 1914 waren es 54.000; die Zahl der geistlichen Ausbildungsstätten in den GUS-Staaten (72) liegt heute höher als 1914 (61); die im Jahre 2004 ca. 600 Klöster machen mehr als die Hälfte des Bestandes von 1914 (1025) aus. Die Russische Kirche beziffert ihre Glieder heute mit 100 Millionen. Damit soll vielleicht der Eindruck erweckt werden, die meisten Russen seien heute wieder orthodox. Soziologische Untersuchungen kommen aber zu dem Resultat, dass nur 1,3% derer, die sich selbst als orthodox bezeichnen, die Grundpflichten der Orthodoxie erfüllen; 3% erfüllen sie teilweise; immerhin entsprechen ca. 10% derer, die sich orthodox nennen, der westlichen Vorstellung von »praktizierenden Christen«. Damit dürfte sich die Situation in etwa auf mittel- und westeuropäisches Niveau eingependelt haben.

Immerhin ist aber höchst bemerkenswert, dass ein (unterschiedlicher) Prozentsatz derer, die sich selbst als Orthodoxe bezeichnen, die Frage, ob sie getauft sind, verneinen. Die alte Gleichung aus der Zarenzeit »russisch = orthodox« gilt also auch heute wieder: Ein wahrer Russe ist orthodox – ob getauft oder ungetauft. In einer Zeit für uns im Westen überhaupt nicht nachvollziehbarer Umbrüche (der Zusammenbruch des Dritten Reiches war vermutlich kein so radikaler Umbruch) waren die einstigen Sowjetbürger völlig orientierungslos, nachdem die alten ideologischen Leitplanken sich in Nichts aufgelöst hatten. Der Rückgriff in die glorreiche Vergangenheit – Nationalismus und Orthodoxe Kirche – legte sich nahe beim Versuch, neue kollektive – und auch individuelle – Identitäten zu schaffen. Ähnliche Entwicklungen sind insbesondere auch unter den muslimischen Völkern Russlands zu konstatieren (und nicht einmal bei den russland-deutschen Lutheranern – vor dem großen Exodus – auszuschließen). Jedenfalls bildet in der neuen nationalen Ideologie der »Russländischen Föderation« die Orthodoxie den ideologischen Kern.

In noch stärkerem Maße als Jelzin verdankt Vladimir Putin seine Wahl zum Präsidenten (26. März 2000) der Russischen Kirche und ihrem Patriarchen. Im August 1999 hatte Jelzin Vladimir Putin zu seinem Nachfolger erkoren. Dabei verschaffte Jelzin seinem Favoriten einen unschätzbaren Amtsbonus: Am 31. Dezember 1999 präsentierte er der verblüfften Fernsehnation Putin als »Geschäftsführenden Präsidenten«. Allerdings sieht die russische Verfassung ein solches Amt gar nicht vor. Um Jelzins Verfassungswidriges Vorgehen zu verschleiern, spannte er Patriarch Aleksij ein: Dieser sollte dem »Geschäftsführenden Präsidenten« vor den Kameras des Staatsfernsehens seinen Segen erteilen und das Volk durch dieses Ritual von Nachfragen ablenken. Den Patriarchen erreichte Jelzins telephonische Ordre, als er gerade eine Liturgie zelebrierte: Er musste den Gottesdienst abkürzen, um rechtzeitig zum Fernsehtermin bei Jelzin zu erscheinen. Wie der Patriarch später erzählte, war keineswegs verärgert darüber, im Gegenteil: Er äußerte sich voll Stolz, dass er dem noch amtierenden Präsidenten diesen Dienst leisten und dessen Favoriten im staatlichen Fernsehen seinen Segen erteilen durfte. Für den Patriarchen war die Präsenz der Kirche an der Seite des alten und des künftigen Präsidenten entscheidend.

Tschetschenienkrieg und großrussischer Patriotismus

Putin hatte den 1996 erloschenen Tschetschenienkrieg Ende 1999 neu entflammt: Um die Nation in patriotischem Geist hinter sich zu sammeln, musste er das tschetschenische Feindbild neu schärfen. Sein Kampfruf »Wider die tschetschenischen Banditen und Terroristen« wurde zum Wahlkampfeslogan. Für Putins Wahlsieg war mitentscheidend, dass Patriarch Aleksij Putin ganz im Sinne von dessen neuem Patriotismus unterstützte. Aleksij trug Putins Kampfruf in die Kirche; zwar ist die Orthodoxe Kirche weit entfernt, alle Tschetschenen gleichzusetzen – es wird kirchlicherseits auch erklärt, man schätze durchaus die friedlichen tschetschenischen Muslime. Andererseits schaffen die ständigen Terrorakte tschetschenischer Extremisten (Beslan, das Musikal-Theater »Nord-Ost«, die mit arabischen Geldern eingeschleusten und finanzierten Brigaden, die ohne Rücksicht auf Verluste einen islamischen Gottesstaat und das Scharia-Modell herbeibomben wollen) ein Klima, in dem propagandamäßig alle Tschetschenen in die Ecke der Terroristen gedrängt werden. Hinzu kommt, dass auch in Sowjetzeiten die Tschetschenen das bei Russen wohl unbeliebteste Sowjetvolk waren (z.B. war die »tschetschenische Mafia« geradezu sprichwörtlich). Es wäre auf jeden Fall Sache der Kirche gewesen, sich viel deutlicher, als sie dies getan hat, für die friedfertigen Tschetschenen einzusetzen und den Pauschalisierungen entgegenzutreten – und so zur Beruhigung der Situation beizutragen.

Am 16. November 1999 sahen sich Weltkirchenrat und Konferenz Europäischer Kirchen, die dem Moskauer Patriarchat stets gewogen waren, genötigt, in einem gemeinsamen Brief den Patriarchen Aleksij wegen eines martialischen Hirtenbriefes vom 12. November zu kritisieren: »[...] Wir beklagen den unverhältnismäßigen und unverantwortbaren Einsatz von Gewalt seitens des russischen Militärs. [...] Wir appellieren an die politische Führung Russlands und Tschetschens sowie an die Kämpfenden auf allen Seiten, sich der Menschen und der insbesondere der Zivilbevölkerung, der Gefangenen und Verwundeten zu erbarmen. – ÖRK und KRK rufen Eure Heiligkeit [...] auf, alles in Ihrer Macht Stehende zu unternehmen, [...] um eine friedliche Beilegung der Krise zu erreichen [...]« (beide Briefe auszugsweise in G2W 12/1999, S. 8f.). Offenkundig hat das Patriarchat in patriotischer Gesinnung dies zu wenig getan, wie sie auch

zum Terror, den die russischen Sicherheitsorgane ausüben, konstant schweigt.

Nach der Vereidigung Putins als Präsident der Russischen Föderation am 7. Mai 2000 zelebrierte der Patriarch in der Mariä-Verkündigungs-Kirche im Kreml einen Gottesdienst und segnete Putin. In seiner Ansprache versicherte der Patriarch den Präsidenten der Loyalität und Unterstützung durch seine Kirche (ähnlich drückten sich die Kirchenführer auch zu Sowjetzeiten aus). Seine Ansprache endete mit den Worten: »Ich versichere Ihnen, dass die ROK der Staatsmacht unerschütterlich zur Seite stehen wird. [...] Möge Sie Gott der Herr segnen und Sie bei den vor Ihnen liegenden Aufgaben zum Ruhme des Vaterlands und zum Wohle der darin Lebenden begleiten.«

Staat und Kirche – Hand in Hand

Der neue »russische Patriotismus« muss nach dem Zusammenbruch des Kommunismus das ideologische Vakuum füllen und frustrierte Menschen vom sozialen Absturz und von ihrer neuen Armut ablenken. Diese neue Staatsideologie hat, wie bereits erwähnt, einen – demonstrativ herausgestellten – orthodoxen Kern: Die Geschichte Russlands erstrahlt wieder in orthodoxem Glanz, die russische Kultur betont stolz ihre orthodoxe Prägung. Präsident Putin macht die Kooperation mit der Orthodoxen Kirche zu einem tragenden Pfeiler seiner Innenpolitik. Photos von Putin mit dem Patriarchen – in Kirchen, Klöstern, auf Militärparaden usw. – gehören heute zum politischen Alltag.

Der Episkopat des Moskauer Patriarchats hat gegenüber Vertretern anderer Religionsgemeinschaften einen bevorzugten Platz. Staatsgebäude, Staatslimousinen, Büros, Schlachtschiffe, Kasernen, Kampfflugzeuge, Atomwaffen usw. werden von Bischöfen und Priestern gesegnet; Regimenter stehen vor dem Patriarchen Spalier und führen Prozessionen durch. In der offiziellen »Patriarchats-Zeitschrift« finden sich auffallend häufig militärisch akzentuierte Photos. Überhaupt spielen Militär und Kirche im öffentlichen Leben Russlands heute eine große Rolle.

Seit 1993 gibt es wieder orthodoxe Geistliche im russischen Militär. Diese hat allerdings keine seelsorgerliche, sondern ausschließlich »patriotische« Aufgaben: Die orthodoxen Priester zelebrieren Liturgien und verschönern militärische Anlässe mit kirchlichem Prunk. Es gibt Russen innerhalb und außerhalb der Orthodoxen Kirche, die

meinen, diese Militärgeistlichen ersetzen *de facto* die sowjetischen »Politoffiziere« und sprechen von »Politoffizieren im Priesterrock«, weil sie den Rekruten die neue orthodox-patriotische Staatsideologie vermitteln. Dass sie den Soldaten in ihren seelsorgerlichen Nöten Beistand leisten, ist bisher nicht bekannt geworden; auch hat sich, soweit wir wissen, das Patriarchat bisher zu dem unerhörten Problem der »Djedowschtschina«, wobei Rekruten von älteren Soldaten misshandelt und missbraucht werden, nicht geäußert oder gar zu seiner Lösung etwas beigetragen.

Muslime verweisen darauf, dass im Militär die alten Privilegien der Russischen Kirche aus der Zarenzeit zum Tragen kommen, denn nicht-orthodoxen – wie etwa muslimischen – Soldaten wurden bisher keine Geistlichen zugebilligt. Es gibt aber Anzeichen dafür, dass zumindest die Muslime mit ihrer Forderung nach islamischen Feldgeistlichen durchdringen.

Zar Nikolaj der Heilige

Auf dem Bischofskonzil des Jahres 2000 hat die Russische Kirche etwa 1100 Glaubenszeugen aus der Sowjetzeit heiliggesprochen, danach nochmals über 100. Dass orthodoxe Märtyrer des Sowjetregimes in die Schar der Heiligen aufgenommen werden müssen, war unbestritten. Streit gab es lediglich um die Kanonisierung des letzten Zaren, Nikolaj II., und seine mit ihm 1918 ermordeten Angehörigen. Ende der 90er Jahre bestand der Episkopat zu einem erheblichen Teil aus Hierarchen, die noch im sowjetischen Geist erzogen waren. Für sie kam eine Kanonisierung des Zaren überhaupt nicht in Frage. Dieser galt ihnen – nach sowjetischer Sprachregelung – als Repräsentant des zaristischen Imperialismus und reaktionärer Gesinnung. Doch seit 1998 schwächte sich der Widerstand gegen die Kanonisierung der Romanows ab: Der ermordete Zar wurde vom Volk immer stärker mit Zügen eines Heiligen ausgestattet (Ikonen, Wunderlegenden usw.). Breite Kreise der Laien verlangten die Kanonisierung der ermordeten Romanows.

Aus kirchlichen Kreisen verlautete inoffiziell, dass Vladimir Putin in diesem Sinne Druck auf den Patriarchen ausgeübt habe. Es hieß, dem Präsidenten liege sehr viel daran, seine imperiale Staatsideologie durch einen heiligen Zaren der Neuzeit zu schmücken – als glänzende orthodoxe Brücke zwischen dem russischen Kaiserreich und dem Reiche Putins. Hatte es Patriarch Aleksij noch 1998 abgelehnt, an der Beisetzung der da-

mals gerade aufgefundenen Gebeine der ermordeten Romanows in der Grablege der Zarenfamilie, in der Peter-Pauls-Kathedrale in St. Petersburg, mitzuwirken, und seinen Bischöfen sogar verboten, an der Totenliturgie nur teilzunehmen, so beschlossen der gleiche Patriarch und die gleichen Bischöfe zwei Jahre später die Kanonisierung der Romanows.

Das »Kanonische Territorium« der Russischen Kirche

Nach der »Wende« entfaltete die Russische Kirche die Theorie, die ehemalige Sowjetunion sei ihr angestammtes »Kanonisches Territorium«, wo nicht-orthodoxe christliche Kirchen, also auch die seit Jahrhunderten in Russland ansässigen Katholiken und Lutheraner, nur Gastrecht genießen. So sehr auch viele westliche Konfessionen die Theorie vom »Kanonische Territorium« des Moskauer Patriarchats anfechten, so hat sie doch ihre Berechtigung – entsprechend der erwähnten Formulierung in der Präambel des Religionsgesetzes von 1997, wo »der besondere Beitrag der Orthodoxie zur Geschichte Russlands, zum Werden und zur Entwicklung seines Geistes/Denkens und seiner Kultur« speziell gewürdigt wird. In den folgenden Sätzen werden aber auch anerkannt »das [nicht-orthodoxe] Christentum, Islam, Buddhismus, Judentum und andere Religionen, die alle zum historischen Bestand Russlands gehören«. In diesem Sinne ist im Grunde genommen auch das »Kanonische Territorium« gedacht. Die Orthodoxie als Religion, die das historische Bewusstsein und die Mentalität des Volkes geprägt hat, und neben ihr die anderen Religion, die den Vorrang der Orthodoxie auf dem Boden dieses Territoriums respektieren.

In der Praxis wirkt sich diese Theorie selten diskriminierend auf andere Religionsgemeinschaften aus. Lutheraner jedenfalls erleiden keine Einbußen; die ELKRAS etwa wäre ohne die zahlreichen Pfarrer und Mitarbeiter aus Deutschland, die über Jahre in Gemeinden Russlands tätig sind, überhaupt nicht lebensfähig, ebenso wenig das Seminar in Novosaratovka. Baptisten, Evangeliumschristen, Adventisten und vor allem Pfingstchristen und ihnen nahe stehende charismatische Gruppierungen vermelden unglaubliche Zuwächse, ohne dass das grundsätzliche Fragen aufwürfe. Allerdings kommt es auf lokaler Ebene zuweilen zu diskriminierenden Benachteiligungen.

Vor einer gewissen Problematik stehen Religionsgemeinschaften westlicher Provenienz, deren

Glieder in Russland ethnischen Minderheiten angehören (z.B. Polen und Deutsche): Es geht um ethnische Russen, die unter dem Sowjetregime über Generationen ihrer angestammten orthodoxen Kirche völlig entfremdet, also glaubenslos oder Atheisten, wurden. Während russische Neo-Protestanten (siehe oben) solche glaubenslosen Russen ungehindert für ihre Gemeinschaften gewinnen können, wird dies namentlich Ausländern nicht zugestanden; das sei »Proselytismus«. Dabei kann es allerdings in der Praxis – namentlich in der Provinz bzw. auf lokaler Ebene, abhängig von Personen, speziellen Strömungen usw. – durchaus auch zu Zurücksetzungen nicht-orthodoxer Gemeinschaften kommen. Trotzdem ist in lutherischen Stadtgemeinden der Prozentsatz ethnischer Russen relativ hoch.

Allerdings haben die römisch-katholische wie auch die kaum präsente griechisch-katholische Kirche zum Teil schlechte Erfahrungen mit dem »Kanonischen Territorium« gemacht. Das hat historische Gründe – die traditionelle Erbfeindschaft zwischen Polen und Russen spielt nach wie vor eine gewichtige Rolle. Die katholische Kirche wird noch immer primär als die *polnische* Kirche gesehen. Als der Heilige Stuhl am 11. Februar 2002 die vier Apostolischen Administraturen Moskau, Saratow, Nowosibirsk und Irkutsk zu vollgültigen Diözesen erhob, kam es zur scharfen Konfrontation zwischen Patriarchat Moskau und dem Vatikan. Es konnte wohl kaum um die maximal 500.000 Katholiken in Russland (0,3% der Bevölkerung) gehen. Es ist wohl einfach so, dass man orthodoxerseits aus den genannten historisch-emotionalen Gründen im heutigen Russland keine katholischen Diözesen wünscht (im Zarenreich gab es solche). Auf dem Höhepunkt der scharfen Auseinandersetzung wurde am 19. April 2002 der aus Polen einreisende römisch-katholische Bischof von Irkutsk, Jerzy Mazur, ein polnischer Staatsbürger, vom Moskauer Flughafen Scheremetjewo nach Warschau zurückgeschickt. – Dabei erhebt sich die (rhetorische) Frage, wer den russischen Grenzbeamten am Flughafen die Weisung erteilt hat, Bischof Mazur zurückzuschicken. Die Ausweisung des katholischen Bischofs trägt gleichsam die Handschrift des Moskauer Patriarchats, und der Wunsch der Kirche ist dann irgendwo in eine staatliche Weisung umgesetzt worden. – Bischof Mazur durfte übrigens bis heute nicht wieder nach Russland einreisen. – Immerhin ist auch hinsichtlich der Katholiken – wie bei den Lutheranern – festzustellen, dass ohne die vielen ausländischen Geistlichen, darunter Nonnen, die mit staatlicher Erlaubnis in Russland wirken dürfen, die katholi-

sche Kirche in der Rußländischen Föderation gar nicht lebensfähig wäre. Auch ist die Zahl ihrer verstaatlichten früheren Gotteshäuser, die die katholische Kirche in Russland zurückerhalten hat, und solcher Kirchen, die sie neu bauen durfte, nicht unerheblich ist, und zwar auf dem »kanonischen Territorium« der Russischen Orthodoxen Kirche.

Ein Teil der russische Beamten, die früher Kommunisten waren und sich heute oft orthodox geben, handelt gewissermaßen auf eigene Faust nach dem Prinzip des russisch-orthodoxen Kanonischen Territoriums. Sie tun dies wohl meist nicht auf Weisung »von oben«, sondern wie zu Sowjetzeiten – »übererfüllen« sie ohne jegliches Demokratieverständnis und ohne rechtsstaatliche Vorstellungen – ihr Soll und entscheiden eigenmächtig gegen Nicht-Orthodoxe. So gibt es Klagen orthodoxer Gruppierungen, die sich vom Moskauer Patriarchat getrennt haben oder außerhalb des Patriarchats gebildet haben, dass ihnen weder Errichtung noch Anmieten von Räumlichkeiten oder Kirchen gestattet wird. Auch aus Altgläubigenkreisen hört man Klagen, dass ihnen Gotteshäuser, die ihnen vor der sowjetischen Verstaatlichung gehört hatten, nun dem Patriarchat übergeben werden sollen. Viele Beamte sind heute auf »ihre« Patriarchatskirche fixiert.

Auslandskirche

Die postsowjetische russische Administration hat sich intensiv für die Wiederbeschaffung russisch-orthodoxen Immobilienbesitzes im Ausland eingesetzt – von Kirchen und Klöstern, die unter großen persönlichen Opfern 80 Jahre lang von russische Emigranten und ihren Nachkommen unterhalten worden sind: Glieder der Russischen Orthodoxen Auslandskirche oder des Pariser russischen Erzbistums (Jurisdiktion Konstantinopel). In zentraler Lage westlicher Metropolen stellen diese Immobilien heute unvorstellbare Werte dar, auf die der russische Staat mit fragwürdigen Mitteln Hand zu legen sucht: durch Spaltung der Auslandsgemeinden mit Hilfe »neu-russischer« Emigranten, durch Prozesse, die russische Botschaften finanzieren. Pfingsten 1997 und am 6. Januar 2000 besetzten in Palästina Milizen des verstorbenen Palästinenserpräsidenten Yassir Arafats Klöster der Auslandskirche im Heiligen Land, vertrieben die Mönche und ermöglichten so die »unfreundliche« Übernahme der Klöster durch das Moskauer Patriarchat; koordiniert wurden diese Aktionen vom russischen Generalkonsulat in Gaza. Sicher nicht zufällig hatten Boris Jelzin

und Patriarch Aleksij kurz zuvor im Heiligen Land Yassir Arafat aufgesucht ihn um Hilfe bei der »Übernahme« der beiden Klöster der Auslandskirche gebeten – mit sichtbarem Erfolg (vermutlich wurde politische Unterstützung gegen Israel und finanzielle Hilfe Russlands zugesagt).

Wenn die Russische Orthodoxe Auslandskirche und das Moskauer Patriarchat in jüngster Zeit aufeinander zugehen, dann ist das nicht zuletzt Präsident Vladimir Putin zu verdanken. Die russischen Schwesterkirchen hatten sich seit den 1920er Jahren zutiefst verfeindet. Putin aber ist an der Auslandskirche hochinteressiert, weil ihr in aller Welt russische Gemeinden unterstehen: »Jedes russische Gotteshaus im Ausland muss eine Vertretung der Russischen Föderation werden«, erklärte er sinngemäß. Das Moskauer Patriarchat aber zögerte lange. Wohl deshalb ergriff Putin die Initiative: er lud die Bischöfe der Russischen Auslandskirche zum 24. September 2003 ins russische Generalkonsulat nach New York ein. Es zeigte sich: Der Patriotismus der Auslandskirche trifft sich glücklich mit Putins national-orthodoxer Staatsideologie – es gab keine Verständigungsprobleme; Bruderküsse und wertvolle Gastgeschenke wurden ausgetauscht. Schließlich schwenkte auch das Moskauer Patriarchat auf Putins Linie ein. Seitdem schreitet die Vereinigung der beiden einst feindlichen Schwestern zügig voran.

In seinem Rechenschaftsbericht zum Jahre 1997 hatte der Patriarch mit Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche erklärt: »Die Zusammenarbeit [mit den staatlichen Organen] trägt gute Früchte!« Die Russische Orthodoxe Kirche ist auch heute keine Staatskirche. Vom staatlichen Einfluss auf das innerkirchliche Leben, wie er zu Zarenzeiten und unter dem kommunistischen Regime bestand, kann heute absolut keine Rede sein. Im innerkirchlichen Rahmen ist das Patriarchat völlig frei. Aber in der Gesellschaft wird die Russische Kirche vielfach doch als eine Art Staatskirche wahrgenommen. Zudem instrumentalisiert sie Präsident Putin in mancherlei Hinsicht; für das staatliche Zeremoniell ist kirchliche Präsenz sehr dekorativ; und für Putins großrussisch-orthodoxe Staatsideologie ist die orthodoxe Gloriole, die orthodox-russische Geschichte von höchster Bedeutung. Und es ist unübersehbar, dass die Mehrheit der Geistlichkeit sich im neuen staatlichen Wohlwollen sonnt.

Kirche, Demokratie, Vaterland

Putins Präsidialdemokratie arbeitet mit pseudo-demokratischen Ritualen, hinter denen vielfach die »Lenkung« durch die Putin-Administration zu spüren ist. In breiten Kreisen hält man das westliche Demokratiemodell für Russland und den orthodoxen Osten ungeeignet. Es widerspreche gänzlich der orthodox-russischen Mentalität, die sich in 1000 Jahren herausgebildet hat und zu der die Russische Orthodoxe Kirche mit ihren straffen hierarchischen Strukturen beigetragen hat. Länder mit orthodoxen Wurzeln wie Russland lehnen, wie gesagt wird, Demokratie nicht grundsätzlich ab, aber es müsse sich um ein spezifisch östliches Demokratiemodell handeln – z.B. in der Art von Putins »gelenkter Präsidialdemokratie«. Der faktische Demokratieabbau, wie er in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens in Russland zu beobachten ist (Einschränkung von Pressefreiheit und Menschenrechten – Ermordung kritischer Journalisten; Willkür in der Durchsetzung wirtschaftlicher Ziele – siehe den Fall Chodorkovskij usw.), wird zwar in der (statistisch nicht sehr bedeutenden) liberalen orthodoxen Intelligenz kritisiert, ist aber im offiziellen Moskauer Patriarchat kein Thema.

Bischof Ilarion (Alfeev) von Wien, Repräsentant des Moskauer Patriarchats bei der EU in Brüssel, verkündet zuweilen, der säkularisierte Westen und das westliche Christentum wollten der russischen Orthodoxie ein ihr nicht entsprechendes System säkularer Normen aufnötigen. Die westlichen Demokratien, die nicht zuletzt auf der Aufklärung gründen, begünstigten – neuerdings auch mit Hilfe der Globalisierung – den Verlust der christlichen Werte und die Relativierung biblisch begründeter Lebensnormen. »Es ist Europa, wo die Attacken des militanten Säkularismus gegen die Religion die aggressivste Form annehmen. Es ist Europa, das höchst zwanghaft sein christliches Erbe verleugnet. Es ist Europa, wo Kruzifixe aus den Schulen entfernt, religiöse Symbole an öffentlichen Orten verboten und das Christentum zum Objekt dauernder Kritik, der Verhöhnung und des Spotts wird. [...]« (Orthodoxie aktuell, 10/2005, S. 4). Und an anderer Stelle erklärt er: »Wenn die säkularen Normen als universell verkündet und der ganzen EU aufgezwungen werden, riskieren wir, ein Europa zu schaffen, das niemals das Zuhause von Millionen von Menschen werden wird, deren Wertesysteme und Standards der Lebensführung religiös bedingt sind.« (Europaica, 19. 7. 2005). – Mit dem wachsenden Selbstbewusstsein Russlands nach den postkommunistischen Krisenjahren wird auch das

Auftreten der orthodoxen Russen in der Ökumene immer selbstbewusster. Die selbstbewusste, aber skeptische Haltung dem Westen und seinen Kirchen gegenüber zeigte sich z.B. im Abbau russisch-orthodoxer Präsenz im ÖRK nach der 8. Vollversammlung in Harare/Zimbabwe.

Einen weiteren Aspekt dieser Skepsis dem Westen gegenüber zeigt der russisch-orthodoxe Standpunkt den Menschenrechten gegenüber. Ähnlich wie im Falle des Begriffs »Demokratie« hat man auf russisch-orthodoxer Seite nicht grundsätzlich etwas gegen die Menschenrechte. Aber Metropolit Kirill, der Außenamtschef des Patriarchats, meint dazu: »Die Idee der Menschenrechte ist ein Ergebnis der Entwicklungen in den westlichen, namentlich protestantischen Staaten [...]. Heute [...] verstehen die westlichen Länder die Menschenrechte als sozio-politische Norm, die alle übrigen Länder der Welt akzeptieren müssen. Typisch westlich ist auch die Tendenz, den Wert der Freiheit zu verabsolutieren – um die menschliche Würde zu schützen.« (Europaica, 22. 19. 2005). »Es gibt Werte, die mindestens genauso wichtig sind wie Menschenrechte. Das sind Werte wie Glauben, Moral, Heiligtümer und Vaterland. Wenn diese Werte und die Durchsetzung der Menschenrechte in Widerspruch zueinander geraten, müssen Gesellschaft, Staat und Gesetze danach trachten, beide harmonisch zu verbinden.« (epd ZA, 12. 4. 2006).

In der russischen Orthodoxie will man sich nicht mit dem in ihren Augen kraftlosen Christentum des Westens abfinden und schon gar nicht davon beeinflussen lassen. Die Überzeugung, das wahre Christentum zu besitzen und gegen westliche Säkularisierung verteidigen zu müssen, trägt ganz erheblich zur Europa-Skepsis in der Russischen Kirche bei.

Das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche des Jahres 2000 hat nicht nur 1100 Märtyrer heiliggesprochen, sondern die »Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen Kirche« verabschiedet (fälschlich oft als »Sozialdoktrin der Russischen Kirche« bezeichnet). Es handelt sich dabei erstmals in der Orthodoxie um einen verbindlichen Text, der sich (in Deutsch auf 120 Seiten) zu den breit gefächerten Herausforderungen der heutigen modernen Gesellschaft auseinanderzusetzen und den gläubigen Zeitgenossen Lebensrichtlinien zu geben sucht. Es gibt kaum Bereiche, die dabei ausgespart werden. An dem Text ist vieles gelobt, vieles auch kritisiert worden – aber die Kirche hat diesen Versuch unternommen, und es handelt sich ja erst einmal um

Grundlagen – und nicht um eine fertige Sozialdoktrin. Dem Thema »Staat« (Kapitel III) sind 17 Seiten gewidmet, unter den insgesamt 16 Kapiteln ist dies das umfangreichste. Eine freie Kirche sucht sich hier in einem säkularen Staat zu positionieren und ein ausgewogenes Verhältnis zu finden. Unübersehbar ist die Tendenz, die Monarchie als bessere Staatsform als die Demokratie einzuschätzen, dementsprechend durchzieht das byzantinische Prinzip der »Symphonia«, der Harmonie zwischen Staat und Kirche, Kaiser und Patriarch, alle Ausführungen. Dabei bildet nach wie vor Röm 13,1-4 die Grundlage jeglichen Beziehung zum Staat. Das Zusammenwirken von Kirche und Staatsgewalt, die keineswegs mehr verabsolutiert werden dürfe, sei auf bestimmte Bereiche zu beschränken; eine Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten dürfe nicht mehr erfolgen. Im schlimmsten Fall – wenn die Staatsgewalt die Gläubigen zur Abkehr vom Glauben drängt »sowie zu sündhaften, der Seele abträglichen Taten nötigt« – ende die Loyalität dem Staat gegenüber.

Die wichtigsten der 16 möglichen Bereiche einer Zusammenarbeit mit dem Staat sind u.a.: Friedensstiftung, Erhaltung der Sittlichkeit, spirituelle, kulturelle, moralische und patriotische Erziehung; soziale Einrichtungen, Militärseelsorge, Gefängnisseelsorge, Familienförderung, Widerstand gegen pseudoreligiöse Strukturen. Die Kirche und ihre Diener sollen sich nicht an Wahlkämpfen beteiligen und sich nicht für bestimmte Politiker und Persönlichkeiten aus der Wirtschaft und anderen öffentlichen Bereichen engagieren.

Die Russische Orthodoxe Kirche sucht noch ihren Weg (wenn manche ihrer Hierarchen diese Aussage auch bestreiten mögen). Sie hat einige Merkmale einer Staatskirche – etwa in der engen Verbindung zu den »Machtministerien«, bei der Zusammenarbeit mit staatlichen Behörden in den oben genannten Bereichen, in der fast bedingungslosen Unterstützung Präsident Putins auf sehr vielen Ebenen; die fehlende Kritik der Russischen Orthodoxen Kirche angesichts von Missständen in der Armee, im Zusammenhang mit dem Tschetschenienkrieg u.a.m. verstärkt den Eindruck, dass die Kirche sich für Putins großrussische Ideologie mit orthodoxem Kern einspannen lässt. Andererseits hofft sie, in treuer Gefolgschaft zum Präsidenten auch einige ihrer Anliegen durchsetzen zu können, wie die Diskussion um die Einführung des Faches »Grundlagen orthodoxer Kultur« zeigt. Kein Zweifel besteht aber darin, dass die Russische Orthodoxe Kirche heute weitgehend frei von staatlicher Einflussnahme ist –

das bezeugen nicht zuletzt die vielen, oft gegensätzlichen Richtungen und Flügel (konservativ – liberal) innerhalb der Kirche. Wobei sich die Liberalen, die u.a. westliche (Reform-)Ideen vertreten wegen allgemeiner Anfeindungen sehr zurücknehmen müssen (das Beispiel des Priesters Georgij Kotschetkow wirkte abschreckend). Aber das sind innerkirchliche Probleme.

Literatur:

Behrens, Kathrin: *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die ‚neuen Zaren‘? Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991-2000)*. Paderborn 2002.

Filatov, Sergej (Hrsg.): *Das gegenwärtige religiöse Leben in Russland [russisch]*, 2 Bände. Moskau 2003/04.

Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar – hgg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz. Sankt Augustin 2001.

Hauptmann, Peter; Stricker, Gerd (Hgg.): *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860 -1980)*. Göttingen 1988.

Hebly, Johannes A.: *Der Baptismus in Russland und in der Sowjetunion*. In: Ottokar Basse, Gerd Stricker (Hgg.): *Religionen in der UdSSR. Unbekannte Vielfalt in Geschichte und Gegenwart*. Zollikon 1989, S. 193-207.

Prokschy, Rudolf: *Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen orthodoxen Kirche*. In: G2W, 3/2002, S. 10-16.

Stricker, Gerd: *Evangelische Deutsche unter dem Druck des Sowjetregimes*, in: »Ihr Ende schauet an ...« *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Hrgg: Harald Schulze und Andreas Kurschat, Leipzig 2006, S. 145-170.

Stricker, Gerd: *Überlegungen zum neuen Religionsgesetz*. In: *Glaube in der 2. Welt*, Zürich/G2W, 7-8/1997, S. 26-29; Ders.: *Wie neu ist das russische Religionsgesetz?* In: G2W, 10/1997, S. 13-17.

Thöle, Reinhard: *Orthodoxie hinterfragt westliche Werte*. In: G2W 1/2007, S. 15-17.

Willems, Joachim: *»Grundlage orthodoxer Kultur« oder Religionsgeschichte?* In G2W, 4/2005, S. 24-27.

Willems, Joachim: *Russische Kirche, Islam und Westeuropa*. In: G2W, 1/2006, S. 14-17.

Willems, Joachim: *Religiöse Bildung in Russlands Schulen. Orthodoxie, nationale Identität und die Position des Faches »Grundlagen orthodoxer Kultur«*. Münster 2006.

Dr. phil. Gerd Stricker (1941) Chefredakteur der Monatszeitschrift *GLAUBE IN DER 2. WELT/G2W*, Zürich



Anzeige

epd

Dokumentation

Informationen aus erster Hand

Texte und Dokumente aus Kirche und Gesellschaft

Ich bestelle ein kostenloses Probeexemplar epd Dokumentation
Tel.: (069) 580 98-1 91
Fax: (069) 580 98-2 26
E-Mail: aboservice@gep.de
www.epd.de

Absender

Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik gGmbH · Aboservice · Postfach 50 05 50 · 60394 Frankfurt

Religionsunterricht in Russland und die Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler

Von Dr. Joachim Willems

Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzter Faktor in Europa, Ev. Akademie zu Berlin, 10. – 12. 11.2006

Vorbemerkung über die Perspektivität der Betrachtung von orthodoxem Religionsunterricht (RU) in Russland

Wer sich mit Fragen schulischer religiöser Bildung beschäftigt, begibt sich gleich in doppelter Hinsicht auf ein normatives (und damit auch ein kulturabhängiges) Terrain: Schulische Lehr-, Lern- und Bildungsziele sind, ebenso wie die Auswahl von Bildungsinhalten, das Ergebnis von langwierigen Entwicklungen und stehen in enger Wechselwirkung mit der Geschichte und den Traditionen eines Landes. Letztlich handelt es sich bei schulischen Lehr-, Lern- und Bildungszielen um das Ergebnis von Setzungen, die in je unterschiedlichem Maße gesellschaftlich, politisch und erziehungswissenschaftlich/ bildungstheoretisch legitimiert sind.

Schaut man von außen auf ein Schulsystem oder auf einzelne Schulfächer, wie es im Folgenden geschehen soll, so muss man sich dessen bewusst bleiben, dass auch bildungstheoretische Überlegungen an historische, politische und kulturelle Kontexte gebunden sind. Eine Allgemeingültigkeit bildungstheoretischer Kategorien und Setzungen kann deshalb nicht postuliert werden, allenfalls können übereinstimmende Zuschreibungen von Gültigkeit in verschiedenen Kontexten (hier Russland und Deutschland) aufgedeckt werden. Deshalb ist jeweils nach der Angemessenheit bzw. der Reichweite von Interpretationen (und erst recht von Wertungen) zu fragen.

Schaut man auf *religiöse* Bildung, so kommt hinzu, dass in diesem Gegenstandsbereich selbst *innerhalb* der gegenwärtigen *westlichen* europäischen Gesellschaften keinerlei Konsens besteht. Die Tatsache, dass organisierte Bildungsprozesse auf normativen Grundlagen beruhen, wird hier gleichsam noch einmal verschärft. Zwar kann auch ein Fach wie Mathematik nicht ‚neutral‘ unterrichtet werden – auch hier geht der Setzung von Bildungszielen und der Auswahl von Inhalten eine normative Entscheidung voraus –, doch gibt es hier einen weit reichenden gesellschaftli-

chen Konsens. Das ist anders im Blick auf schulische religiöse Bildung, wie schon die Diskussion um ein verpflichtendes Ethikfach in Berlin oder um das religionskundliche Fach Lebenskunde – Ethik – Religion in Brandenburg zeigt. Hier geht es jeweils darum, von welcher weltanschaulichen Grundlage aus Religion in der Schule thematisiert werden soll. Kann man im Blick auf die genannten Fächer die beiden Lager, die sich gegenüberstehen, als laizistisch einerseits und kirchlich orientiert andererseits beschreiben, so darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass zudem zwischen (und sogar innerhalb) der christlichen Konfessionen und Kirchen die Frage strittig ist, von welcher Art die Positionalität religiöser Bildung sein soll, weil hier eben theologische und konfessionskulturelle Besonderheiten ins Spiel kommen. Solche umstrittenen Fragen sind z.B. die nach der konfessionellen Homogenität der Lerngruppen oder auch: Wie eng ist die Bindung des konfessionellen Religionsunterrichts an die Kirche, wie ungebrochen wird in konfessionelle Perspektiven eingeführt bzw. in welcher Form werden konfessionelle Perspektiven von Zielen zu Inhalten von Bildungsprozessen?

Angesichts der hier vorerst nur angerissenen Probleme und Fragen möchte ich im Folgenden zunächst aus einer deutschen evangelischen religionspädagogischen Perspektive einige Überlegungen anstellen zur Frage von Religionsunterricht und Religionsfreiheit. Dann werde ich die rechtliche und die faktische Situation von Religionsunterricht in Russland darstellen sowie ausgewählte Unterrichtsmaterialien analysieren vor dem Hintergrund der Frage nach der Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler. Schließlich möchte ich dann diskutieren, inwieweit die Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler gewahrt, beachtet und ermöglicht wird und welche Alternativen zum heutigen organisatorischen und didaktischen Zuschnitt von religiöser Bildung in Russlands Schulen möglich sein könnten.

Religiöse Bildung und Religionsfreiheit aus deutscher Perspektive

In verschiedenen internationalen Verträgen und Erklärungen wird das Recht auf religiöse Erziehung garantiert. So vereinbarten beispielsweise

die Mitglieder des Europarats in Artikel 2 des Zusatzprotokolls zur Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 20. März 1952:

»Der Staat hat bei der Ausübung der von ihm auf dem Gebiet der Erziehung und des Unterrichts übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren eigenen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherzustellen.«¹

Typisch an dieser Formulierung ist, dass sie nichts über *schulische* religiöse Bildung aussagt. Denn obwohl die Garantie der Religionsfreiheit zur europäischen Menschenrechtstradition gehört, ist schulische religiöse Bildung keineswegs unumstritten. Bekanntlich gibt es in Frankreich keinen schulischen Religionsunterricht, weil nach der französischen Vorstellung einer Trennung von Staat und Kirche die Schule ein religionsfreier Raum zu sein hat. Religionsfreiheit wird hier verstanden als die Freiheit, nicht mit Religion konfrontiert zu werden, betont wird also die *negative* Religionsfreiheit, zumindest, was den Raum der Schule angeht.² Vermutlich hat diese Akzentsetzung etwas mit der französischen Geschichte zu tun, in der die Religionsfreiheit nicht zuletzt gegen eine mächtige Kirche erkämpft werden musste und es zu einer starken Polarisierung zwischen klerikalen Kräften einerseits und laizistischen Kräften andererseits kam.

In Deutschland dagegen wird ein anderer Weg beschritten, der die in Artikel 4 Grundgesetz garantierte Religionsfreiheit als positive und negative Religionsfreiheit auch in der öffentlichen Schule versteht. Nach Art. 7 GG ist Religionsunterricht ein ordentliches Lehrfach und wird »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt« (Art. 7 Abs. 3 GG). Dem Recht auf negative Religionsfreiheit wird durch die Möglichkeit zur Abmeldung vom Religionsunterricht Rechnung getragen (vgl. Art. 7 Abs. 2 GG). Schülerinnen und Schüler, die an keinem Religionsunterricht teilnehmen, weil sie keiner Religionsgemeinschaft angehören oder zumindest keiner, die selbst Religionsunterricht anbieten, oder die von den Eltern abgemeldet wurden,³ müssen stattdessen an sog. Ersatzfächern mit Bezeichnungen wie »Ethik« oder »Werte und Normen« teilnehmen.

Ungeachtet der Formulierung, dass Religionsunterricht »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« erteilt wird, ist

ein solcher konfessioneller Religionsunterricht kein eigentlich kirchlicher Unterricht. Als ordentliches Lehrfach ist er Teil der öffentlichen Schule, die Lehrkräfte sind Staatsbeamte. Da es aber keine abstrakte ‚Religion an sich‘ gibt, sondern immer nur konkrete historische Ausprägungen von Religion, in unserem Kulturkreis traditionell in Form von unterschiedlichen Konfessionen, bekommen die Schülerinnen und Schüler im konfessionellen Religionsunterricht die Möglichkeit, mit einer jeweils klar erkennbaren Bezugsreligion bzw. Bezugskonfession in Kontakt zu kommen. Da es aber dem Staat nicht zukommt, zu bestimmen, was deren Grundsätze sind, ist er auf die Kooperation mit den anerkannten Religionsgemeinschaften angewiesen. Konkret findet diese Zusammenarbeit ihren Niederschlag in der Erstellung von Lehrplänen durch gemischte Kommissionen oder in der kirchlichen Beauftragung der staatlichen Lehrkräfte (*Vokation* bzw. *missio*).

Als ordentliches Lehrfach ist der Religionsunterricht eingebunden in die Schule als *Bildungsinstitution*. In der EKD-Denkschrift »Identität und Verständigung« heißt es dazu:

»Die Evangelische Kirche in Deutschland hat schon 1971 unmissverständlich klargestellt, dass der in der Verfassung der Bundesrepublik vorgesehene konfessionelle Religionsunterricht im Lichte von Artikel 4 GG, des Rechts auf Religionsfreiheit auszulegen ist. Er hat der ‚Sicherung der Grundrechtsausübung durch den einzelnen‘ zu dienen, dem einzelnen Kind und Jugendlichen. Sie sollen sich frei und selbstständig religiös orientieren können. Der Religionsunterricht ist kein Instrument kirchlicher Bestandssicherung. Er ist auch keine großzügige Geste des Staates, kein Entgegenkommen gegenüber den Kirchen wegen einer langen Tradition. Er ist juristisch grundrechtlich verankert und muss wie jedes Fach aus demselben Mittelpunkt begründet werden, der alle Unterrichtsfächer zusammenschließt, dem Bildungsauftrag der Schule. Dieser Auftrag ist vor allem in *pädagogischen* Kategorien zu entfalten.«⁴

Der Religionsunterricht hat demnach die Aufgabe, der »Sicherung der Grundrechtsausübung durch den einzelnen« zu dienen. Damit ist zum einen gesagt, dass die Freiheit der Schülerinnen und Schüler im Unterricht zu beachten ist. Dies gilt in der Schule ohnehin und wird mit den Begriffen des Indoktrinationsverbots und des Überwältigungsverbots auf den Punkt gebracht. Zum ande-

ren wird betont, dass sich Religionsunterricht als *Unterricht* in der *öffentlichen Schule* legitimiert, weil er die Heranwachsenden befähigt zur Wahrnehmung ihrer verfassungsmäßig garantierten Rechte, hier eben das in Art. 4 GG garantierte Recht auf Religionsfreiheit. Setzt sich Religionsunterricht dieses Ziel, so bedeutet das, dass mit der Möglichkeit zu rechnen und diese auch zuzulassen ist, dass Schülerinnen und Schüler vor allem ihr Recht auf *negative* Religionsfreiheit in Anspruch nehmen, sich also entscheiden, mit Religion nichts zu tun haben zu wollen. Nach dem Besuch des Religionsunterrichts sollten sie dies aber zumindest gebildet und reflektiert tun.

Sollen sich die Schülerinnen und Schüler aber, wie es im Zitat heißt, »frei und selbständig religiös orientieren können«, dann setzt dies voraus, dass sie auch wirklich mit Religion in Kontakt kommen. Will Religionsunterricht einen »*Beitrag zur persönlichen religiösen Orientierung und Bildung*« bieten,⁵ so müssen Schülerinnen und Schüler an Religion herangeführt werden, auch an gegenwärtig praktizierte Religion, ohne sie zu einer unmittelbaren Teilnahme an religiösen Vollzügen zu nötigen. Zu verlangen ist aber von Schülerinnen und Schülern im konfessionellen Religionsunterricht die Offenheit, sich mit Religion in einem *umfassenden* Sinne auseinanderzusetzen, also nicht nur mit Religionsgeschichte oder religionskundlichen Aspekten. Ein Religionsunterricht, der zur Wahrnehmung des verfassungsmäßigen Rechts auf Religionsfreiheit befähigt, ermöglicht dann selbstverständlich auch, dieses Recht im Sinne der *positiven* Religionsfreiheit wahrzunehmen.

Zur rechtlichen und faktischen Situation von Religionsunterricht in Russland

Die Frage, ob bzw. in welcher Form Religion unterrichtet werden soll, wird in Russland seit der politischen Wende um 1990 kontrovers diskutiert. Vor allem Anfang September, also zu Beginn eines neuen Schuljahres, finden sich in jedem der letzten Jahre zahlreiche Artikel und Meldungen dazu in den russischen Medien.⁶ Dabei ist der rechtliche Aspekt der Frage eigentlich verhältnismäßig klar: Nach Art. 14 seiner Verfassung ist Russland ein ‚weltlicher‘ (*svetskij*) Staat, in dem es keine Staatsreligion gibt, in dem die Religionsgemeinschaften vom Staat getrennt und vor dem Gesetz gleich sind. Im Blick auf das Bildungswesen wird dies im Gesetz »Über Bildung« (1996) dahingehend konkretisiert, dass allen Religionsgemeinschaften und religiösen Organisationen die

Tätigkeit in staatlichen und kommunalen Schulen untersagt ist, wie übrigens auch politischen Parteien und gesellschaftlich-politischen Bewegungen und Organisationen (Art. 1 Abs. 5).

Die Mitwirkung der Kirchen und Religionsgemeinschaften am Religionsunterricht ist damit im Prinzip verboten, ein Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach wie in Deutschland ist also gesetzlich vermutlich nicht möglich. Dennoch gibt es mehrere Möglichkeiten zur Thematisierung von Religion in der Schule:⁷

1. Religionskundliche Fächer mit Religionswissenschaft als Bezugswissenschaft, von einem ‚neutralen‘ Standpunkt aus unterrichtet. Solche Fächer haben in Russland Namen wie »Religionsgeschichte«, »Geschichte der Weltreligionen« oder auch »Geschichte der Religionen Russlands«. Der momentane Bildungsminister Fursenko ist ihr einflussreichster Befürworter.
2. Freiwillige, allein von der Kirche veranstaltete und verantwortete Kurse, die in gemieteten oder kostenlos überlassenen Schulräumen stattfinden können. Diese von Vladimir Filippov, Bildungsminister bis 2004, mehrmals bekräftigte Möglichkeit stimmt mit Art. 5 Abs. 4 des Gesetzes »Über die Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen« von 1997 überein, nach dem auf Bitte der Eltern, mit Einwilligung der Kinder und in Koordinierung mit den zuständigen Organen der örtlichen Selbstverwaltung religiöser Organisationen die Möglichkeit gegeben werden kann, Kinder in staatlichen und kommunalen Schulen außerhalb des Lehrplans zu unterrichten. Solche freiwilligen Kurse können allerdings anscheinend, wenn sie von der Schulleitung unterstützt werden, faktisch zum Pflichtfach mutieren.
3. Kirchliche Schulen. In diesen ist nach allgemeiner Auffassung Religionsunterricht zulässig. Die Möglichkeit, kirchliche Schulen zu gründen, ergibt sich aus Art. 11 des Gesetzes »Über Bildung«. Von dieser Möglichkeit macht vor allem die Russische Orthodoxe Kirche Gebrauch, allerdings existieren auch Schulen anderer Religionsgemeinschaften, z.B. von Muslimen, Juden und Altgläubigen. Nach Auskunft der Berliner Botschaft der Russländischen Föderation gibt es momentan in Russland vierzig orthodoxe allgemein bildende Schulen und Gymnasien, zwei orthodoxe Uni-

versitäten und eine Hochschule für kirchliche Journalistik.

4. Sog. ethnokulturelle Schulen von einzelnen nationalen Gruppen. In diesen wird in der Regel Religion als Teil der nationalen Kultur unterrichtet, teilweise nachmittags und auf freiwilliger Basis auch konfessioneller/ kirchlicher Religionsunterricht.
5. Eine weitere, allerdings umstrittene Möglichkeit, Religion in staatlichen Schulen zu unterrichten, wählen immer mehr einzelne Schulen und Regionen Russlands: Sie integrieren, ähnlich der Praxis an ethnokulturellen Schulen, ein Fach, das sich mit der ‚traditionellen‘ Religion der Bevölkerung beschäftigt, in die national-regionale oder die örtliche Komponente des Lehrplans (diese beiden Komponenten ermöglichen regionale Spezialisierungen, während ein Großteil der Lehrpläne in ganz Russland gilt). Damit wird dieses Fach in der jeweiligen Region oder Schule faktisch zum Pflichtfach erhoben. Dies geschah bereits im Bransker und im Belgorodsker Gebiet (nach anderen Angaben in weiteren Regionen),⁸ in fast der Hälfte aller Gebiete Russlands werden entsprechende Fächer auf freiwilliger Basis angeboten.⁹ Ein so eingeführtes religionsorientiertes Fach sei ein informierendes und allgemeinbildendes Fach, was bereits im Namen »Grundlagen orthodoxer Kultur« zum Ausdruck komme (in der in Russland heute üblichen Terminologie: ein ‚kulturologisches‘ Fach). Deshalb stehe es nicht im Widerspruch zur in der Verfassung garantierten Trennung von Kirche und Staat bzw. Schule. Auf diese Argumentation wird zurückzukommen sein.

Im Zusammenhang mit der Frage nach Religionsunterricht und Religionsfreiheit stellen sich im Blick auf diese Situation drei Fragen:

1. Welche Form der schulischen religiösen Bildung wird am ehesten dem Recht der Schülerinnen und Schüler auf positive und negative Religionsfreiheit gerecht?
2. Inwiefern wird innerhalb der unterschiedlichen Fächer, die Religion thematisieren, die Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler gewahrt?
3. Inwiefern kommt es innerhalb dieser Fächer als Bildungsziel in den Blick, Schülerinnen und Schüler zu befähigen zum Gebrauch ihrer auch in der russländischen Verfassung garan-

tierten positiven und negativen Religionsfreiheit?

Da die Zeit nicht reicht, um alle drei Fragen in der gebührenden Ausführlichkeit zu behandeln, möchte ich mich im Folgenden auf die Analyse des Faches »Grundlagen orthodoxer Kultur« konzentrieren.

»Grundlagen orthodoxer Kultur«

Um den besonderen Charakter des ‚kulturologischen‘ Religionsunterrichts zu verstehen, ist es zunächst wichtig, einen Blick auf eine Disziplin zu werfen, die in Russland Kulturologie heißt und auf die der Name des Faches »Grundlagen orthodoxer Kultur« verweist. Wie die Pariser Osteuropa-Historikerin Jutta Scherrer in mehreren Arbeiten gezeigt hat, unterscheidet sich ‚Kulturologie‘ nach russischem Verständnis erheblich von dem, was man im Westen unter ‚Kulturwissenschaft‘ versteht. So handelt es sich bei der Kulturologie meist nicht in erster Linie um ein Fach mit dem Anspruch, russische oder nichtrussische Kultur der Gegenwart oder Vergangenheit wertungsfrei zu *erforschen*. Vielmehr wird dem Fach eine wichtige Funktion bei Russlands »Suche nach einer zivilisatorischen Identität« zugewiesen.¹⁰ Daher steht kulturologische *Forschung* im Schatten kulturologischer *Bildung*, die sich zum Ziel setzt, kulturelle Identität zu stiften:

»In der Tat hat sich die zu einer neuen Art von Gesellschafts- und Staatsbürgerkunde ernannte Kulturologie, so wie sie in den Einführungskursen für Schüler höherer Klassen und Studenten aller Fakultäten im ersten Studienjahr unterrichtet und in zahlreichen populärwissenschaftlichen Abhandlungen dargestellt wird, die ‚Kulturologisierung der Bildung‘ (*kul'turologizacija obrazovanija*) zur Aufgabe gestellt. Diese ist bestrebt, zu einer postsowjetischen, postkommunistischen Identität beizutragen, indem sie über nationale kulturelle Werte und eine Sinngebung, wenn nicht Sinnstiftung nach der Auflösung des Sowjetimperiums und nach der Absage an den Kommunismus reflektiert und hierfür in erster Linie Begründungen bzw. Lösungen in der russischen Kultur bzw. Zivilisation selbst sucht.«¹¹

Insofern kommt der Kulturologie eine Orientierungsfunktion zu, und das »von der Kulturologie propagierte Verständnis von ‚Kultur als Moral‘ wird für eine Möglichkeit gehalten, die weltan-

schauliche Krise der Gesellschaft zu überwinden«. ¹²

Schaut man auf die öffentlichen Diskussionen um »Grundlagen orthodoxer Kultur«, wie sie seit Jahren in den russischen Medien geführt werden, so fällt auf, dass die Befürworter des Faches ebenfalls auf die gesellschaftliche Krise Russlands seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion verweisen, und dass in ihren Argumentationen eine Art ‚kultureller Bearbeitung‘ von sozialen oder politischen Krisenphänomene propagiert wird: Der Grund für die zunehmende Kriminalität, für zunehmenden Drogenkonsum, sexuelle Freizügigkeit und mangelnde Arbeitsmoral sei, so wird behauptet oder zumindest suggeriert, vor allem der Identitätsverlust und das ‚ideologische Vakuum‘ der postsowjetischen Zeit und in deren Folge allgemeiner Moralverfall und fehlender Patriotismus. In diesem Zusammenhang werden Krisenphänomene oft – fast könnte man sagen: in der Regel – in einen verbreiteten antiwestlichen Diskurs eingeordnet und in Verbindung gebracht mit westlichem Liberalismus und Massenmedien westlichen Stils.

Das Argumentationsmuster, das vor diesem Hintergrund mindestens implizit den meisten Stellungnahmen zugunsten von »Grundlagen orthodoxer Kultur« zugrunde liegt, lautet: Jeder Staat habe das Recht und die Pflicht, die heranwachsende Generation in die Kultur des Landes einzuführen. Die Orthodoxie sei nicht nur ein wesentlicher Bestandteil der russischen Kultur, sondern liege dieser sogar zugrunde – die Orthodoxie sei, so ist häufig zu lesen, die ‚kulturbildende‘ und ‚staatsbildende Religion‘ in Russland. Daraus folge, dass ein Unterricht in den Grundlagen der Orthodoxie unverzichtbar sei, um die russische Kultur kennen zu lernen und um sich mit ihr und dem russischen Staat zu identifizieren.

Interessant ist nun in diesem Kontext die diskurspolitische Strategie der Russischen Orthodoxen Kirche, ¹³ die offensichtlich großen Erfolg hat: Im Zuge von dezidiert theologischen Argumentationen definiert die Kirche, unter anderem in ihrer viel beachteten Sozialdoktrin des Jahres 2000, ¹⁴ Kultur in einem spezifisch orthodoxen Sinn: Kultur wird etymologisch von *cultus* abgeleitet und damit argumentiert, dass Kultur immer religiöse Wurzeln habe. ¹⁵ Diese theologische Argumentation wird dann in vielen Fällen auch außerhalb der Kirche akzeptiert, was der Kirche eine Einflussnahme ermöglicht, die in dieser Form sonst nicht möglich wäre. Denn Kirche wird so zu einem notwendigen Faktor bei der kultu-

rellen Selbstvergewisserung der russischen Gesellschaft.

Die Sozialdoktrin betont, dass die Kirche der Kultur grundsätzlich positiv gegenüberstehe:

»Die Kirche hat vieles, was die Menschheit in den Bereichen der Kunst und Kultur hervorgebracht hat, übernommen, nachdem sie die Früchte der schöpferischen Arbeit im Feuerofen der religiösen Erfahrung geläutert und von den der Seele abträglichen Elementen gereinigt hat, um sie so den Menschen zu geben. Sie gibt verschiedenen Teilbereichen der Kultur ihren Segen und fördert nach Kräften ihre Entfaltung.«

Dieses Zitat zeigt allerdings auch, dass die Russische Orthodoxe Kirche eine Autonomie von Kunst, Literatur u.ä. als gesellschaftliche Teilbereiche *neben* der institutionalisierten Religion nicht anerkennt. Vielmehr wird betont, dass »die menschliche Kreativität dank der Aufnahme in den Schoß der Kirche zu ihren ursprünglichen Wurzeln« zurückfinde und die Kirche

»die Kultur darin [unterstützt], über die Grenzen der rein irdischen Angelegenheiten hinauszugehen: indem sie ihr den Weg der Läuterung des Herzens sowie der Vereinigung mit dem Schöpfer erschließt, öffnet sie sie für ein Zusammenwirken mit Gott.« ¹⁶

Alleine, also außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, sei der Kulturschaffende nicht in der Lage, die wahre göttliche Eingebung von der ekstatischen ‚Eingebung‘, hinter welcher sich oft finstere Kräfte von zerstörerischen Ausmaßen verbergen würden, zu unterscheiden. Der engen Bindung von Kultur und Kult entsprechend wird diejenige Kultur, die sich »Gott widersetzt, einen antireligiösen oder inhumanen Charakter annimmt«, als »Anti-Kultur« bezeichnet, der sich die Kirche entgegenstelle. ¹⁷

Wird eine solche kirchliche Qualifizierung und Definition von Kultur vorgenommen, so bedeutet das, dass ein kulturologischer Unterricht in den Augen derer, die sich mit der Orthodoxie identifizieren und deren Definition der Wirklichkeit akzeptieren, zwangsläufig zu einem Unterricht wird, in dem den Kindern und Jugendlichen beigebracht werden soll, zwischen »Kultur« und »Anti-Kultur« im obigen Sinne zu unterscheiden. Orthodoxe ‚Kulturologie‘ wird dann auf eine normative Basis gestellt, die von der Kirche vorgegeben wird. So argumentierte beispielsweise

Ierodiakon Kiprian (Jašcenko) in einem Vortrag bei den Zehnten »Weihnachtsvorlesungen« (*Roždestvenskie Čtenija*):

»Die wichtigste Idee hier besteht darin, dass alles, was vom Menschen gemeinsam mit Gott geschaffen wurde, was danach strebt, das Ebenbild Gottes im Menschen zu wecken, *kul'turnym* [kulturell, aber auch: kultiviert, zivilisiert] ist. Aber alles, was im Menschen tierische Begierden entwickelt, das Gewissen betäubt, üble Laster [*durnye poroki*] entwickelt, das ist beskul'turno [kulturlos, unzivilisiert], gottlos.«¹⁸

Von solch einer Definition ausgehend ergibt sich dann als Aufgabe eines orthodox-kulturologischen Kurses: »Die Weckung der Tugendhaftigkeit [*dobrodetelej*], die Ausrottung [*iskorenenie*] der Laster«. Als pädagogische Ziele benennt Kiprian:

»Als erstes – die Bildung eines moralischen Bürgers und Patrioten des Vaterlandes. Als zweites – die Bildung eines tugendhaften Werktätigen und Familienmenschen. Als drittes – die Bildung einer kultivierten schöpferischen Persönlichkeit, die nach der Rettung ihrer Seele strebt, geschützt ist vor geistigen Surrogaten und Unterschiebungen und sich ehrfürchtig verhält gegenüber der von Gott geschaffenen Welt und Natur.«¹⁹

Der deutlich konfessionelle Charakter, den das Fach »Grundlagen orthodoxer Kultur« damit bekommt, steht in einem deutlichen Widerspruch zur immer wieder wiederholten Beteuerung, das Fach sei verfassungskonform, da es sich ja um einen kulturologischen Unterricht handle und nicht um einen konfessionellen. Diese Argumentation erscheint umso fraglicher, wenn vom Fach eine erzieherische Wirkung erwartet wird in dem Sinne, dass die Schülerinnen und Schüler zur Zustimmung zu orthodoxen Inhalten geführt werden. Besonders deutlich wird dies in einem Artikel von Natal'ja Letaeva, der hier als ein Beispiel von vielen zitiert wird:

»Es ist völlig offensichtlich, dass unsere Rettung darin liegt, dass wir unsere Wurzeln wiederfinden, von denen allein die Möglichkeit zu weiterem Wachstum kommt, und in der Wiedergeburt derjenigen geistig-geistlichen Grundlagen, auf denen viele Jahrhunderte lang die Kultur unseres Landes aufgebaut wurde. Die Einführung des neuen Faches ‚Grundlagen orthodoxer Kultur‘ in der weltli-

chen Schule und die Vorbereitungskurse für Lehrer zum Unterricht dieses Faches wurden eines der Kettenglieder zur Sicherstellung der geistig-geistlichen Sicherheit des russischen Volkes. Die Schule bleibt leider bis heute in ihrem Kern weltlich, steht auf einer atheistischen Weltanschauung, die alles in allem Russland zerstört hat, seine Traditionen vernichtet, seine Grundpfeiler, Moral und Selbstständigkeit.«

Darüber hinaus erhofft Letaeva eine Bekehrung zur orthodoxen Religion:

»Vielleicht kann das Kind, das aus der Schule zurückkommt, in der dieses Fach gelehrt wird, seinen verwirrten Eltern helfen, den wahren Weg zu finden.«²⁰

Schaut man auf die *Unterrichtsmaterialien* für »Grundlagen orthodoxer Kultur«, so fällt zunächst auf, dass diese von Personen erstellt werden, die sich selbst als orthodox verstehen, teils von Priestern.²¹ Die Auswahl und Darstellung der Inhalte zeigt deutlich, dass die Verfasser der Lehrwerke einen orthodoxen Standpunkt einnehmen. Teilweise wird dies in den einleitenden Sätzen der Schulbücher benannt. So schreibt der Priester Sergij Korotkich zu Beginn des zweiten Bandes seines Schulbuchs »Welt Gottes. Grundlagen der orthodoxen Kultur und Moral«: Die Kinder sollen »zusammen mit den Wahrheiten des Christentums sich selbst [öffnen], ihre natürliche Fähigkeit christlich zu denken, die Welt christlich zu sehen«, und fährt fort: »Unsere Aufgabe besteht darin, dem Guten und Ewigen zu erlauben in Erscheinung zu treten, dem natürlichen Bild in den kindlichen Seelen, den Kindern zu zeigen, dass es nicht nur gut ist, sondern auch äußerst notwendig im Leben des Menschen, diese Gewissheit zu festigen auf der bewussten Ebene, ihnen ein Gegengift gegen die in der Gesellschaft verbreiteten Laster zu geben.«²²

Wird hier von den Kindern aus argumentiert, so wird diese Argumentation an anderer Stelle ergänzt durch eine Begründung von der Gesellschaft her. Denn, so Korotkich, nur wenn die einzelnen Glieder der Gesellschaft wie diese als Ganze auf dem Christentum basierten, sei eine ‚gesunde‘ Entwicklung möglich.²³ In diesem Sinne schlägt der Verfasser vor, im einleitenden Gespräch mit den Schülerinnen und Schülern bei Einführung des Faches zu formulieren: »Auch heute gibt es in Russland nicht wenige Christen. Sie sind bestrebt, dem guten Beispiel ihrer Großväter und Urgroßväter, ihrer Großmütter und

Urgroßmütter – der Christen – zu folgen.« Weiter heißt es dann appellativ: »Auch wir wollen ihrem guten Beispiel folgen und anfangen uns anzueignen, wie die Christen in der Welt leben, wie sie sich zu verhalten versuchen, was sie als gut ansehen und was als böse.«²⁴

Es sei an dieser Stelle daran erinnert, dass in der Diskussion um »Grundlagen orthodoxer Kultur« immer wieder betont wird, es handele sich dabei nicht um konfessionellen Religionsunterricht, sondern um ein ‚kulturologisch‘ orientiertes Fach für alle Schülerinnen und Schüler, ungeachtet ihrer religiösen oder weltanschaulichen Bindungen.

Zur orthodoxen Darstellung der Inhalte gehört, dass religiöse und theologische Sätze als Tatsachenbehauptungen im historischen oder naturwissenschaftlichen Sinne dargeboten werden. In dem Buch »Grundlagen orthodoxer Kultur« von Alla Borodina etwa heißt es, um nur zwei Beispiele unter vielen zu zitieren: »Christus war nicht nur ein Prediger, sondern er war das Urbild eines anderen Seins: eines göttlichen und menschlichen, des Seins eines Menschen in der aktiven Liebe zum Nächsten und im Dienst an diesem. [...] Er heilte Krankheiten, erweckte Tote, tröstete, lehrte, nahm Leiden und Tod auf sich für die Sünden der Menschheit – und er erstand auf.«²⁵

An anderer Stelle wird entsprechend die in der Bibel überlieferte Urgeschichte in Form eines Berichts nacherzählt: »Der Sündenfall Adams und Evas hatte für das Leben der Menschen schreckliche Folgen.«²⁶ Und später: »Nach der Sintflut begann sich die Zahl der Menschen wieder zu erhöhen, und unter ihnen traten erneut gottlose Personen in Erscheinung.«²⁷ Die Fragen zum Kapitel über die Sintflut, die im Schulbuch dann gestellt werden, lauten beispielsweise: »Wo landete die Arche, als das Wasser abfloss? Welches ist das weitere Schicksal der Arche?«²⁸ Dabei bezieht sich die zweite Frage auf einige Absätze, die noch einmal die Problematik der Darstellung in den untersuchten Lehrbüchern verdeutlichen kann. Denn indem der Nacherzählung der biblischen Geschichte ein Bericht über die (angebliche) Entdeckung der Arche Noah auf dem Ararat im Jahre 1955 durch Fernand Navarra folgt und diese als gesicherte Tatsache referiert wird,²⁹ verstärkt sich der Eindruck bei den Schülerinnen und Schülern, die Bibel sei als unfehlbarer Bericht über historische Fakten zu lesen. Eine Benennung der orthodoxen Position, von der aus hier unterrichtet wird, unterbleibt; eine Reflexion, dass hier ein

religiöser Weltzugang in Spannung stehen kann zu historischen oder anderen Weltzugängen, wird nicht unternommen oder vorbereitet.

Als Argument für einen Unterricht, der von orthodoxen Wertungen und einer dezidiert christlichen (d.h. orthodoxen) Lesart der Bibel ausgeht, führt Andrej Kuraev an: »Das Wissen davon, wie Christen die Bibel lesen, was sie in ihr sehen, belästigt niemanden: weder einen Moslem, noch einen Juden. Denn es ist ja die christliche Lesart der Bibel, die der europäischen und der russischen Kultur zugrunde liegt, und nicht die muslimische oder die theosophische.«³⁰ Dies ist zunächst einmal unstrittig. Problematisch wird es allerdings, wenn diese »christliche Lesart« durch die schulische Behandlung in der dargestellten Form auch nichtorthodoxen Schülerinnen und Schülern als ‚Wahrheit‘ präsentiert wird, also als allgemein anerkannte zutreffende Fakten.

Dies gilt zumal im Blick auf Inhalte, bei denen es um andere Religionen und Konfessionen geht – im übrigen Religionen und Konfessionen, deren Angehörige möglicherweise am Unterricht teilnehmen. Das Lehrbuch von Alla Borodina ist insofern problematisch, als es selbstverständlich orthodoxe Wertungen übernimmt und beispielsweise im Blick auf den Monophysitismus des 5. Jahrhunderts selbstverständlich von einer »Irrlehre« spricht, im Blick auf die Trennung von Ost- und Westkirche von einer »Abspaltung der katholischen Kirche«.³¹ Dahinter steht ein Bild von der Kirchengeschichte, demzufolge Spaltungen grundsätzlich ein Abfall von der wahren (orthodoxen) Lehre sind. Über das Ostchristentum heißt es in diesem Sinne: »Die östliche (**Byzantinische, Griechische**) Kirche folgt weiter streng der ersten, frühchristlichen, von den heiligen Aposteln stammenden Tradition und stellte für sich beständig die Bedeutung ‚Orthodoxie‘ sicher.« Weiter führt Borodina aus: »Die Orthodoxie (Orthodoxe Kirche), das ist die Eine Heilige, Katholische und Apostolische Kirche und der orthodoxe Glaube, der seinen Anfang in der Zeit der Apostel nimmt, die Konzilsregeln bewahrt und streng erfüllt.«³² Alle anderen Konfessionen sind demnach häretisch und/ oder schismatisch.

Besondere Kritik hat Borodina wegen einiger Aussagen über die jüdische Bevölkerung zur Zeit Jesu auf sich gezogen. Sie schreibt nämlich über die Rolle ‚der‘ Juden bei der Verurteilung Jesu:

»Aber die Juden gaben keine Ruhe und fuhren fort, auf der Bestrafung Christi zu beharren. Sie überredeten das Volk, dass es die Kreuzi-

gung Christi fordern solle. Und dieselben Leute, die einige Tage zuvor zu Christus ‚Hosanna‘ gerufen hatten, riefen jetzt: ‚Kreuzige Ihn!‘ Grund dafür war, dass dieses Volk an das Irdische dachte: an seine Unabhängigkeit, die Macht über andere Völker und an irdisches Wohlergehen, deshalb war ihm die Idee eines ewigen Lebens durch die Rettung von Sünden, Leiden und Bösem unverständlich.³³

Abgesehen davon, dass eine solche pauschale Charakterisierung eines Volkes immer problematisch ist, stimmt es historisch nicht, dass es ‚dem jüdischen Volk‘ um die Herrschaft über andere Völker ging – den jüdischen Unabhängigkeitskämpfern ging es um die Freiheit von der römischen Besatzung, aber doch keinesfalls um die Eroberung des Römischen Reiches! Formulierungen wie die von Borodina gewählt sind, da sie auf antijüdische und antisemitische Klischee anspielen, dazu angetan, derartige Stereotype zu wecken und zu festigen: Wenn ‚die‘ Juden als dem Irdischen und Materiellen verhaftet dargestellt werden, spielt sie auf Bilder von jüdischen Großkapitalisten einerseits, jüdischen atheistischen Kommunisten andererseits an, die Vorstellung einer nach der Weltherrschaft greifenden jüdischen bzw. jüdisch-freimaurerischen Verschwörung, die im gegenwärtigen Russland weit verbreitet ist, wird durch Ausdrücke wie »Macht über andere Völker« bedient.

Somit lässt sich als Zwischenfazit formulieren, dass die untersuchten Schulbücher sich insofern eine orthodoxe Erziehung auf die Fahnen geschrieben haben, als eine orthodoxe Weltsicht und eine damit verbundene, als orthodox verstandene Moral internalisiert werden sollen. In der Diskussion um »Grundlagen orthodoxer Kultur« wird zuweilen die Ansicht vertreten, dass Unterricht, in dem es um Religion geht, solange ‚weltlich‘ sei, wie er keine Rituale beinhalte. Dass diese Sichtweise problematisch ist, zeigen die gerade vorgestellten Beispiele.

Zur Beachtung der Religionsfreiheit von Schülerinnen und Schülern in Russland

Da »Grundlagen orthodoxer Kultur« also, anders als von seinen Befürwortern behauptet wird, kein nichtkonfessionelles Schulfach ist, erscheint seine Einführung als Pflichtfach für alle Schülerinnen und Schüler als höchst problematisch. Dies sieht auch das russländische Bildungsministerium so. Dennoch gibt es Regionen und Schulen, in denen »Grundlagen orthodoxer Kultur« als Pflichtfach

unterrichtet wird. Meines Erachtens ist dies eine klare Verletzung der negativen Religionsfreiheit zumindest der nichtorthodoxen Schülerinnen und Schüler. Allerdings machen Kirchenvertreter darauf aufmerksam, dass es eine Einschränkung der positiven Religionsfreiheit darstellt, wenn orthodoxe Schüler nicht die Möglichkeit haben, in der Schule religiösen Unterricht zu bekommen. Aus bundesdeutscher Sicht, vor dem Hintergrund des Art. 7 GG, leuchtet auch diese Sichtweise unmittelbar ein.

Meiner Meinung nach könnte durch eine Orientierung an der gesetzlichen Regelung in Deutschland sowohl die positive, als auch die negative Religionsfreiheit von Schülerinnen und Schülern unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen problemlos garantiert werden. Praktisch würde das bedeuten, dass orthodoxer Religionsunterricht (vermutlich nahezu flächendeckend) angeboten würde, zusätzlich je nach regionalem Bedarf islamischer, jüdischer, oder anderer. Für diejenigen Schüler, die keiner Religionsgemeinschaft angehören oder einer Religionsgemeinschaft, die zu klein ist, um eigenen Unterricht anzubieten, müsste dann ein nichtkonfessioneller ethischer Unterricht mit religionskundlichen Bestandteilen bereitgestellt werden. Ein ähnlicher Weg wie der hier dargestellte wird übrigens auch im orthodox geprägten Rumänien beschritten. Hier können Angehörige kleiner Religionsgemeinschaften Unterricht in den Räumen ihrer Gemeinde erhalten, die erteilte Note erscheint aber, wie bei einem ordentlichen Lehrfach, im Schulzeugnis.³⁴

Gegenwärtig wird entsprechendes in Russland nicht ernsthaft diskutiert, soweit mir bekannt ist.³⁵ Zu fragen wäre auch, ob eine Regelung, die an die deutsche oder rumänische angelehnt ist, Konsens finden könnte. M.E. wäre dies durchaus möglich: Die orthodoxe Kirchenleitung tritt offiziell ja für »Grundlagen orthodoxer Kultur« als Schulfach auf *freiwilliger* Basis an, die Kirche könnte durch eine Regelung in Anlehnung an das deutsche Modell also nur gewinnen. Vertreter kleinerer Religionsgemeinschaften scheinen mit ihren Plädoyers für religionskundlichen Unterricht (z.B. als Fach »Religionsgeschichte«) vor allem auf die eigene Befürchtung zu reagieren, dass faktisch als Pflichtfach gelehrt »Grundlagen orthodoxer Kultur« die negative Religionsfreiheit religiöser Minderheiten verletzen würde.³⁶ Eine klare Regelung mit verschiedenen konfessionellen Angeboten und einer garantierten Abmeldemöglichkeit könnte hier Ängste nehmen und Befürchtungen entgegenarbeiten. Wäre ein solcher

Unterricht, ähnlich der Regelung in Deutschland nach Art. 7 GG, ein staatlich verantworteter Unterricht (wenn auch »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften«), so wäre er in Russland möglicherweise auch politisch mehrheitsfähig – ob er der momentanen Verfassung entsprechen würde, müssten Juristen entscheiden (die sich in diesem Punkt meines Wissens nach nicht einig sind).

Der organisatorische Aufwand sowohl in den staatlichen Verwaltungen auf den verschiedenen Ebenen, als auch in den Schulen und Institutionen der Lehreraus- und -fortbildung wäre sicherlich in der Einführungsphase nicht zu unterschätzen. Er könnte aber lohnend sein, ergäbe sich daraus doch möglicherweise eine Lösung in einem lange anhaltenden politisch-gesellschaftlichen Streit um die bislang offenen Frage, wie Religionsfreiheit als negative und positive in Russlands Schulen garantiert werden könnte. Darüber hinaus sei auf den möglichen Beitrag zu einer Entwicklung der Zivilgesellschaft hingewiesen. Mit den Worten des Berliner Theologe Rolf Schieder:

»Einem weltanschaulich neutralen Staat ist es verwehrt, religiöse Erziehungsaufgaben zu übernehmen. Gerade weil er die Religionsfreiheit schützen will, darf er den gesellschaftlichen Konsens nicht verordnen. Wenn der Staat die zivilreligiöse Konsensbildung nicht in die eigenen Hände nehmen soll, dann müssen sich aber die gesellschaftlichen Gruppen, allen voran diejenigen, die über ausreichend Religionskompetenz verfügen, an der Formulierung und Tradierung der religiösen Dimension der politischen Kultur beteiligen.«³⁷

Zugleich ergäbe sich damit eine Rückwirkung auf die Religionsgemeinschaften: Als zivilgesellschaftliche Gruppen, die sich für das Gemeinwohl einbringen, werden bzw. bleiben sie gesellschaftlich integriert und am öffentlichen Diskurs beteiligt. »Eine freiheitliche Zivilreligion kann es nur im Plural geben. Christen, Juden, Muslime, Humanisten, Atheisten werden je eigene Versionen des gesellschaftlichen Universalkonsenses formulieren. Auch hier gilt: Vielfalt ist Reichtum, Akzeptanz von Differenz integriert.«³⁸ In dieser Perspektive könnte die Einrichtung von konfessionellem Religionsunterricht nach deutschem Vorbild dazu beitragen, die Bildung von ‚Parallelgesellschaften‘ zu verhindern und gesellschaftliche Verständigung zu fördern. Rolf Schieder spricht in diesem Sinne von der »Zivilisierung der Religion durch Bildung«.³⁹

Allerdings setzt das voraus, dass die beteiligten Religionsgemeinschaften in diesem Prozess bestimmte Spielregeln beachten: So müssten sie daran mitwirken, Religionsunterricht als schulischen *Unterricht* zu konzipieren, unter Beachtung der institutionellen Eigenlogiken von Schule im Unterschied zum »Lernort Gemeinde«. Der Unterricht müsste auf die Vermittlung von Kenntnissen ausgerichtet sein sowie auf die Ziele von Identitäts- und Wertebildung und auf den Erwerb interreligiöser Kompetenzen (im weitesten Sinne). Entsprechend wäre das vorrangige Unterrichtsziel, die Schülerinnen und Schüler zu befähigen zur bewussten Wahrnehmung ihrer verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal zurückkommen auf die vorgestellten Beispiele aus russischen Schulbüchern. Im Rahmen von konfessionellem Religionsunterricht mit Abmeldemöglichkeit wäre es m.E. durchaus zulässig, partikulare (hier also orthodoxe) Sichtweisen darzustellen, die gesamtgesellschaftlich keineswegs unumstritten sind. Auch an einen konfessionellen Unterricht im hier vorgestellten Sinne aber wäre die Forderung zu richten, dass den Schülerinnen und Schülern jeweils Möglichkeiten zur Distanzierung von den behandelten Inhalten und Sichtweisen oder sogar zum Widerspruch gegeben werden. Dies kann geschehen durch die klare Benennung der Perspektive, die jeweils eingenommen wird, und der Thematisierung der Tatsache, dass religiöse Fragen immer aus bestimmten Perspektiven behandelt werden. Auch wenn ein konfessioneller Religionsunterricht deutlich Position bezieht (und beziehen soll), beinhaltet das, dass in ihm andere Sichtweisen sachgerecht dargestellt und bearbeitet werden müssen, und zwar auch Sichtweisen, die innerhalb der jeweiligen Bezugskonfession des Religionsunterrichts Minderheitenpositionen sind.

Mir stellt sich allerdings die Frage, inwieweit das von mir favorisierte Konzept nicht ein typisch protestantisches ist in der Art, wie Individualität und Kritikfähigkeit gegenüber Tradition und kirchlicher Organisation in den Vordergrund gestellt werden. Diese Frage kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Eine Beantwortung würde u.a. eine genauere Klärung des Bildungsbegriffs in der protestantischen und der orthodoxen Tradition voraussetzen. In der neuzeitlichen westlichen (und vor allem der deutschen) Bildungstradition »stecken Kategorien wie Autonomie u. Mündigkeit, Differenz u. Kritik, Reflexivität u. Spontaneität das Begriffsfeld ab.«⁴⁰ Der orthodoxe Diskurs zum Bildungsverständnis dage-

gen orientiert sich eher, ähnlich dem vormodern-westlichen, an der Vorstellung des Einbildens Gottes in den Menschen bzw. in seine Seele hinein. So bestimmt Athanassios Stogiannidis die Theosis als zentrale Kategorie orthodoxen Bildungsverständnisses und als »Grundpfeiler der orthodoxen Religionspädagogik«.⁴¹ Wie ein Unterricht, der auf die Theosis abzielt, seinen Platz in einer öffentlichen Schule finden und gesellschaftlich begründen kann, ist mir nicht klar.

Dies bedeutet nun aber keinesfalls, dass orthodoxer Religionsunterricht an einer öffentlichen Schule meiner Meinung nach grundsätzlich unmöglich wäre. Gegen eine solche Ansicht spricht ja schon die problemlose Existenz eines orthodoxen Religionsunterrichts in einigen deutschen Bundesländern, z.B. seit 1985 in Nordrhein-Westfalen.⁴² Der entsprechende Lehrplan zeigt, wie ein orthodoxer Religionsunterricht in einer öffentlichen Schule aussehen kann.

Soweit ich die russische Entwicklung überblicken kann, wird in der (religions-)pädagogischen Diskussion bisher aber nur in Einzelfällen die Frage gestellt, wie ein dezidiert *schulischer* Religionsunterricht aussehen könnte,⁴³ der Religion gleichwohl umfassend als *Religion* behandelt und nicht etwa historisch als »Religionsgeschichte« verkürzt – oder den Unterricht gar atheistisch-religionskritisch konzipiert. Die starke Polarisierung der öffentlichen Meinung – auf der einen Seite kirchliche Vertreter, die den Religionsunterricht zur (Re-) Missionierung nutzen wollen, auf der anderen Seite antiklerikale Kräfte, die Religion für historisch überholt und deshalb nicht legitim halten – diese Polarisierung verhindert m.E. aber gerade, dass Wege gefunden werden, Religionsfreiheit in der Schule zu garantieren.

Anmerkungen:

¹ Hier zitiert nach Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung Band 397, Bonn 42004, S.360. Mit ähnlichen Formulierungen wird dieses Recht auch garantiert im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, Art. 13 Abs. 3 oder im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte (beide vom 19. Dezember 1966). A.a.O., S.64 bzw. S.75.

² Dem positiven Recht auf Freiheit zur Religionsausübung, zum religiösen Bekenntnis und auch zur religiösen Bildung wird dadurch Rechnung getragen, dass schulisch Freiräume geschaffen wurden, um den Schülerinnen und Schülern den Besuch von gemeindlichen Katechese-Kursen zu ermöglichen.

³ Bzw. sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben, wenn sie schon religionsmündig sind.

⁴ Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1994, S.11f.

⁵ So a.a.O., S.26.

⁶ Vgl. die Liste von Artikeln in <http://www.religare.ru/subject318.htm>.

⁷ Vgl. zum Folgenden ausführlicher und mit Belegen Willems, Joachim: Religiöse Bildung in Russlands Schulen. Orthodoxie, nationale Identität und die Positionalität des Faches »Grundlagen orthodoxer Kultur« (OPK). Münster 2006, S.73-77.

⁸ Vgl. Konygina, Natal'ja: Azbuka ducha. Gde i kak prepodajut osnovy religii. In: Rossijskaja Gazeta, 21.9.2006, hier zitiert nach: <http://www.rg.ru/2006/09/21/azbuka.html>.

⁹ Vgl. V ministerstve obrazovanija RF prizyvajut ne otoždestvľjat „Osnovy pravoslavnoj kul'tury“ s Zakonom Bož' im. Interfax-Meldung vom 14.09.2006, in: <http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=13933>.

¹⁰ Vgl. den Untertitel von Scherrer, Jutta: Kulturologie. Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen 2003.

¹¹ A.a.O., S.14f.

¹² A.a.O., S.15f.

¹³ Vgl. Willems: The Religio-Political Strategies of the Russian Orthodox Church as a ‚Politics of Discourse‘. In: Religion, State & Society, Vol. 34, No. 3, September 2006, S.287-298.

¹⁴ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar herausgegeben von Josef Thesing und Rudolf Uertz. Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin 2001.

¹⁵ A.a.O., S.115.

¹⁶ A.a.O., S.116.

¹⁷ A.a.O., S.117.

¹⁸ Ierodiakon Kiprian (Jaščenko): Sovremennoe sostojanie kursa »Osnovy pravoslavnoj kul'tury«. In: Sibirskaia Pravoslavnaia Gazeta, (Datum unbekannt).

¹⁹ Ebd.

²⁰ Letaeva, Natal'ja: Vozvraščenie k tradicijam. In: Novye Rubeži, 11. Juni 2003.

²¹ Mir ist kein Beispiel eines Schulbuchs für dieses Fach bekannt, auf das dies nicht zutreffen würde.

²² Korotkich, Sergij: Mir božij. Osnovy pravoslavnoj kul'tury i nnavstvennosti. Materialy dlja škol'nych urokov. Čast' II. Moskau 2003, S.4.

²³ »Nach unserer tiefen Überzeugung, die sich auf der jahrhundertelangen Erfahrung des russischen Volkes und anderer Völker gründet, ist nur eine richtige christliche Erziehung fähig, jeden einzelnen Menschen und die menschliche Gesellschaft im Ganzen geistig-geistlich, moralisch, psychologisch und physisch zu verteidigen gegen die geistig/geistlich-moralische Zersetzung und physische Degradierung, die in der letzten Zeit so offen und aggressiv uns alle und unsere Kinder bedroht.« A.a.O., S.5.

²⁴ Korotkich, Sergij: Mir božij. Osnovy pravoslavnoj kul'tury i nnavstvennosti. Materialy dlja škol'nych urokov. Čast' I. Moskau 2003, S.7.

²⁵ Borodina Alla: Osnovy pravoslavnoj kul'tury. Ucebnoe posobie dlja osnovnoj i staršej stupenej obščeeobrazovatel'nych škol, liceev, gimnazij. Moskau 22003 (1. Auflage 2002), S.37.

²⁶ A.a.O., S.87.

²⁷ A.a.O., S.94.

²⁸ Borodina: *Osnovy pravoslavnoj kul'tury*, a.a.O., S.98.

²⁹ A.a.O., S.93.

³⁰ Kuraev, Andrej: *Škol'noe bogoslovie. Vzroslym o detskoj vere. Rostov-na-Donu 52002*, S.8.

³¹ Borodina: *Osnovy pravoslavnoj kul'tury*, a.a.O., S.34 bzw. S.36.

³² A.a.O., S.26.

³³ A.a.O., S.131. Auf diese Stelle beziehen sich die Fragen: »Warum kreuzigten die Juden Christus? Was hinderte sie daran, den geistig-geistlichen Sinn der Lehre vom Himmelreich zu verstehen?« A.a.O., S.134.

³⁴ Vgl. Häusler, Ulrike/ Willems, Joachim: *Evangelischer Religionsunterricht in Siebenbürgen. Beobachtungen zu deutschsprachigem Religionsunterricht in der Diaspora*. In: *Theo-Web 2/ 2006*, S.265-279, hier S.268.

³⁵ In einem Artikel erscheint die Idee von konfessionellem Religionsunterricht für verschiedene Religionen sogar als so absurd, dass darüber gar nicht diskutiert werden muss. Vgl. Andrianova, Irina: *Škola + Cerkov = ?* (22.09.2006), in: <http://www.religare.ru/print32818.htm>.

³⁶ So wird der Rektor der Moskauer Islamischen Universität, Marat Murtazin, mit den Worten zitiert: »Wir sind nicht gegen ‚Grundlagen orthodoxer Kultur‘ als freiwilliges Fach, auf freiwilliger Grundlage, mit Einverständnis der Eltern. Wir bereiten auch ein Lehrbuch vor für Grundlagen islamischer Kultur. Aber wir sind gegen die Einführung dieses Faches in staatlichen kommunalen Schulen als Pflichtfach. Das führt vor allem zu einer Verletzung

der Rechte der muslimischen Kinder.« Rabbi Zinovij Kogan, Vorsitzender des Kongresses jüdischer religiöser Gemeinden und Organisationen Russlands sprach sich in diesem Sinne, für religiöse Bildung in der ‚weltlichen‘ Schule aus. Krug, Pavel: *Vojna ucebnikov*. In: *Nezavisimaja Gazeta - Religii*, 4.10.2006, hier zitiert nach <http://religion.ng.ru/printed/2818>.

³⁷ Schieder, Rolf: *Die Zivilisierung der Religion durch Bildung als Programm und Problem des Protestantismus*. In: Schweitzer, Friedrich (Hg.): *Der Bildungsauftrag des Protestantismus*. Gütersloh 2001, S.36-53, hier S.41f.

³⁸ A.a.O., S. 42.

³⁹ So im Titel des hier zitierten Aufsatzes.

⁴⁰ Pongratz, Ludwig: *Art. Bildung*, in: *LexRP I*, Sp.192-198, hier Sp.193.

⁴¹ Vgl. dazu Stogiannidis, Athanassios: *Leben und Denken. Bildungstheorien zwischen Theosis und Rechtfertigung*. Münster u.a. 2003, S. 46.

⁴² Vgl. Kultusministerium des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.): *Richtlinien und Lehrpläne für die Grundschule in Nordrhein-Westfalen. Griechisch-orthodoxe Religionslehre*. Frechen 1994, S. 5.

⁴³ Orientieren könnte sich die russische Religionspädagogik z.B. an der Art, wie die Lernorte Schule und Gemeinde unterschieden werden von Tarasar, Constance J.: *Orthodox Theology and Religious Education*. In: Miller, Randolph Crump (Hg.): *Theologies of Religious Education*. Birmingham/ Alabama 1995, S. 83 -120.



Die russische geistige und pädagogische Tradition als Ressource der Modernisierung des schulischen Religionsunterrichts in Europa

Von Dr. Fedor N. Kozyrev

Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzter Faktor in Europa, Ev. Akademie zu Berlin, 10. – 12. 11.2006. Übersetzung aus dem Russischen von Anna Briskina-Müller

Der Titel des Vortrages kann Anstoß erregen. Erstens, weil kaum jemand heute auf die Idee kommt, Russland als Quelle innovativer Bewegungen und Ideen zu betrachten. Es ist üblicher, in Russland ein Hindernis für den Fortschritt zu sehen. Nicht selten wird diese Russland zugeschriebene Eigenschaft sogar positiv betrachtet, denn in der Trägheit liegt ein ganz pragmatischer Wert. Jeder träge Körper lässt sich als ein Stabilisator der Bewegung, als Bremse oder Schranke nutzen.

In Russland hat sich mittlerweile eine eigenartige historiosophische ultrakonservative Lehre entfaltet von dem, der »das Geheimnis der Bosheit«

»noch aufhält« (2 Thess 2,7). Der Sinn dieser Lehre besteht darin, dass derjenige, der das Ende der Welt *aufhält*, von dem der Apostel spricht, die russische Zivilisation ist, und dass ihre historische Berufung genau darin besteht¹. Ich bin kein Anhänger dieser Lehre. Im Gegenteil sehe ich in der Geschichte der russischen geistigen Kultur zahlreiche Anzeichen und Beispiele eines mutigen, fortschrittlichen Denkens, die von ihrer Fähigkeit zeugen, sich neue Wege zu bahnen, die für die gesamte Menschheit bedeutsam sind, und dies nicht nur auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und Technik, sondern auch auf dem Gebiet der Religion, Philosophie, Gesellschaftskunde, der Politik und Bildung.

Das zweite, was alle bemerkt haben werden, ist die Tatsache, dass ich bevorzugt habe, nicht von der orthodoxen Spiritualität zu sprechen, wie man mir vorgeschlagen hat, sondern von der russischen Spiritualität. Dies liegt nicht nur daran, dass ich die griechische, rumänische oder

georgische Spiritualität viel zu wenig kenne, um über die Orthodoxie als solche zu beurteilen. Wichtiger ist etwas anderes. Ich meine, dass es ein Fehler wäre, wenn man die Eigenart Russlands erklären will, das geistige Phänomen der *Russischkeit* [russkost'] zu unterschätzen oder sogar bewusst zu ignorieren, wie auch all die mit ihm verbundenen Konzepte wie etwa »russische Idee«, »russischer Weg«, »russische Zivilisation«. Ein theologischer Diskurs setzt natürlich den Vorrang des konfessionellen Elements vor dem ethnisch-nationalen voraus. Wenn es um solch umfassende Themen geht wie die Spiritualität, darf man sich jedoch nicht an einen vorgegebenen Rahmen halten. Die Freiheit in der Wahl einer optimalen Sichtweise ist notwendig, so dass ich es für methodologisch richtig halte, bei der Erläuterung des geistigen Lebens Russlands die ethnische und kulturelle Gesamtheit als das wichtigste Element der russischen orthodoxen Identität zu akzentuieren. Es kann wohl sein, dass die *Russischkeit* im Laufe der Entstehung und Entwicklung der nationalen Identität von der Orthodoxie abgeleitet wurde.

Es kann wohl sein, dass die Orthodoxie selbst dazu beiträgt, dass sich das Ethnisch-Nationale und Konfessionelle im Osten in einen engeren und wundersameren Knoten verflechten, als dies in der westchristlichen Welt der Fall war. Der hervorragende Vortrag von Prof. Anastasios Kallis hat mich davon fast überzeugt. Es sieht so aus, dass das für die Griechen und Russen Gemeinsame gerade in dem besteht, was sie für ihre einzigartige nationale Besonderheit halten. Wie dem auch sei, sollte man die »russischen Idee« schon deswegen für kein Produkt einer marginalen Schicht der russischen Gesellschaft halten, um der historischen Wahrheit gerecht zu werden. Denn das wichtigste Argument dafür, dass die »russische Frage« von besonderer Wichtigkeit ist, ist die Tatsache, dass die russische Philosophie auf diese Frage fixiert ist.

Die Hauptfrage der russischen Philosophie ist bekanntlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Russland und Europa. Die Grenze verläuft hier nicht zwischen den Empirikern und Rationalisten, sondern zwischen den Westlern und Slawophilen. Dies bedeutet, dass der Aufruf des Orakels von Delphi »Erkenne Dich selbst!« von der russischen Philosophie anders verstanden wurde als von der europäischen. Während sich die besten Köpfe Europas mit der Suche nach den letzten Gründen des Wissens und Seins beschäftigt haben, haben sich die russischen Köpfe eigentlich mit dem Gleichen beschäftigt, aber mit

einem wichtigen Unterschied. Als das gnoseologische und existentielle Subjekt trat in diesem Fall nicht das Individuum hervor, sondern Russland. Die Frage stellte sich nicht »ob ich als ein von der erkennbaren Wirklichkeit separates und zu dieser Wirklichkeit nicht reduzierbares Wesen existiere«, sondern »ob Russland als ein von der europäischen Zivilisation separates und zu dieser nicht reduzierbares Wesen existiert«. Dies ist die berühmte »verdammte Frage«, an der kein einziger bedeutender russischer Denker und Schriftsteller vorbeigehen konnte. Das Problem besteht darin, dass diese Frage nicht irgendwelche, sondern gerade die besten Köpfe Russlands beschäftigte. In dieser Hinsicht ist selbst die traditionelle Gegenüberstellung von Westlern und Slawophilen nicht ganz korrekt. Dies sind keine vergleichbaren Größen. In Russland gab es einfach keinen einzigen großen und originellen Philosophen, der im gewissen Maße und zu gewisser Zeit nicht Slawophile gewesen wäre. So war es eben. Dadurch unterscheidet sich die russische Kultur in der Tat von der westeuropäischen. Ich habe gehört, dass in Spanien auch eine Tradition existiert, sich Europa gegenüberzustellen. Ich denke jedoch, dass die Überlegungen über eigene nationale Eigenart selbst dort nicht zu solch einem religiösen Pathos gelangten und das historiosophische Thema nicht solch ein Gewicht in den philosophischen Spekulationen erreicht hat.

Alexander Schmemmann schreibt in seinen Tagebüchern, dass nur das Werk Puschkins in der russischen Kultur wahrhaftig weltbedeutend war, oder vielleicht auch noch das Werk Turgenews. Puschkin sei gerade deswegen »weltbedeutend«, schreibt er weiterhin, weil sein ganzes Werk vor der »*historiosophischen*« *Versuchung und vor dem Fall des russischen Bewusstseins* stattgefunden habe². Dies ist ein sehr treffendes Bild, weil der Sündenfall, wie wir wissen, direkt mit dem verbotenen Wissen und mit der erlangten Fähigkeit verbunden ist, eigene Nacktheit zu sehen. In Russland ist also, schon zu Puschkins Zeiten, ein Mensch erschienen – Petr Jakovlevic Caadaev – der die entsetzliche Nacktheit des russischen Lebens erblickt und seine »Philosophischen Briefe« geschrieben hat, in denen er Russland als eine Lücke in der sittlichen Weltordnung, als ein Land ohne Vergangenheit und Zukunft bezeichnet hat. Damit beginnt eigentlich die Geschichte der russischen Philosophie.

Es gibt auch eine schöne Formulierung von Sartre: »Das Sein des Selbstbewusstseins ist so beschaffen, dass in seinem Sein die Frage nach seinem Sein vorhanden ist. Dieses erweist sich stän-

dig als eine Berufung auf sich selbst, so wie dieses beschaffen sein sollte... Dieses ist das Sein in Gestalt von ‚das zu sein, was es nicht ist, und das nicht zu sein, was es ist...‘«. In diesen Worten über das individuelle Bewusstsein finden wir eine genaue, man könnte sogar sagen, klinische Diagnose des russischen philosophierenden Denkens. Dies ist kein Autismus und keine Introversion, denn es stimmt auch das, was Sartre vom individuellen Selbstbewusstsein weiter unten schreibt: Dieses braucht mit Notwendigkeit einen Anderen, um die Strukturen eigenen Seins vollständig zu begreifen. Solch ein *Anderer* war für Russland natürlich immer Europa. Interesse an Europa, Vergleich mit Europa, Wettbewerb mit Europa sind in Russland das notwendige dialektische Moment jener narzistischen Selbstbewunderung mit suizidaler Schattierung, die die Existenzform des russischen Gedankens bildet.

Die Änderung des Vortragstitels hat mir nicht nur einen geeigneteren Blickwinkel für die Problembeschreibung gegeben, sondern ermöglicht es mir, mich ungestört dem beliebten nationalen Laster hinzugeben und ein wenig von der geheimnisvollen russischen Seele zu reden, bevor ich zu den eigentlichen pädagogischen Fragen übergehe. Im ersten Teil meines Vortrages werde ich versuchen, den Begriff der russischen Spiritualität zu erläutern (was zum Teil schon getan ist). Im zweiten möchte ich Ihnen meine Überlegungen zu den vorrangigen Richtungen der Innovation und Modernisierung des schulischen Religionsunterrichts in der modernen Welt mitteilen. Im dritten werde ich versuchen, die beiden Teile zu verbinden und jenen spezifischen Beitrag darzustellen, den die Beschäftigung mit dem russischen religiösen und pädagogischen Erbe in die Entwicklung der Religionspädagogik mit sich bringen kann.

Die russische Idee verbindet man oft mit der Formel von Moskau als dem dritten Rom, was nicht ganz korrekt ist, obwohl die Übertragung der byzantinischen Staatssymbolik nach Moskau, die Salbung des Zaren, die Gründung des Moskauer Patriarchats und die Entwicklung der Lehre vom dritten Rom durch den Starez Filofej natürlich Teile derselben Geschichte darstellen, die zum Gerüst des russischen nationalen Selbstbewusstseins gehört. Falsch ist die einseitige Auslegung dieser Formel, die darin eine unbedingte Absicht der territorialen Expansion erblickt. Natürlich gab es auch das. Derselbe Dichter, der einen der berühmtesten Sätze über Russland gesagt hat, und zwar »Russland lässt sich mit dem Verstand nicht begreifen«, – F. I. Tjutcev – hat

mitten im Krim-Krieg das Gedicht »Russische Geographie« geschrieben, in dem solche Zeilen vorkommen:

Vom Nil bis an die Neva, von der Elbe bis
China,
Von der Wolga bis zum Euphrat, von Ganges
bis zur Donau...
Dies ist das Russenreich...es wird nie vorüber-
gehn...
Wie es Daniel gesagt hat und der Geist vor-
hergesehn.

In der russischen Spiritualität war das Eroberungsmotiv durch das andere verdünnt und ausbalanciert, ich würde sagen, durch das russische Motiv eines *Nicht-Von-Dieser-Welt-Seins* der Kirche und des Reiches Christi. Moskau als das Herz der Heiligen Rus', des wahren christlichen Reichs, stellt bei solch einer Auslegung der Formel ein Phänomen nicht der historischen, sondern der eschatologischen Wirklichkeit. Seine Heiligkeit als der einzige Grund seines Anspruches auf geistige Überlegenheit³, ist kein vorhandener Zustand, sondern sozusagen die Entelechie der russischen Zivilisation.

Wenn Gogol in seinem ganz und gar slawophilen »Briefwechsel mit Freunden« die russische Idee entwickelt, belegt er seine These von der Heiligen Rus' mit keiner einzigen Berufung auf die Frömmigkeit der Russen. Im Gegenteil fragt er: »Sind wir etwa besser als die anderen Völker? Sind wir etwa durch unser Leben näher an Christus als sie?« und antwortet: »Wir sind nicht besser als wer auch immer, unser Leben ist noch ungesetzter und unordentlicher als das ihrige. ‚Schlechter sind wir als alle anderen‘, das sollen wir über uns immer wieder sagen...«. Es gibt aber im religiösen Leben der Russen eine Eigenschaft: einen besonderen Bezug zum Osterfest, ein empirisches Wissen darüber, wie Ostern zu feiern ist. Gogol denkt an diese Eigenschaft und schließt seine Überlegungen über Russland damit, dass »das Fest der Auferstehung Christi bei uns früher als bei den Anderen gefeiert werden wird«. Und fügt hinzu: »Unerschütterlich sagt mir dies meine Seele; dies ist nicht mein Gedanke, der in meinem Kopf entstanden wäre. Solche Gedanken kann man sich nicht ausdenken.«

Diese Übertragung der russischen Idee in die eschatologische Perspektive, die schon bei Gogol und Caadaev begonnen hat, wird stärker im Laufe der wachsenden Misserfolge im wirklichen Reformieren des russischen Staates. Zum Beginn des 20. Jahrhunderts transformiert sich die Idee

des Dritten Roms fast vollständig in die Idee einer radikalen Verwandlung der Welt. Eine materialistischere und optimistischere Version dieser Idee findet ihre Verwirklichung in einer ganzen Reihe so genannter Projekte der gemeinsamen Tat, von denen die meisten absolut utopisch waren und von denen der Kommunismus am meisten Glück hatte. Die transzendentalistische Version verkörpert sich im Bild der Stadt Kitež, einer im Wasser versunkenen Heiligenstadt. Dieses Bild wird sehr bedeutsam in der russischen Kultur. M. Vološin, den Erzpriester Alexander Men' einmal als den einzigen weisen Menschen von den Dichtern des Silbernen Jahrhunderts bezeichnet hat⁴, betitelte eins seiner wichtigsten Gedichte über Russland »Kitež«. Da heißt es: »Weder Sergiev, noch Optina, noch Sarov werden das Volksfeuer zu stillen vermögen: Sie werden, um sich vor den Bränden zu retten, auf den Boden der silbernen Seen gehen.« Das Gedicht endet mit folgenden Worten: »Auf dem Boden der Seele läutet unterm Wasser Kitež, unser unerfüllbarer Traum«. Sergiev [Posad], Optina [Pustyn'] und Sarov sind die drei Hauptzentren der Orthodoxie in Russland; sie fliehen vor dem Brand (gemeint ist die Revolution) ins Nichtsein der Unterwasserwelt. Dieses Motiv des Gehens unters Wasser wird auch in einem der rätselhaftesten Werke der russischen Literatur über die Revolution aufgegriffen: »Cevengur« von Andrej Platonov.

Man kann feststellen, dass die russische Idee zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen erneuerten eschatologischen und messianischen Inhalt erhält, indem sie jenen konfessionellen und national-ethnischen Rahmen überwindet, in den sie im 15.-16. Jahrhundert hineinstieg. Gerade in dieser Fähigkeit, über die Grenzen eigener ethnischer und konfessioneller Identität hinauszugehen, sehe ich das Hauptcharakteristikum der *Russische* als eines geistigen und kulturell-historischen Phänomens. Die Frage, ob Moskau zum Zentrum des Weltreichs werden soll, verliert ihren Sinn kraft jener radikalen Umwandlungen, die die Welt im Laufe der Weltrevolution oder der geistig-sittlichen Verwandlung erfahren soll. Wie auch die Frage ihren Sinn verliert, ob diese verwandelte Welt orthodox sein wird. »Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde« (Offb 21,1): Dies ist die überwiegende Weltempfindung der russischen Philosophie⁵. V. Solov'ev, der allgemein anerkannte Gründer der russischen Religionsphilosophie, erarbeitete die Idee der politischen Einheit des russischen Zaren und des römischen Papstes⁶. Zentral in seiner Utopie war jedoch gar nicht dieser Bund, sondern die Idee einer Syzygie, einer Weltharmonie und Alleinheit,

die möglich wird, wenn die Kreatur das Bild der ewigen Weiblichkeit erlangt, wenn die Geschlechtsunterschiede abgeschafft und der Androgynismus wiederhergestellt wird⁷. Für Nikolaj Fedorov und sein Projekt der physischen Auferweckung der Kirchenväter⁸ war die Zugehörigkeit zu Russland und zur Orthodoxie auch nur ein Ausgangspunkt, der zur radikalen Verwandlung des Kosmos führen sollte. Wenn eines der Ergebnisse der Durchführung dieses Projekts sein sollte, dass die Zeit aufhört, was soll man dann noch Moskau oder das Moskauer Patriarchat sagen? Zum Programm der Kommunisten gehörte bekanntlich die völlige Abschaffung des Staates und der Religion.

Ich denke, dass dieser Zug der russischen Spiritualität, der die Russen aus der Reihe anderer orthodoxer Völker stark abhebt, direkt jene Leichtigkeit und jenen Erfolg solch eines großen und multinationalen Staates bedingt, wie dies das Russische Reich und dann die Sowjetunion waren. Mit diesem Zug sind auch einige andere wichtige Besonderheiten der russischen Geschichte verbunden. Ich denke, dass sich gerade mit dem übernationalen, kosmischen und ökumenischen Geist des russischen orthodoxen Selbstbewusstseins jene interessante Tatsache erklären lässt, dass die Reformation in Russland ganz andere Züge als im Westen erhalten hat. Wenn ich von der russischen Reformation rede, meine ich nicht nur Tolstoj, den man mit Recht als den russischen Luther bezeichnen kann, sondern die gesamte russische Intelligenzija, die sich in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts in einem besonderen geistigen Orden zusammenschloss und praktisch sofort in eine harte Opposition gegen die orthodoxe Hierarchie gegangen ist⁹.

In dieser Zeit wurden in Russland alle Voraussetzungen für eine Kirchenspaltung geschaffen. Erstaunlich ist dabei, dass unter all den ganz und gar wahnsinnigen sozialen Projekten der russischen Intelligenzija die Frage nach einer Einrichtung einer eigenen Kirche, die den Bruch mit dem Moskauer Patriarchat institutionell sichern würde, praktisch nie erhoben wurde. Sehr vage äußerte sich D. Merežkovskij in diese Richtung¹⁰. Die Idee der Einigung der Kirche und sogar der Religionen war dagegen inzwischen unwahrscheinlich populär. Vjaceslav Ivanov, der im Exil entschieden hat, zum Katholizismus zu wechseln, bat den Papst, dem Beispiel von V. Solov'ev folgend¹¹, eine besondere Gottesdienstordnung anzuwenden, die ihm erlauben könnte, Mitglied der Katholischen Kirche zu werden, ohne mit der Orthodoxie zu brechen. Nach der Konversion hielt

sich Ivanov weiterhin für orthodox und erzählte mit Stolz, dass er das erste Mitglied der sich vereinigten Kirche Christi sei. Von ihm stammt übrigens jener berühmte Vergleich der Katholischen und Orthodoxen Kirchen mit den zwei Lungen Europas, jener Vergleich also, den Papst Johannes Paul II. häufig zitierte. Und in England haben die russischen Emigranten ernsthaft die vollständige institutionelle Vereinigung der Anglikanischen und der Russischen Orthodoxen Kirche vorbereitet. In der Eurasischen Bewegung, die sich zu dieser Zeit formiert hat, hat man damit begonnen, die Orthodoxie selbst als die Religion zu betrachten, die die bedeutende Gesamtheit der Dogmen der eurasischen regionalen Konfessionen auf eine natürliche Art zu integrieren vermag¹², d.h. als solch eine Religion, die die geistige Einheit der Christen, Muslimen und der orientalischen Religionen optimal gewährleisten könnte.

Der Internationalismus und Interkonfessionalismus also, die das höchste assimilierende Potenzial der russischen Kultur einerseits sicherten, der Absolutismus der Staatsmacht andererseits, und der soziale Utopismus, mit den eschatologischen und messianischen religiösen und quasireligiösen Ideen verflochten: So beschaffen sind m.E. die wichtigsten Früchte der Entwicklung und Transformation der russischen Idee im Laufe von fünf Jahrhunderten der russischen Geschichte. Man kann versuchen zu erklären, welche Ursachen ausgerechnet zu solch einer Ausrichtung ihrer Evolution geführt haben. In diesem Fall sollten unter den entscheidenden Faktoren natürlich sowohl ein hoher Grad der Machtzentralisierung genannt werden, die ihrerseits mit der Weiträumigkeit des Territoriums zu erklären wäre, als auch die cäsaropapistische Konzeption der staatskirchlichen Verhältnisse, die die russische Theologie von Byzanz geerbt hat.

Der Autor des Buches »Die Geschichte des Liberalismus in Russland« [«Istorija liberalizma v Rossii»] Viktor Leontovic weist direkt auf diese zwei Faktoren hin, und zwar auf das Fehlen der zwei wichtigsten Quellen des westeuropäischen Liberalismus in Russland: des Feudalismus und der Unabhängigkeit der geistlichen Behörden. In Russland wurde »den Vertretern der Kirchenmacht nie der Status der souveränen Machthaber zuerkannt«, und darin liegt seines Erachtens die Hauptursache dessen, dass hier »die Wurzeln des westeuropäischen Liberalismus« gefehlt haben¹³. Die kausalen Beziehungen sind hier jedoch nicht eindeutig, und es lässt sich schwer sagen, was früher war: das Fehlen der Unabhängigkeit der kirchlichen Behörden oder ein Nicht-Wollen die-

ser Unabhängigkeit. Ich halte den Versuch von R. Niebuhr für sehr produktiv, bestimmte Archetypen der gegenseitigen Beziehungen der Kirche und der Gesellschaft herauszufinden¹⁴, und denke, dass die innere Einstellung der russischen Spiritualität auf das Modell »Christus innerhalb der Kultur« als einer der erster Faktoren betrachtet werden kann, die die Geschichte des Christentums in Russland bestimmt haben.

Hinter dieser Einstellung liegt jene allgemeine Intention zur Synthese, die wir schon als den Hauptzug der russischen Spiritualität bezeichnet haben, und die Berdjaev im Artikel »Die russische Idee« als den »Totalitarismus des russischen Gedankens« bestimmt hat. Mit dieser Eigenschaft hat er sowohl ihre historiosophische als auch soziale Ausrichtung erklärt: »Der russische Gedanke ist seiner Intention nach viel zu totalitär gewesen, er konnte nicht abstrakt philosophisch bleiben, er wollte zugleich religiös und sozial sein, in ihm war das moralische Pathos stark«¹⁵. Gerade in diesem Totalitarismus, in der Forderung der Einheit aller Seiten des Lebens liegen m.E. die Quellen sowohl des russischen Utopismus als auch jenes »schicksalhaften Risses« zwischen dem Geistigen und Weltlichen in der russischen Kultur, der – um es mit den Worten des hervorragenden orthodoxen Pädagogen S. Rainskij auszudrücken – »das Wesen unseres inneren Lebens in der Neuzeit« ausgemacht hat¹⁶. Das Modell des Baus des sozialen Lebens, das nach solch einem Grad der Einheit all seiner Seiten verlangte, führte unvermeidlich dazu, dass das Ideal und die Realität in Russland viel stärker auseinander gingen, als dies im Westen der Fall war, und verursachte eben diese fatalistischen Risse.

Ich würde jedoch bevorzugen, einen schwächeren Begriff zu verwenden, und nicht von dem Totalitarismus, sondern von dem Holismus des russischen Denkens zu sprechen, der schon in der Sprache selbst seinen Ausdruck findet: in der reichsten – gesamteuropäisch gesehen – Polise mie solcher Begriffe wie »mir« [Welt und Friede], »svet« [Licht und Welt], »pravda« [Gerechtigkeit und Wahrheit]. Dies widerspricht Berdjaev eigentlich auch nicht, denn er verbindet in derselben Arbeit zwei Begriffe: »Die originale Besonderheit des russischen religiösen und philosophischen Denkens muss man seinem totalitären Charakter, seiner Suche nach Ganzheit zuerkennen«¹⁷. Gerade in dieser Suche nach der Ganzheit, in dieser Suche eben, die aus der Intuition der Ganzheit hervorgeht, aus der Intuition der *Alleinheit* des Seins (dieser Begriff ist für die russische

Religionsphilosophie zum Schlüsselbegriff geworden) sollte man die zutiefst verwurzelte Intention der russischen Spiritualität sehen, die die Eigenart der russischen Idee bestimmt hat. Wir finden Ableitungen dieser religiösen Intention auf unterschiedlichsten Gebieten der russischen Kultur: in der Philosophie, Wissenschaft, in der darstellenden Kunst, in der sozialen und politischen Tätigkeit. Wir wollen nun die bedeutendsten von ihnen nennen.

Mit der holistischen Einstellung ist zweifelsohne jenes antirationalistische Pathos verbunden, der die ganze russische Philosophie buchstäblich durchdringt und die Bevorzugungen in der Wahl der philosophischen Richtungen und Themen bestimmt. Wie derselbe Berdjaev schreibt, besteht die erste Aufgabe der russischen Philosophie in der Kritik des Rationalismus. Schon sehr früh, schon bei Gogol, B. Odoevskij und den ersten Slawophilen wird im Rationalismus die »Erbsünde des westlichen Denkens«, der »zweite Sündenfall der Menschheit« erblickt¹⁸. Im Artikel »Vom Charakter der europäischen Aufklärung« schreibt I. Kireevskij: »Der westliche Mensch zertrümmert sein Leben in einzelne Bestrebungen: In einer Ecke seines Herzens lebt das religiöse Gefühl... in einer anderen leben getrennt die Kräfte des Verstandes... in der dritten sind die Bestrebungen zu den sinnlichen Freuden usw. Der Verstand verwandelt sich leicht in eine schlaue List, das Herzensgefühl in eine blinde Leidenschaft, die Schönheit in einen Traum, die Wahrheit in eine Meinung... Spaltung und Unterwerfung unter den Verstand sind der letzte Ausdruck der westlichen Kultur«¹⁹. Die nachfolgenden Generationen der russischen Philosophen haben diesen Leitsatz der Slawophilen bekräftigt und entwickelt, indem sie die russische Eigenart unmittelbar mit der prinzipiellen und ursprünglichen Verneinung des Rationalismus und überhaupt jeglichen Dualismus verbunden haben. Bei V. Zenkovskij ist es z.B. folgendermaßen zum Ausdruck gekommen: »Im Unterschied zu der Position, die die beiden Zweige des westlichen Christentums eingenommen haben, ...verneinen wir mit Entschiedenheit jene Trennung des Glaubens und des Wissens, die auch im Westen erst ziemlich spät, als das Zeugnis der Machtlosigkeit des christlichen Bewusstseins, erschienen ist und im Osten hingegen nie stattgefunden hat«²⁰. Es versteht sich, dass die unbeliebtesten Philosophen in Russland Decartes und Kant waren und zu den beliebtesten Hegel und Schelling gehörten. Durch die Abneigung gegen den Kantianismus waren viele hervorragende wissenschaftliche Errungenschaften der Russen inspiriert, zum Bei-

spiel, die erste nichteuklidische Geometrie des Lobacevskij, die 25 Jahre vor dem berühmten Vortrag von Bernhard Riemann über die geometrische Axiomatik erschienen ist. Was Hegel betrifft, war sein Erfolg in Russland wahrhaftig verblüffend. Er hat es geschafft, zum Idol sowohl der Slawophilen als auch der Westler, als auch der Kommunisten, als auch der Religionsphilosophen und Theologen zu werden. Der Schüler Chomjakovs Jurij Samarin, ein voll und ganz orthodoxer Denker, hat sogar geschrieben, dass »die Orthodoxe Kirche außerhalb der Philosophie Hegels nicht existieren kann«²¹. Und ein anderer Slawophile Konstantin Aksakov hat ungefähr zur gleichen Zeit ein scherzhaftes Gedicht geschrieben, das sehr populär geworden ist:

Ob ich in einem Reisewagen oder auf einem Fuhrwerk
Aus Brjansk des Nachts fahre,
Nur an ihn, nur an Hegel
Ist mein adeliger Gedanke.

[В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская.]

Die Ursache für solch eine unglaubliche Popularität kann man nur in der Übereinstimmung der Hauptintuition Hegels mit den Intuitionen des russischen Bewusstseins sehen. Hier nähern wir uns der zweiten wichtigen Charakteristik, die Zenkovskij als theourgisches Pathos des russischen Denkens bezeichnet hat, und die man etwas breiter als den Immanentismus des russischen religiösen Bewusstseins definieren könnte. Dieser Immanentismus stellt auch eine der Ableitungen des Holismus und Monismus dar, denn der konsequent durchgeführte Holismus verlangt nach einer Mitwesenheit der geistigen Wirklichkeit in der Schöpfung. Hier verflechten sich die Geschichte des russischen und die des deutschen religiösen Denkens wieder aufs engste miteinander.

Die deutsche Romantik, mit ihrer Einsicht in die Vielschichtigkeit des Seins, die im Herzen der sinnlich erkennbaren Welt verborgen ist, die deutsche Romantik wird zur wichtigen Quelle der Eingebung für die Russen. Der Einfluss der deutschen Romantik unterliegt keinem Zweifel, vor allem der Einfluss von Hoffmann auf das Werk Gogols. Genauso unumstritten ist der Einfluss der deutschen Neoromantik auf die führende literarische Richtung des russischen Silbernen Jahrhunderts, des Symbolismus. Die russischen Symbolisten selbst ernannten »Die Geburt der Tragödie

aus dem Geiste der Musik« Nietzsches zur ideologischen Basis ihrer Bewegung. Sergij Bulgakov, der bemüht war, auf der Position der strengen Orthodoxie zu bleiben, beginnt sein wichtigstes Buch »Das nichtabendliche Licht« mit der Warnung gegen das Eindringen des deutschen »Immanentismus« und »Monismus« in das russische geistige Leben; ihre Gefahr verbindet er mit dem Verlust der Distanz zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung und mit der schicksalhaften Annäherung zu »Welt- und Menschgotttum verschiedener Schattierungen und Ausdrücke«. Dabei bemerkt er, dass »dies alles zugleich nichts anderes als ein vielgesichtiges *Chlystentum* des westlichen Typs sei, etwas religiös vergleichbares und unserem russischen *Chlystentum* in der Tonart bis zum gewissen Grade äquivalentes«. Der Unterschied bestehe darin, dass, »während das westliche, germanische *Chlystentum* im *Tagesbewusstsein* entsteht und kultiviert wird und daher überhaupt an Intellektualismus leidet, das russische *Chlystentum* im *nächtlichen Unterbewusstsein* nistet; sein Element ist der Rationalität gegenüber feindlich«²². Das Bemerkenswerteste ist dabei die Tatsache, dass keine Warnungen Bulgakov gestört haben, auch selbst beinahe unter die kirchliche Verurteilung für denselben Immanentismus zu kommen, der sich in seiner Sophiologie erblicken lässt, genauer in seiner Lehre von der ewigen Weiblichkeit als der vierten göttlichen Hypostase und in der faktischen Identifizierung des Wesens in Gott mit dem Wesen im Kosmos.

Ich will es natürlich nicht auf mich nehmen, über die geistigen und kulturell-historischen Quellen des germanischen Immanentismus zu urteilen, seine alleinige Existenz erlaubt aber, mit jenen Theorien wachsam umzugehen, die den russischen Immanentismus gänzlich aus der Orthodoxie ableiten wollen. Natürlich sollte man die Rolle der östlichen asketischen und theologischen Tradition nicht unterschätzen, insbesondere die Rolle des Hesychasmus und Palamismus in der Formierung jener besonderen und sehr wichtigen Züge der orthodoxen Kirchlichkeit, von der Berdjaev so wunderbar mutig in seinem Buch »Der Sinn des Schaffens« [*«Smysl tvorcestva»*] schreibt: »Christus ist für den katholischen Westen... der Gegenstand der Bestrebung, das Objekt der Verliebtheit und Nachahmung. Daher besteht die katholische religiöse Erfahrung im Hochziehen des Menschen nach oben, zu Gott. Die katholische Seele ist gotisch... Das orthodoxe Gotteshaus ist, wie auch die Seele, der Gotik entgegengesetzt... In das orthodoxe Gotteshaus und in die orthodoxe Seele geht Christus herunter und

wärmt sie... Die Orthodoxie ist satt, geistig gesättigt. Die mystische orthodoxe Erfahrung ist die Ehe und nicht die Verliebtheit«²³. Ich denke aber, dass dies für die Erklärung jener sophiologischen und sogar pantheistischen Tendenzen, die in der russischen Kultur so stark sind, immer noch nicht ausreicht. Da müsste man nach irgendwelchen anderen, breiteren und möglicherweise älteren Wurzeln suchen, die offensichtlich mit derselben holistischen Einstellung der russischen Kultur verbunden sind.

Im orthodoxen Sprachsystem wird die Sophianität der Schlüsselbegriff zur Lehre Hegels von der Vernünftigkeit der sichtbaren Schöpfung. Zenkovskij hielt diesen Begriff für den wichtigsten für die Unterscheidung des östlichen und westlichen Christentums. »Uns sind zum Teil sowohl die katholische als auch die protestantische Welt verwandt«, schrieb er. »Unserer geistigen Eigenart werden wir jedoch am klarsten in den Begriffen der Sophiologie bewusst... Dem christlichen Westen mangelt es an der richtigen Lehre von der Welt, es fehlt die Entdeckung seiner Sophianität... und wenn es der Philosophie der Orthodoxie gelingen könnte..., diesen grundlegenden Begriff in das System des modernen Denkens überzeugend hineinzuschieben, wäre dies wohl die beste Gabe, die wir an das Christentum bringen könnten«²⁴.

Mit der Sophianität des russischen religiösen Bewusstseins ist auch solch ein typisches Phänomen des russischen geistigen Lebens unmittelbar verbunden wie der Kosmismus. Der Kosmismus als eine philosophische, wissenschaftliche und künstlerische Richtung des Denkens und Schaffens geht schon ganz definitiv über den Rahmen des Christentums hinaus, schließt sich mit dem Pantheismus zusammen und nimmt in sich solche Formen der sophianischen Sicht der Welt, in denen die Intuition einer unaufhörlichen Kraft der kreativen Kräfte der Natur, die einer Anwesenheit des lebendigen und vernünftigen Prinzips in der Natur jegliche christliche Füllung verliert. Und doch denke ich, dass Zenkovskij recht hat, wenn er die Wurzeln des Kosmismus in der für die Orthodoxie typischen »österlichen Wahrnehmung des Lichtes und des Guten im Menschen«²⁵ und in der Offenbarung von der Gnade Gottes, die die ganze umliegende Welt durchdringt, sieht²⁶. Das Ostchristentum ist für Zenkovskij »überhaupt das *System des hellen Kosmismus*«²⁷.

Die sophianische Intention des russischen religiösen Bewusstseins, die ihren expliziten Ausdruck in der Sophiologie und im Kosmismus fand, hat

viele implizite Elemente auf dem Gebiet der Ethik und offenbart sich in jener besonderen Blindheit der Russen der Sünde gegenüber, auf die Zenkovskij seine Aufmerksamkeit richtete, oder in der ganz und gar eigenartigen Geschlechtsethik, die faktisch auf der Sakralisierung der geschlechtlichen Vereinigung beruht, die V. Rosanov entwickelte und die in Russland nicht wenige Anhänger fand, unter anderem aus den Reihen der orthodoxen Geistlichkeit. Dies ist aber ein besonderes großes Thema, das einen eigenen Vortrag verdienen würde.

Der letzte Begriff, den man im Gespräch von der russischen Spiritualität nicht umgehen kann, ist die *Sobornost'*. Wie Berdjaev geschrieben hat, »verstehen die westlichen Christen, sowohl die Katholiken als auch die Protestanten, meistens kaum, was die *Sobornost'* bedeutet«²⁸. Zugleich ist dieser Begriff für das russische Denken äußerst wichtig. N. Losskij sagt in seiner »Geschichte der russischen Philosophie« [«Istorija ruskoj filosofii»], dass das Prinzip der *Sobornost'* eine große Bedeutung nicht nur für das Kirchenleben, sondern auch für die Lösung der wichtigsten gnosologischen Fragen hat²⁹. Es ist üblich, die *Sobornost'* dem Individualismus gegenüberzustellen.

Diese Gegenüberstellung ist falsch. Im Kontext der Kritik am Westen stellt die *Sobornost'* natürlich eine Alternative zum westlichen Individualismus dar. Und der westliche Individualismus ist natürlich der zweitwichtigste (nach dem Rationalismus) Kritikgegenstand der russischen Philosophie. Dies ist ein offensichtliches logisches Ergebnis der holistischen Einstellung. Die *Sobornost'* steht aber genauso prinzipiell dem Kollektivismus gegenüber. Sie ist die Überwindung zugleich sowohl des Kollektivismus, der die Person einem äußeren Oberprinzip unterwirft, als auch des Individualismus, der die Person in die Geschlossenheit einer fruchtlosen Selbstzufriedenheit versenkt.

Der Entwicklung der Metaphysik der *Sobornost'* hat Vjaceslav Ivanov viele Zeilen gewidmet, so dass Erzpriester Georgij Florovskij die *Sobornost'*-Haltung als den Haupttraum des Vjaceslav Ivanov bezeichnet hat³⁰. Diese *Sobornost'*-Haltung hat Ivanov im Bild eines Chors zum Ausdruck gebracht. In einem wunderbar kurzen, aber inhaltsreichen Artikel »Legion und *Sobornost'*« hat er die *Sobornost'* als einen Namen definiert, der sich »in den fremdländischen Sprachen kaum wiedergeben lässt, währenddessen er für uns wie etwas ursprünglich und unmittelbar Verständliches, Wiedererkennbares und Inniges klingt, obwohl

im Leben weder eine typische Erscheinung existiert, die ihm direkt und gänzlich entsprechen würde, noch ein mit ihm vergleichbares logisches Begriffs-,Konzept«³¹.

Der Sinn der *Sobornost'*-Vereinigung besteht in der allgemeinen mystischen Betrachtung und in der innerlichen Annahme eines einzigen, für alle objektiven Wesens. Die Meinung der Mehrheit ist hier nicht unbestreitbar, aber das Kriterium der *Sobornost'* besteht schon in der *Offenbarung* der Wahrheit im Akt der *mystischen Betrachtung* oder des *Stehens vor Gott*. Das, was die *Sobornost'* von Kollektivismus unterscheidet, verhindert die Verwandlung der *Sobornost'*-Haltung in ein »Ereignis einer dämonischen Selbstbehauptung der kollektiven Seele«³². Die *Sobornost'* ist »die Aufgabe und keine Gabe«, in ihr steckt ein Geheimnis. Eine bestimmte Annäherung an dieses Geheimnis gibt, so Ivanov, das evangelische Bild der Legion, die das Geheimnis des Bösen verkörpert, das der *Sobornost'* entgegengesetzt ist. »Legion heiße ich, denn wir sind viele«, sagt der böse Geist im Markus-Evangelium (Mk 5,9). Die Möglichkeit, sich gleichzeitig als »ich« und »wir« zu nennen, bedeutet eine Form der Kommunität, die sich in der menschlichen Geschichte noch nie verwirklicht hat. Diese Form zerfällt aber angesichts Gottes, sie erweist sich als eine scheinbare Ganzheitlichkeit. Die *Sobornost'* scheint im Gegenteil unerreichbar zu sein, wird jedoch zur Wirklichkeit in der Schau Gottes.

Der Aufsatz ist 1916 geschrieben und voll mit antideutschen Passagen. Das zeitgenössische Deutschland stellt für Ivanov »ein anthropologisch neues Faktum in der Evolution der Art homo sapiens dar, ein biologisches Wiederauftreten des Tierischen in der Menschheit, ...die höchste Form des vormenschlichen natürlichen Organismus«. So beschaffen, schreibt Ivanov, ist das letzte Wort des Kampfes um die Existenz: die Machtlosigkeit des Person-Prinzips vor dem Art-Prinzip. Es besteht keine Notwendigkeit, darzulegen, dass diese Machtlosigkeit im Heimatland des Schriftstellers im Laufe der folgenden Jahrzehnte in einer noch schrecklicheren und hässlicheren Form zum Ausdruck kam. Das 20. Jahrhundert verlief unter dem Zeichen der Legion sowohl für Deutschland als auch, und noch mehr, für Russland. Dieses Faktum schafft jedoch den Traum von der *Sobornost'* nicht nur nicht ab, sondern macht ihn noch berechtigter und aktueller. Der Weg zu diesem Traum soll für Russland der Weg der historischen Buße werden, der Weg der Umwertung aller Werte, des Sturzes der Idole. In diesem Fall, denke ich, werden solche Worte wie

Sobornost', Sophianität und Alleinheit gleich bedeutsam werden können für einen Russen wie für jeden Europäer. Damit sollten wir die Beschäftigung mit der ‚russischen Idee‘ beenden und uns den Fragen der religiösen Bildung zuwenden.

Im Laufe fast eines ganzen Jahrhunderts war die russische Pädagogik von den Prozessen abgetrennt, die auf dem Gebiet des schulischen Religionsunterrichts geschahen. Diese Abtrennung hilft jetzt, das Ausmaß der Änderungen zu erkennen und einzuschätzen. In den letzten Jahren hat man in Russland mit der Erforschung der ausländischen pädagogischen Erfahrung auf diesem Gebiet begonnen. Eine solche Untersuchung, die auf dem Stoff der englischsprachigen wissenschaftlichen Literatur gründet, wurde von mir unternommen³³, so dass ich nun mit dieser Erfahrung im Hintergrund meine Sicht der Situation knapp darstellen kann, indem ich die wichtigsten Ergebnisse meiner Arbeit darlege. Meines Erachtens besteht die in innovativer Hinsicht wichtigste Bewegung, die in Europa Anfang der 1960er Jahre begann, in der Einrichtung nichtkonfessionellen Religionsunterrichts in der Schule. Der Übergang zu den nichtkonfessionellen Unterrichtsmodellen ist mit folgenden Richtungen pädagogischer Innovation verbunden:

- auf der Ebene der Zielsetzung: Orientierung auf die Lösung der allgemeinbildenden Aufgaben; Stärkung der Funktion religiöser Bildung, nicht nur zu informieren, sondern zur Persönlichkeitsentwicklung der Schüler beizutragen; Zuweisung der Aufgabe, die Schüler auf das Leben unter den Bedingungen des ethnischen, konfessionellen und weltanschaulichen Pluralismus vorzubereiten (Erziehung zur Toleranz, des «offenen Verstandes»); Umorientierung der Lehraufgaben vom Empfang formaler Kenntnisse hin zu einem *Verständnis* der «Sprache der Religion», der Mittel des religiösen Ausdrucks und der Interpretation der Erfahrung;
- auf der Ebene des Inhaltes: Entwerfen des Inhaltes auf phänomenologischer Basis; Vertiefung des inhaltlichen Gebiets mit Hilfe der Stärkung der personhaften Dimension des religiösen Lebens (zu der religiösen Erfahrung, dem Erlebnis und Gefühl); Erweiterung des inhaltlichen Gebietes mit Hilfe des Überganges vom monokonfessionellen zum multikonfessionellen Inhalt; Erhöhung der Aktualität und der sozialen Bedeutsamkeit der Ausbildung mit Hilfe der religiös-ethischen Problematik und ihrer Betrachtung aus dem Blickwinkel

der sozial-ethischen Herausforderungen der Moderne;

- auf der Ebene der Durchführung: Anwendung dialogischer Methoden; Aufhebung der »Subjektivität« und »Objektivität« mit Hilfe der Entwicklung der Vorstellung von der intersubjektiven Natur des Wissens; Anwendung der humanitären interpretierenden Technologien und Methoden des Strukturalismus, Konstruktivismus, der Hermeneutik zum Erreichen eines besseren Verständnisses der religiösen Erscheinungen; Bevorzugung der authentischen Wege in der Darstellung der religiösen Traditionen;
- auf der administrativ-organisatorischen Ebene: professionelle Vorbereitung der Religionslehrer auf breiter interdisziplinärer Basis; Stärkung der psychologisch-pädagogischen und religionswissenschaftlichen Komponente in der Qualifikation; Ausbreitung des Prinzips der akademischen Unabhängigkeit, das die Möglichkeit einschränken soll, als eines der Kriterien der professionellen Tauglichkeit die konfessionelle Loyalität festzulegen, und das dem Lehrer auch erlauben soll, seinen Dienst in der Schule als eine pädagogische und keine missionarische Tätigkeit zu betrachten; Verzicht auf die konfessionelle Trennung der Schüler und Nutzung der organisierten interkonfessionellen und interkulturellen Beziehung der Schüler als einer Bildungsressource; Begründung der pädagogischen Tätigkeit auf dem Prinzip der Gewissensfreiheit der Schüler und Taktgefühl gegenüber ihren religiösen Überzeugungen. All diese neuen Formen der Organisation des Lehrprozesses sollen zu einer vollständigeren Integration der Religion in die schulische Ausbildung verhelfen und ermöglichen prinzipiell andere Formen der Wechselwirkung zwischen Schüler und Schulfach als im Fall eines traditionellen katechetischen Zugangs.

Diese Bewegung, die am Anfang ziemlich spontan war, heute aber schon ins Stadium der Ausarbeitung der auf der internationalen Ebene abgesprochenen Bildungsstrategien und Standarts eingetreten ist³⁴, lässt sich als der Versuch definieren, die schulische religiöse Bildung auf pädagogische Grundlagen zu stützen, also auf die gleichen Grundlagen wie die anderen Schulfächer. In diesem Sinne kann man diesen Prozess als das Schlussstadium der Jahrhunderte langen Emazipation der Schule von der Kirche betrachten. Noch wichtiger ist aber, dass dieser Prozess vom Werden eines neuen Paradigmas zeugt. Dieses

kann, streng gesagt, als das erste pädagogische Paradigma der Religionsbildung bezeichnet werden, denn die vorigen Paradigmen waren konfessionell-theologisch beschaffen. Wie T. Kuhn schrieb, sind »mit der ersten Annahme eines Paradigmas die Herausgabe spezieller Zeitschriften, die Organisation wissenschaftlicher Gesellschaften und die Forderung eines speziellen Faches in der akademischen Ausbildung verbunden«³⁵. Gerade dies ist auf dem Gebiet der pädagogischen Ausrüstung der schulischen Religionsausbildung im Westen in den letzten 50 Jahren passiert. In der historischen Bewegung vom Scholastizismus zur *bildenden religiösen Bildung*³⁶ lassen sich zwei Bestandteile erkennen, von denen einer mit dem Übergang vom Theozentrismus des Mittelalters zum Anthro- und Kosmozentrismus der Moderne verbunden ist (Kampf um die Realschule, Natürlichkeit, Stärkung der Positionen des Empirismus in der Philosophie der Bildung); der zweite Bestandteil ist mit der Erhöhung des kognitiven Status der Subjektivität und mit all den begleitenden Prozessen verbunden, die für die Postmoderne insgesamt typisch sind, die sich aber auch früher im Rahmen des christlichen Humanismus (Kampf um die humanistischen Grundlagen der Schule; Ideal der Autonomie der Person; individueller Zugang im Unterricht) entwickelt haben. Die gesamte Wirkung dieser Kräfte führte zur Entstehung des Paradigmas, dessen Natur sich m.E. am besten mit Hilfe des Begriffs der Humanität beschreiben lässt. Wir nennen das in Russland genauso: *das humanitäre Paradigma der religiösen Bildung*. Dass sich die humanitäre Methodologie und die humanitäre Denkweise auf diesem Gebiet der pädagogischen Theorie und Praktik durchsetzten, stellt eine ziemlich vollständige Beschreibung des Prozesses dar³⁷. Im letzten Teil meines Vortrages versuche ich, auf die Frage zu antworten, welchen Platz die russische pädagogische Schule in diesem Prozess nehmen kann.

Die Idee der humanitären religiösen Bildung, die auf der nichtkonfessionellen pädagogischen Basis aufbaut, ist in der vorrevolutionären russischen Pädagogik ziemlich breit und klar vertreten worden. Schon bei der ersten Generation der Theoretiker begegnet man der scharfen Kritik des konfessionell-theologischen Zugangs. Einer der größten russischen Bildungshistoriker, L. N. Modzalevskij, äußerte sich über die pädagogischen Ideen von Georg Martin Dursch und Christian Palmer missbilligend, indem er schrieb, dass die »Pädagogik als Wissenschaft und zugleich Kunst ihre Gesetze genauso wenig aus der Theologie übernimmt, wie dies etwa Architektur oder

Malerei tun. Ein gelehrter Theologe kann ein sehr schlechter Pädagoge sein, und auf die Erziehung nicht mehr Rechte haben als jeder Arzt oder Jurist«³⁸. Im Artikel des Jahres 1870 behauptete der Gründer der russischen pädagogischen Tradition K. D. Ušinskij: »...als die Schule aufgehört hat, ein Werkzeug der religiösen Propaganda zu sein und sich in Übereinstimmung mit der Entwicklung der Bedürfnisse des bürgerlichen Lebens entwickeln musste, hat sich auch die Einstellung der Geistlichkeit zur Schule geändert: Die Geistlichkeit begann, die weitere Entwicklung der Schule eher zu behindern, als sie zu fördern. So beschaffen ist nun der Charakter jeder Standestätigkeit, in der von Herzen und ständig nur ebenfalls Standesinteressen verfolgt werden«³⁹.

Der Zeitgenosse Ušinskij's V. Ja. Stojunin erklärte den negativen Einfluss der orthodoxen Geistlichkeit auf die Schule mit den direkten finanziellen Interessen der letzten in der Aufrechterhaltung der Aberglauben: »Der Hauptnachteil unserer Geistlichkeit als Stand ...ist der Mangel an Lehrervorbildern; und gerade diese sollten das höchste christliche Lebensideal unterstützen, dieses nach und nach in eigenes Leben einführen, das dann ein Vorbild für die Anderen werden könnte. Wegen des Mangels an Lehrervorbildern äußert sich auch das religiöse Gefühl des Volkes ausschließlich in der blinden Anhänglichkeit an die kirchlichen Äußerlichkeiten, die Rituale, deren Bedeutung nicht verstanden wurde, und die man mit dem heidnischen Aberglauben vermischte, wovon sich nicht selten auch die Kirchendiener anstecken ließen... Und die erbärmlichen Lebensbedingungen, unter denen sich diese Hirten von den privaten Gottesdiensten ernähren mussten, zwangen sie, auch diese Anhänglichkeit an die Rituale zu unterstützen, in ihnen das ganze Wesen des Christentums darzustellen, ohne seinen Geist zu erklären«⁴⁰.

Das Fehlen demokratischer Freiheiten verhinderte natürlich die Entwicklung dieser Richtung der Kritik erheblich. Es genügt, sich daran zu erinnern, dass die Karriere Ušinskij's gerade mit dem Vorwurf der fehlenden religiösen Frömmigkeit zunichte gemacht wurde. Sofort nach der Veröffentlichung des Manifests von der Gewissensfreiheit 1905 wurde jedoch die Arbeit des hervorragenden russischen Pädagogen P. F. Kapterev gedruckt, in der er schon ganz entschieden über den Vorteil des nichtkonfessionellen Zugangs vor dem konfessionellen schreibt: »Die Kirchlichkeit unserer alten Pädagogik war ein nicht zu hohes Prinzip im psychologischen und theologischen Sinne des Wortes; und es wäre irrtümlich zu

denken, dass die Religiosität nur in der Kirchlichkeit zum Ausdruck kommen kann. Es unterliegt keinem Zweifel, dass es höhere Zustände der Religiosität gibt als die Kirchlichkeit; insofern kann die Religiosität auch im Ausbildungsprozess neue Formen annehmen⁴¹. Der letzte Teil des Satzes ist eine verblüffende Vorwegnahme jener Situation, der die westeuropäischen Religionslehrer am Ende des 20. Jahrhunderts begegnet sind. Kapterev entwirft in diesem Zusammenhang die Aufgabe eines Übergangs zu den existentiellen und impliziten Lehrformen im Fach Religion und schreibt, dass nicht nur der Unterricht eines Gesetzeslehrers religiös ist, sondern der eines jeden würdigen Lehrers⁴², wie auch, dass man sich im Religionsunterricht um «die inneren Erlebnisse der Schüler..., um eine stärkere Einwirkung auf das Gefühl» kümmern muss, um wessentwillen der Lehrer «die Forderungen der äußeren Wahrheit, die der geographischen, ethnographischen und historischen, verletzen darf»⁴³. Der letzte Punkt charakterisiert die Humanität der pädagogischen Position Kapterevs sehr deutlich, denn das Fehlen des Objektivitäts- und Eindeutigkeitskults zeichnet am leichtesten jene Grenze aus, wo das naturwissenschaftliche pädagogische Paradigma endet und das humanitäre beginnt.

Interessant ist die Verwandtschaft der Ideen Kapterevs mit denen der Vertreter des pädagogischen Experimentalismus in Deutschland, etwa Wilhelm August Lay. »Humanistischer Unterricht verschiedener Fächer, unter anderem auch der Religion, muss den Schüler anleiten, mit eigenen Erlebnissen in Berührung zu kommen, und ihn dann weiterführen...«, hat Lay in seinem Werk geschrieben, das in Deutschland nur zwei Jahre vor dem zitierten Artikel Kapterevs erschien⁴⁴.

Ein anderes Beispiel der neuen Sicht der Religion im pädagogischen Prozess ist im Vortrag A. F. Losevs »Von den Methoden der religiösen Erziehung« dargestellt, der im Pädagogischen Arbeitskreis der Staatsuniversität am 29. März 1921 gehalten wurde⁴⁵. In diesem Vortrag entwickelt er den Gedanken von dem »mystischen All-Eindringen« der Religion, das die Notwendigkeit nicht nur kognitiver Aufgaben in der religiösen Erziehung bedingt, sondern auch die Aufgabe der »Erleuchtung des konkret-animalischen Instinkts« und der Erziehung des »gesamten Menschen«. Die Religion wird überwiegend als das Gebiet der persönlichen Erfahrung betrachtet, das ein »Aufdrängen der religiösen Schemata auf die lebendige Seele« nicht duldet. Es wird »das Prinzip der kreativen Fluktuation der religiösen Erfahrung« formuliert: »Religion ist nicht unbedingt etwas

vollendetes und abgeschlossenes, etwas, was als eine bekannte Errungenschaft in der Weltanschauung oder im Leben gegeben wäre. Sie fließt und schafft ewig, sie strebt sich und strömt.« Es wird das Ziel der Koordinierung der Aufgaben und Methoden der religiösen Erziehung mit den Erkenntnissen der Entwicklungspsychologie gesetzt. Außer der psychologischen Wissenschaft soll, so Losev, die philosophische Propädeutik zur Basis der religiösen Erziehung werden.

Die philosophische Propädeutik ist berufen: »1) von der religiösen Erfahrung auszugehen und 2) zu dieser zu kommen, 3) nachdem der Weg der kritischen Betrachtung der Tiefen des religiösen Erlebnisses und Zitterns zurückgelegt ist«. In seinem Vortrag meidet A. F. Losev sorgfältig jegliche Formen der konfessionellen Absonderung und Apologetik, egal, ob dies die Kriterien der Auswahl der Ausbildungsinhalte betrifft oder ob es um die Formulierung der pädagogischen Aufgaben geht. Die Geschichte der Religion ist für ihn nicht so sehr der Weg zur Klärung eigener Identität, wie »ein Eintauchen in unterschiedliche Typen der religiösen Weltanschauung, ...eine Möglichkeit, sich auf dem gesammenschlichen Baum der Religion und Geschichte zu erblicken«; nicht so sehr ein Mittel zur Entwicklung der kritisch-analytischen Fähigkeit, wie »die Ausweitung der inneren religiösen Erfahrung«.

Von großem Interesse – sowohl in methodischer als auch in ideologischer Hinsicht – ist das fundamentale Werk von I. A. Iljin »Axiome der religiösen Erfahrung«, das er im Unterschied zu den meisten anderen Arbeiten auf Russisch geschrieben hat, und das 1953, kurze vor dem Tod des Philosophen, veröffentlicht wurde. Schüler von Husserl, erarbeitet Iljin hier die Systembegründung des phänomenologischen Zugangs zum Erlernen der Religion, wobei er detailliert die Probleme der Subjektivität und des Gegenstandes der religiösen Erfahrung bespricht.

Am wertvollsten sind aber wohl seine Überlegungen zu der Autonomie der Person und zur Wechselwirkung der Autonomie und Autorität im religiösen Leben. Iljin analysiert in dieser Arbeit faktisch die in der modernen Philosophie der Bildung kontrovers diskutierte Frage nach der Kompatibilität des liberalen Ideals der Autonomie mit den religiösen Idealen der Erziehung und löst sie positiv, indem er sich auf die Vorstellung von der Heteronomie als einer Stufe zur Autonomieerziehung stützt. Diese Vorstellung hat ein anderer berühmter russischer Emigrant Sergej Gessen unabhängig von Iljin auf einer allgemeineren

theoretischen Ebene erarbeitet. Während er die Unvermeidlichkeit der Heteronomie in der Kindheit einsah und anerkannte, lehnte er kategorisch ab, die Heteronomie als die Norm des religiösen Lebens anzuerkennen. »Das Verweilen in der religiösen Heteronomie ist falsch und antigeistig... Kann man nach Vorschrift glauben? Kann man nach einem fremden Befehl aufhören, zu glauben? Hier bedeutet die Frage zugleich die Antwort«, schreibt Iljin, »nein, das kann man nicht... Sowohl Glaube als auch Unglaube sind geistig nicht aufzwingbar. Auf eine geheimnisvolle Weise ist die ‚Gewissensfreiheit‘ jedem Menschen geschenkt und im Geiste garantiert; sie ist durch die Existenzweise des Menschen gewährleistet, durch die Verborgenheit seiner Seele, seiner Anschauung, seines Willens und seines Glaubens hinter seinem individuellen Leib... Wer sich in das Gesetz der religiösen Autonomie hineinführt und hineindenkt, wer begreift, dass die Autonomie die wesentliche Form der religiösen Erfahrung darstellt, der wird gezwungen, nur noch einen letzten Schritt auf dem Weg der ‚Gewissensfreiheit‘ und ‚Toleranz‘ zu machen und nicht nur das Recht des Menschen auf den Glauben, sondern auch sein Recht auf den Unglauben anzuerkennen«⁴⁶. Diese Abschnitte aus dem Werk eines der konservativsten orthodoxen Philosophen Russlands des letzten Jahrhunderts stellen den vorhandenen und manchmal mit Absicht kultivierten Stereotyp, laut dem die Konzeption der Menschenrechte für die orthodoxe Spiritualität fremd ist, deutlich in Frage.

In der russischen Pädagogik jener Zeit gab es aber auch wirklich radikale Projekte der liberalen Richtung. Der große russische Anarchist L. N. Tolstoj hat auf seinem Gutsbesitz das pädozentrische Erziehungsmodell theoretisch begründet und praktisch verwirklicht, wodurch er zum Gründer der pädagogischen Bewegung der »freien Erziehung« geworden ist. K. N. Wentzel ist zum Haupt der Bewegung geworden. Im September 1917 hat er die weltweit erste »Deklaration der Kindesrechte« geschrieben, die viel radikaler war, als die, die im Jahre 1959 von der UNO angenommen wurde. Darin forderte er, die Schule vom Staat und von der Politik zu trennen, und erklärte die Gleichheit der Kindesrechte mit denen der Erwachsenen. In seiner Deklaration wurde z.B. in einem besonderen Paragraph das Recht des Kindes erklärt, seine Eltern und Erzieher zu verlassen. Die pädozentrischen Ideen haben sich bei Wentzel mit der Philosophie des Kosmismus eng verflochten. Seit 1922 bis zum Lebensende hat er sich der Ausarbeitung der konzeptuellen Grundlagen der »kosmischen Pädagogik« gewidmet⁴⁷.

Was die religiöse Erziehung betrifft, behauptete Wentzel, dass ihre einzige Voraussetzung nur »die Tatsache der Existenz des religiösen Problems und nicht diese oder jene Weise von dessen Lösung« sein soll. Davon ausgehend, meinte er, dass sich die religiöse Bildung nicht das Ziel setzen soll, in die Kinder diese oder jene fertige religiöse Vorstellungen hineinzupflanzen, sondern dass sie dem Kind helfen soll, auf dem schöpferischen Wege eigene Religion zu schaffen: »Völlige Entwicklungsfreiheit soll dem Kind auf dem Gebiet der Religion noch mehr garantiert werden als auf jedem anderen; es muss die Möglichkeit gewährleistet werden, eine eigene freie Religion zu schaffen... Die religiöse Entwicklung des Kindes soll die Frucht seines selbständigen und unabhängigen Schaffens sein...«⁴⁸.

Bis heute sind die fortschrittlichen Ideen des russischen pädagogischen Denkens des 20. Jahrhunderts sehr wenig erforscht, sowohl in Europa, als auch in der Welt. Es ist erstaunlich, dass in der englischsprachigen wissenschaftlich-methodischen Literatur M. Bachtin der meist erwähnte Russe ist⁴⁹, der natürlich mit vollem Recht zu den Denkern der russischen geistigen Renaissance, jedoch kaum zu den Pädagogen gezählt werden kann. Seine Philosophie des Dialogs, seine Theorie der Polyphonie und der Lachkultur, die Konzeption des sinnschaffenden Tuns und eine Reihe anderer, in pädagogischer Hinsicht produktiver Ideen entwickelten sich im literaturwissenschaftlichen Diskurs ohne direkten Bezug zur Bildung. Was die pädagogische Wissenschaft als solche betrifft, sind im Westen die Ideen von Lev Vygotskij immer noch am bekanntesten.

In Wirklichkeit stellen der Existenzialismus Bachtins und der Impersonalismus Vygotskijs zwei Pole des pädagogischen Denkens der sowjetischen Periode dar, die keine vollständige Vorstellung von dem wahren Reichtum und dem Potenzial der russischen pädagogischen Tradition geben. Um dieses Potenzial zu aktualisieren, muss man sich der zweiten *religiösen* Dimension der russischen Kultur zuwenden mit dem religiösen Existenzialismus Dostoevskijs und Berdjajevs einerseits und dem ebenfalls religiösen Impersonalismus Tolstojs und Rosanovs andererseits. Im Kulturraum, der von diesen vier Polen abgegrenzt ist, können wir praktisch alle wichtigen Richtungen der europäischen pädagogischen Theorie und Praktik entdecken, die im nationalen kulturellen Kontext eigene Formen annehmen. Es lassen sich darin jedoch auch eigentlich russische Dominanten unterscheiden, deren Existenz erlaubt, die

russische pädagogische Tradition als eine in der internationalen Hinsicht bedeutsame Ressource der Innovationen.

Eine dieser Dominanten ist von Prof. Karl Felmy in seiner »Orthodoxe Theologie der Gegenwart« beschrieben worden. Er schreibt, dass »die russische Theologie in den letzten Jahrzehnten vor dem Krieg das Glück gehabt hat, eine eigenartige Synthese zu erreichen: Einerseits ist sie wissenschaftlich kritisch geworden, was in jeder Hinsicht dem westlichen wissenschaftlichen Standard entspricht; andererseits hat sie es geschafft, kritische Wissenschaftlichkeit mit der Ehrfurcht vor der Heiligkeit fest zu verbinden«⁵⁰. In der Tat ist die Bestrebung, den Riss zwischen der Wissenschaftlichkeit und Frömmigkeit, zwischen dem Glauben und Wissen zu überwinden, für die russische Pädagogik insgesamt sehr charakteristisch.

Die Idee der Freundschaft zwischen der Wissenschaft und dem christlichen Glaubens war die persönliche Überzeugung der großen Klassiker der russischen Pädagogik K. D. Ušinskij und N. I. Pirogov. Sie ist für die religiösen Denker des 20. Jahrhunderts zum Programm geworden. Nikolaj Losskij hat die Verdienste Pavel Florenskijs in der Sache der Wiedervereinigung der Wissenschaftlichkeit und des Glaubens hoch eingeschätzt, wenn er schreibt: »Die Hauptaufgabe unserer Zeit besteht darin, zunächst die Intelligenzija und dann, mit ihrer Hilfe, die Volksmassen in den Schoß der christlichen Kirche zurückzubringen und die Ideale des christlichen Humanismus wiederherstellen. Zum Erreichen dieses Ziels können die religiösen philosophischen Arbeiten, die in einem mehr oder weniger weltlichen Stil geschrieben sind, eine besonders große Hilfe leisten: Es sollten solche Arbeiten sein, in denen religiöse Fragen mit der modernen Wissenschaft und mit den metaphysischen Erforschungen der höchsten, über die Grenzen der menschlichen Welt hinausgehenden, Seinssphären verbunden wären. Die Arbeiten des Florenskij gehören zu dieser Kategorie«⁵¹.

Von der gleichen Bestrebung, die Religion und die Wissenschaft wieder miteinander zu verbinden, ist auch die pädagogische Suche des V. Zenkovskij inspiriert, der von der Notwendigkeit geschrieben hat, sich die »innere Verwandtschaft, innere organische Nähe und Einheit der pädagogischen Intuitionen und der religiösen Sphäre« bewusst zu machen, und der am Problem des »ideologischen gegenseitigen Durchdringens der Pädagogik und des religiösen Denkens« gearbeitet hat⁵².

Eine andere pädagogische Dominante, die mit der gesamten holistischen Intention der russischen Spiritualität ebenfalls eng verbunden ist, kann als der pädagogische *Kulturzentrismus* definiert werden. Ich halte dieses Charakteristikum für besonders wichtig in der Sache der Festlegung und Beschreibung der Besonderheiten der nationalen pädagogischen Tradition. Wie Antonina Rogova – die Autorin der Untersuchung, die dem philosophisch-pädagogischen Erbe des russischen Auslandes gewidmet ist⁵³ – bemerkt, ist in den Werken der russischen Emigranten ein »fundamentaler Versuch unternommen worden, das Vorhandensein des Kulturphänomens in der Pädagogik zu analysieren«⁵⁴. Die Ergebnisse dieser Analyse erlauben, »das Freiheitsproblem in den breiten kulturologischen Kontext einzuführen und festzustellen, dass die Ziele der geistigen Entwicklung des Menschen und die Ziele der Kultur übereinstimmen«⁵⁵.

Um jene vorrangige Position, die die Kultur im pädagogischen Wertsystem in Russland eingenommen hat, richtig interpretieren zu können, muss man seine Aufmerksamkeit darauf lenken, dass die Teilhabe an der Kultur bzw. die Enkulturation nicht als eine Form der Sozialisierung des Individuums verstanden wird, sondern eher als eine praktische Realisierung der Synthese der sozialisierenden und entwickelnden Funktionen der Bildung. Ähnlich dem, wie in der Sobornost'-Konzeption der Gedanke und Traum von der Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Individuum und Sozium programmiert ist, so wird von den russischen Pädagogen die Vorstellung von der Einheit der Prozesse der Individuation und der Sozialisierung, von der unzerreißbaren Verbindung der individuellen Vervollkommnung der Person mit ihrer Bestrebung zu den überpersönlichen Zielen in die Kultur-Konzeption hineingetragen. Der Mensch selbst wird nun als eine werdende Kultur gedacht; die Bildungsaufgabe stellt sich in solcher Interpretation als die Aufgabe der Erziehung des *Kulturmenschen* dar, wobei der Mechanismus dieser Erziehung als die »Entfaltung der inneren, in seiner geistigen Natur vorgegebenen Werte«⁵⁶ formuliert wird. Das Problem der religiösen Erziehung, so Rogova, beginnt man in diesem Zusammenhang als das Problem der Erziehung der geistigen Kultur zu betrachten.

Am konsequentesten und vollständigsten ist diese Vorstellung von Sergej Gessen entwickelt worden. Für Gessen ist die Kultur zugleich die Begründung und die Rechtfertigung nicht nur der pädagogischen Tätigkeit, sondern auch des menschl-

chen Lebens selbst: »Die Kultur wird... zum Ziel der Existenz des modernen Menschen; die Selbsterhaltung ist dann nur eine notwendige Voraussetzung der Kultur«⁵⁷. In Übereinstimmung mit dieser Prämisse wird die höchste Aufgabe der Bildung bei Gessen definiert durch die Behauptung eines Gleichheitszeichens zwischen Kultur und Bildung. »Zwischen der Bildung und Kultur gibt es also eine genaue Übereinstimmung. Bildung ist nichts anderes als die Kultur des Individuums« und »die Ziele der Bildung stimmen mit den Zielen der Kultur überein«⁵⁸. Die Bildung besteht dabei jedoch nicht darin, das Individuum an der Kultur einfach teilhaben zu lassen. Gessen sieht ganz deutlich die Widersprüchlichkeit der Wechselwirkung der Person mit ihrem Kulturmilieu und würdigt das antikulturelle Pathos Rousseaus. Der Protest Rousseaus gegen Kultur wird von ihm als »der Kampf für das sittliche Ideal der freien und ganzheitlichen Persönlichkeit« ausgelegt⁵⁹. Jedoch nicht ein Minimum an kultureller Einwirkung auf den natürlichen Menschen, wie es Rousseau gedacht hat, sondern eine harmonische Kombination der kreativen Kraft der Person und der äußeren kulturellen Einwirkungen schaffen, so Gessen, die günstigsten Bedingungen für die individuelle geistige Entwicklung.

Die Tradition, Bildung mit Hilfe des Begriffs der *individuellen Kultur* zu definieren, hat immer noch ziemlich starke Positionen in der heutigen russischen Pädagogik und in der Bildungsphilosophie⁶⁰. Immer mehr Bedeutung wird aber in den letzten Jahren zugleich dem *kulturologischen Zugang* in der Erforschung der geistigen Phänomene beigemessen. Unter diesem Zugang versteht man nicht nur das Befolgen des Prinzips kultureller Kompatibilität der Bildung, sondern auch die Anerkennung der prinzipiellen Kontextbezogenheit des Wissens, die Aufmerksamkeit für Kultur als einem Faktor der Interpretationswahl, einer Quelle der Vorurteile im positiven Sinne des Wortes, wie es Gadamer benutzt hat. Der kulturologische Zugang wird in diesem Zusammenhang oft als ein Element der humanitären Methodologie und damit als ein Faktor der Humanisierung der Schule und der Entwicklung einer personorientierten Bildung betrachtet⁶¹.

Der kulturologische Zugang hat in den letzten Jahren eine große Bedeutsamkeit in der Sphäre der religiösen Bildung erhalten, insbesondere in Verbindung damit, dass das Bildungsministerium im Jahre 2002 Empfehlungen hinsichtlich der Aufnahme des Faches »Orthodoxe Kultur« in die allgemeinbildenden Programme ausgearbeitet hat. Der kulturologische Charakter der Bildung in

diesem Fach setzt eine weltliche, konfessionell neutrale und wissenschaftlich-kritische Weise des Unterrichts und des Lernens wie auch den weltlichen Charakter der pädagogischen Wechselwirkung voraus, der das Verbot beinhaltet, die Lernenden in die religiöse Praxis zu involvieren, kultische Handlungen in den Lernprozess einzuschließen und eine konfessionelle Selbstidentifizierung in welcher Form auch immer von den Lernenden zu verlangen. Wie dieses Projekt in der Wirklichkeit aussehen wird, lässt sich noch nicht sagen. Auch wenn in einer Reihe von Regionen erste pädagogische Erfahrungen gesammelt wurden, wurden sie doch noch keiner ernststen Untersuchung unterzogen. Was die Lehrbücher und methodischen Materialien betrifft, die das Projekt des Ministeriums begleiten, hat man eine detailliertere Bewertung unter Teilnahme sowohl von russischen als auch von ausländischen Spezialisten durchgeführt, wobei eine Reihe wesentlicher Abweichungen von dem angegebenen kulturologischen Zugang entdeckt wurde.

Wie dem auch sei, wir denken, dass der kulturologische Zugang in der schulischen Bildung eine für Russland strategisch richtige Wahl ist, die neue Perspektiven für die Entwicklung von Theorie und Methodik des Religionsunterrichts eröffnet. Es ist sehr wichtig, dass von den beiden Tendenzen, deren eine den Religionsunterricht den Aufgaben der patriotischen Erziehung und Sozialisierung unterwerfen will und deren andere eine humanitäre Methodologie erarbeiten möchte, die den modernen Errungenschaften der Epistemologie, Religionsphänomenologie, Anthropologie und Kulturologie entspricht, die zweite genannte Tendenz siegt.

Gerade das Integrationspotenzial des russischen pädagogischen Denkens, seine Ausrichtung auf die Aufhebung der Gegensätze zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen Kultur und Kreativität, Person und Gesellschaft scheint mir die wertvollste innovative Ressource für die moderne europäische Pädagogik zu sein. Die genannte Ausrichtung entspricht ganz und gar sowohl der zentralen Weltempfindung der Postmoderne als auch jenen neuen Herausforderungen der Gegenwart, die durch die sich vertiefende Krise der Moderne bedingt sind. Ein fast jahrhundertlanges Zurückbleiben Russlands in der Entwicklung der religiösen Bildung ist kein unüberwindliches Hindernis für seine Teilnahme an der Lösung der modernen gesamteuropäischen Probleme. Ich glaube, dass der Reichtum der russischen geistigen und pädagogischen Tradition diese Teilnahme fruchtbar machen kann.

Anmerkungen:

¹ S.: M. Nazarov, *Tajna Rossii*, Moskau 1998; V. Petrov, *Geopolitika i bezopasnost' Rossii: civilizacionnyj aspekt*, in: *Obzrevatel - Observer*, 12 (2000); V. Semenko, *Osnovy socialnoj koncepcii Russkoj Cerkvi kak manifest pravoslavnogo konservatizma*, in: *Analiticeskoe obozrenie. Pravoslavie 2000* - www.pravoslavie.ru/index.htm

² Alexandr Šmeman, *Dnevnik. 1973-1983*, Moskau, *Russkij put'*, 2005, S. 79 (deutsche Ausgabe: Alexander Schmemmann, *Aufzeichnungen 1973-1983*, Einsiedeln 2002 - Anm. Übers.).

³ Der hervorragende deutsche Pädagoge K. Schmidt hat in seiner »Anthropologie« ein äußerst interessantes Portrait des russischen Menschen entworfen, wobei er u.a. folgendes bemerkt hat: »Das Vaterland des Russen ist die ganze heilige Rus', in allen ihn bekriegenden Völkern sieht er und unterwirft Meuterer, die gegen seinen Gott und Zaren aufgestanden sind« (Zit. nach: Modzalevskij L.N., *Ocerk istorii vospitanija i obucenija s drevnejšich do našich vremen. Soc. v 2 tt. S. Peterburg, Aleteja, 2000*).

⁴ Vladimir Kupcenko, »ZA VSE SLAVA BOGU...«. *Otec Alexandr Men': vstreči i pis'ma*, in: *Russkaja mys'*, Nr 4019, 3.-9. März 1994, S. 13.

⁵ Einen expliziten Ausdruck der chiliastischen Idee finden wir, z.B., bei Nikolaj Gumilev im Gedicht »Pamjat'« (»Gedächtnis«):
*Я - угрюмый и упрямый зодчий
 Храма, восстающего во мгле,
 Я возревновал о славе Отчей,
 Как на небесах, и на земле.
 Сердце будет пламенем палимо
 Вплоть до дня, когда взойдут, ясны,
 Стены Нового Иерусалима
 На полях моей родной страны.*
 (dt. wörtlich: Ich bin ein finsterner und starrsinniger Baumeister // Des im Dunkeln entstehenden Tempels, // Ich ereifere mich für die Herrlichkeit des Vaters // Wie im Himmel, so auch auf Erden. // Das Herz wird von Flammen verzehrt/verzerrt // Bis zu dem Tag, an dem sie, die klaren, entstehen, // Die Mauern des Neuen Jerusalems // Auf den Feldern meines Heimatlandes).

⁶ S. etwa sein Werk »Die Geschichte und die Zukunft der Theokratie« (1887).

⁷ Mehr dazu s. in meinem Buch »Cerkov' i pol« (Die Kirche und das Geschlecht), Sankt-Peterburg 2003.

⁸ »Filosofija obščego dela« (Philosophie der gemeinsamen Sache) (1878-1880).

⁹ Von der Intelligenzija als einem religiösen Orden s. den Sammelband der Aufsätze über die russische Intelligenz »Vechi« (1909), G. P. Fedotov, *Tragedija intelligenzii* (Die Tragödie der Intelligenzija) (1926), Boris Uspenskij, *Etjudy o ruskoj istorii* (Etüden zur russischen Geschichte) (2002).

¹⁰ S. den Artikel von N. A. Berdjaev »Novoe christianstvo (D. S. Merežkovskij)« (»Das neue Christentum (D. S. Merežkovskij)«) (1916).

¹¹ S. S. Choružij weist darauf hin (s. den Sammelband »Pravoslavnaja askeza - ključ k novomu videniju celoveka« [»Orthodoxe Askese als der Schlüssel zur neuen Sicht des Menschen«]), dass die Frage nach der Übertretung V. Solov'evs zum Katholizismus immer noch nicht wirklich geklärt ist, weil die Dokumente, die die Sache aufhellen könnten, in den Archiven des Vatikans aufbewahrt werden und bis heute nicht veröffentlicht sind.

¹² A. A. Gricano, *Jevrazijstvo*, in: *Novejšaja filosofskaja enciklopedija*.

¹³ V. V. Leontovic, *Istorija liberalizma v Rossii* (Die Geschichte des Liberalismus in Russland) (1762-1914), Paris, YMCA-Press, 1980, S. 2.

¹⁴ Niebuhr, Richard. *Christ and Culture*. - New York: Harper & Row, 1951

¹⁵ N. Berdjaev, *Russkaja ideja: osnovnye problemy russkoj mysli XIX veka i nacala XX veka* (Die russische Idee: die wichtigsten Probleme des russischen Denkens des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts), in: *Mysliteli russkogo zarubežja*, S. Peterburg, Nauka, 1992, S. 173.

¹⁶ S. A. Racinskij, *Zapiski o selskich školach* (Bemerkungen von den Dorfschulen). *Sbornik statej* (Sammelband). Moskau, 1891, S. 78.

¹⁷ N. Berdjaev, *op.cit.*, S. 175.

¹⁸ *Ebd.*, SS. 72, 175.

¹⁹ I. Kireevskij, *Socinenija* (Werke), tom 1. Moskau 1911, S. 210.

²⁰ V. V. Zenkovskij, *Osnovy christianskoj filosofii* (Grundlagen der christlichen Philosophie). Moskau, Svjato-Vladimirskoe bratstvo, 1992, S. 17.

²¹ Zit. nach: V. V. Zenkovskij, *Istorija ruskoj filosofii* (Die Geschichte der russischen Philosophie), Teil 1.2. Leningrad, Ego, 1991, S. 28.

²² S. Bulgakov, *Svet nevecernij* (Das nichtabendliche Licht), Moskau, Respublika, 1994, S. 5.

²³ N. Berdjaev, *Smysl tvorcestva* (Der Sinn des Schaffens), in: N. Berdjaev, *Filosofija svobody. Smysl tvorcestva* (Die Philosophie der Freiheit. Der Sinn des Schaffens). Moskau, Pravda, 1989, S. 508.

²⁴ V. V. Zenkovskij, *Preodolenie platonizma i problema sofijnosti tvari* (Die Überwindung des Platonismus und das Problem der Sophianität der Kreatur), in: *Put'* 24 (1930).

²⁵ V. V. Zenkovskij, *Problemy vospitanija v svete christianskoj antropologii* (Die Probleme der Erziehung im Lichte der christlichen Anthropologie), Moskva, Škola-press, 1996, S. 44.

²⁶ Ein Beispiel solch einer österlichen Weltanschauung ist, wie Zenkovskij meinte, in der Gestalt des Starec Zosima bei Dostoevskij gegeben. »Wir begreifen nicht, dass das Leben das Paradies ist«, sagt der Starec, »denn in dem Moment, wenn wir dies begreifen wollen, erscheint es vor uns in seiner ganzen Schönheit«.

²⁷ V. V. Zenkovskij, *Osnovy...* (Grundlagen...), S. 198.

²⁸ N. Berdjaev, *Russkaja ideja...* (Die russische Idee...), S. 180.

²⁹ N. O. Losskij, *Istorija ruskoj filosofii* (Die Geschichte der russischen Philosophie), Moskau, Vysšaja škola, 1991, S. 518.

³⁰ Protoierej Georgij Florovskij, *Puti rusckogo bogoslovija* (Die Wege der russischen Theologie), Paris 1937, S. 458.

³¹ Vjac. Ivanov, *Legion i sobornost'*, in: *Ders., Rodnoe i vse-lenskoe* (Das Eigene und das Kosmische), Moskau, Respublika, 1994, S. 96-101.

³² *Ebd.*, S. 169.

³³ F. N. Kozyrev, *Religioznoe obrazovanie v svetskoj škole. Teorija i meždunarodnyj opyt v otecestvennoj perspektive. Monografija*. (Religiöse Bildung an der weltlichen Schule. Die Theorie und die internationale Erfahrung aus der russischen Perspektive. Monographie), Sankt-Peterburg, Apostolskij gorod, 2005; ders., *Nekonfessionalnoe religioznoe obrazovanie v zarubežnoj škole. Diss. dokt. ped. n.* (Die nichtkonfessionelle religiöse Bildung an der Schule im Ausland. Habil.), Sankt-Peterburg 2006.

³⁴ Schweitzer, Friedrich L. *International Standards for Religious Education*, in: *Panorama: Intern. Journal of Comparative RE and Values*. 14 (2002), pp. 49-56.

³⁵ T. Kun, *Struktura naucnych revolucij* (Thomas Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen), Moskau, Jermak, 2003, S. 43.

³⁶ Den Begriff »educational religious education« haben als erste die Professoren der Universität von Birmingham Edwin Cox, Michael Grimmitt und John Hull aktiv verwendet.

³⁷ Mehr dazu s. in meiner Monographie und Habilitation wie auch in den Aufsätzen: Metodologičeskie resursy povyšeniya kacestva prepodavaniya religii v srednej škole (Methodologische Ressourcen der Erhöhung der Qualität des Religionsunterrichts in der Schule), in: Izvestija RGPU im. A. I. Gercena, 6 [14] (2006); Problemy metodologičeskoj kultury v školnom religioznom obrazovanii (Probleme der methodologischen Kultur in der schulischen religiösen Bildung), in: Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. A. Nekrasova, 2 (2006); Religija kak predmet izucenija: opyt postroeniya fenomenologičeskoj modeli (Religion als ein Lehrfach: Versuch eines phänomenologischen Modells), in: Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta. T. 1. Gumanitarnye nauki (Geisteswissenschaften), 2 [52] (2006); Školnoe religioznoe obrazovanie v uslovijach paradigmalnogo sdviga (Die religiöse Bildung an der Schule unter den Bedingungen der Paradigmenverschiebung), in: Izvestija Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta. Ped. nauki, 1 (2006).

³⁸ L. N. Modzalevskij, op.cit., t.2, S. 182.

³⁹ K. D. Ušinskij, Pedagogičeskie socinenija v 6 tt. (Pädagogische Werke, 6 Bde.), t. 2, Moskau, Pedagogika, 1988, S. 390.

⁴⁰ V. Ja. Stojunin, Izbrannye pedagogičeskie socinenija (Auserwählte pädagogische Werke). Moskau, Pedagogika, 1991, S. 186.

⁴¹ P. F. Kapterev, Izbrannye pedagogičeskie socinenija (Auserwählte pädagogische Werke). Moskau, Pedagogika, 1982, S. 267.

⁴² Ebd., S. 434.

⁴³ Ebd., S. 585.

⁴⁴ V. A. Lay, Eksperimentalnaja didaktika (Experimentelle Didaktik), übers. aus dem Deutschen, Moskau 1906, S. 192.

⁴⁵ A. F. Losev, O metodach religioznogo vospitanija (Von den Methoden der religiösen Erziehung), in: Vestnik russkogo christianskogo dviženija, 167 (1993), SS. 63-87.

⁴⁶ I. A. Iljin, Aksiomy religioznogo opyta (Axiome der religiösen Erfahrung), Moskau, Rarog, 1993, SS. 72-77.

⁴⁷ B. V. Jemeljanov, Kosmiceskaja pedagogika K. N. Wentzela (Die kosmische Pädagogik des K. N. Wentzel), in: Škola mysli. Almanach gumanitarnogo znanija Nr 2 (sbornik naucnyh trudov), Novosibirsk, 2003.

⁴⁸ Wentzel. Moskau, Izd.dom Šalvy Amonašvili, 1999, SS. 187-190.

⁴⁹ Berryman, Jerome W. Laughter, Power, and Motivation in Religious Education, in: Religious Education, 93 (1998), pp. 358-378; Chidester, David. Multiple Voices: Challenges Posed for Religious Education in South Africa, in: Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around the World. IARF, 2001, pp. 26-31; Erricker, Jane. Teachers Developing Spiritual and Moral Education, in: Teacher Development. 3[3] (1999), pp. 383-396; Ipgrave, Julia. Dialogue, Citizenship and Religious Education, in: International Perspectives on Citizenship, Education, and Religious Diversity, ed. by Robert Jackson. London-New York: Routledge Falmer, 2003, pp. 147-168.

⁵⁰ K. Felmy, Vvedenie v sovremennoe pravoslavnoe bogoslovie, übers. aus dem Deutschen (Originaltitel: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart: eine Einführung), Moskau 1999, S. 7.

⁵¹ N. Losskij, op.cit., S. 347.

⁵² V. V. Zenkovskij, Problemy vospitanija v svete christianskoj antropologii (Probleme der Erziehung im Lichte der christlichen Anthropologie), Moskva, Škola-press, 1996, S. 23.

⁵³ A. V. Rogova, Ideja vospitanija celoveka kultury v filosofsko-pedagogičeskoj mysli Russii i russkogo zarubežja (vtoraja polovina XIX - pervaja polovina XX vv.) (Die Idee der Erziehung des Kulturmenschen in der Philosophie der Pädagogik in Russland und im russischen Ausland (zweite Hälfte des 19.-erste Hälfte des 20. Jahrhunderts), avtoref.diss. dokt. ped.n. (Habil.). Sankt Peterburg, 2004.

⁵⁴ Ebd., S. 5.

⁵⁵ Ebd., S. 28.

⁵⁶ Ebd., S. 20.

⁵⁷ S. I. Gessen, Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnuju filosofiju (Die Grundlagen der Pädagogik. Einführung in die angewandte Philosophie), Moskva, Škola-press, 1995, S. 26.

⁵⁸ Ebd., S. 35.

⁵⁹ Ebd., S. 46.

⁶⁰ E. N. Gusinskij, Ju. I. Turcaninova, Vvedenie v filosofiju obrazovanija (Die Einführung in die Bildungsphilosophie), Moskva, Logos, 2000.

⁶¹ E. V. Bondarevskaja, S. V. Kulnevic, Pedagogika: licnost' v gumanisticeskich teorijach i sistemach vospitanija (Pädagogik: Person in den humanistischen Theorien und Systemen der Erziehung), Moskva-Rostov-na-Donu, 1999.



Orthodoxe »Migrantenkirchen« in Deutschland

Von Dr. Athanasios Basdekis

Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzter Faktor in Europa, Ev. Akademie zu Berlin, 10. – 12. 11.2006. Leicht gekürzte und überarbeitete Fassung.

Vorbemerkungen

Mit der Tagungsleitung wurde vereinbart, dass bei dieser Tagung nicht nur die weltweite Orthodoxie zum Thema »Orthodoxes Christentum. Ein unterschätzter Faktor in Europa«, sondern auch die Orthodoxie in Deutschland zur Sprache kommen sollte. Dies gewiss nicht nur zur allgemeinen Information der Tagungsteilnehmer, sondern weil ich der Auffassung bin, dass die Orthodoxe Kir-

che auch in Deutschland ein bedeutender Faktor zunächst im kirchlichen, dann aber auch im gesellschaftspolitischen Leben ist. Der Titel meines Vortrags, wie er im gedruckten Programm lautet, muss also durch das Wort »Deutschland« ergänzt werden. D.h. ich werde nicht über die Bedeutung der weltweiten Orthodoxie in und für Europa sprechen, sondern einige Gedanken und Problemanzeigen zur Präsenz und zur Lage der orthodoxen Kirchen in Deutschland zur Sprache bringen, und zwar so, wie ich diese nach meiner kirchlich und vor allem ökumenisch geprägten Erfahrung in Deutschland kennen gelernt habe, dadurch, dass ich diesen doch mehr als dreißig Jahre als orthodoxer Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland diene.

1. Orthodoxe Kirche weltweit und in Deutschland

1.1 Orthodoxe Kirche weltweit

Ich pflege zu sagen, dass zur weltweiten Orthodoxie zwei orthodoxe Kirchenfamilien oder Gruppen gehören:

a. Die Autokephalen Orthodoxen Kirchen (die westlichen Christen und Kirchen pflegen hier zu sagen: orthodoxe Kirchen **des byzantinischen Ritus**. Unsere genauere Bezeichnung lautet korrekterweise: Orthodoxe Katholische Kirche - so Prof. Karmiris), und

b) die Orientalischen oder Nicht- bzw. Vor-Chalkedonensischen Orthodoxen Kirchen.

Zur ersten Gruppe der **Autokephalen Orthodoxen Kirchen** gehören weltweit schätzungsweise 400 Mio. orthodoxe Christen, davon 1,4 Millionen in Deutschland. Freilich gibt es in den orthodoxen Kirchen keine offiziellen Zahlen und Statistiken. Wir führen keine Mitgliederkartei. Diese Christen sind Glieder einer der folgenden 16 orthodoxen Kirchen:

1. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Konstantinopel (1948)
2. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Alexandrien (1948)

3. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Antiochien (1948)
4. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Jerusalem (1948)
5. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Russland (1961)
6. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Serbien (1965)
7. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Rumänien (1961)
8. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Bulgarien (1961)
9. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Georgien (1962)
10. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Zypern (1948)
11. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Griechenland (1948)
12. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Polen (1961)
13. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Albanien (1994)
14. Die Autokephale Orthodoxe Kirche von Tschechien und der Slowakei (1966)
15. Die Autonome Orthodoxe Kirche von Finnland (1982)
16. Die Autonome Orthodoxe Kirche von Estland

(Die Zahlen in Klammern geben das Beitrittsdatum in den Ökumenischen Rat der Kirchen an)

Daneben gibt es eine Reihe von **nicht-kanonischen, d. h. schismatischen orthodoxen Kirchen und Gruppen**, die sich aus verschiedenen Gründen von der Gesamtorthodoxie abgespalten haben, und mit denen keine Kirchen- und Sakramentengemeinschaft besteht, wie z.B. die russisch-orthodoxe Auslandskirche (sie ist inzwischen dabei, sich mit der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats zu versöhnen und zu vereinigen), die mazedonische orthodoxe Kirche, die griechischen Altkalendarier u.a.

Zur zweiten Gruppe der **Orientalischen Orthodoxen Kirchen** zählen:

1. Die Äthiopische Orthodoxe Kirche (1948),
2. die Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche (1962),
3. die Koptische Orthodoxe Kirche (1948),
4. Die Eritreische Orthodoxe Tewahdo (2003),
5. die Syrische Orthodoxe Kirche von Antiochien (1960),
6. die Apostolische und Katholische Kirche des Ostens (Assyrische Kirche),
7. die ostsyrische orthodoxe Kirche in Südindien (Thomas- oder Malankarkirche), und
8. die westsyrische orthodoxe Kirche in Südindien.

(Die Zahlen in Klammern geben das Beitrittsdatum in den Ökumenischen Rat der Kirchen an)

Zu den Orientalischen Orthodoxen Kirchen gehören weltweit insgesamt ca. 60 Mio. Christen, davon ca. 100.000 in Deutschland. Auch über diese Kirchen gibt es keine genauen statistischen Angaben.

1.2 Orthodoxe Kirchen in Deutschland

Fast alle orthodoxen Kirchen der ersten und der zweiten Gruppe gibt es auch in Deutschland.

Aus der Orthodoxen Kirche:

1. Orthodoxe Kirche von Konstantinopel-Ökumenisches Patriarchat/Griechisch-Orthodoxe Metropole für Deutschland. Zum Ökumenischen Patriarchat gehören außer den Griechen in Deutschland das Exarchat der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa und die Ukrainische Orthodoxe Eparchie von Westeuropa.
2. Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien/Metropole für West- und Mitteleuropa (rum orthodox)

3. Russische Orthodoxe Kirche/Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche
4. Serbische Orthodoxe Kirche/ Diözese für Mitteleuropa
5. Rumänische Orthodoxe Kirche/Metropole für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa
6. Bulgarische Orthodoxe Kirche/Bulgarische Diözese von West- und Mitteleuropa
7. Georgische orthodoxe Kirche/Westeuropäische Diözese der Georgischen Orthodoxen Kirche

Aus den Orientalischen Orthodoxen Kirchen

1. Die Äthiopische Orthodoxe Kirche
2. die Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche
3. die Koptische Orthodoxe Kirche
4. Die Eritreische Orthodoxe Tewahdo
5. die Syrische Orthodoxe Kirche von Antiochien
6. die Apostolische und Katholische Kirche des Ostens (Assyrische Kirche)

Alle diese Kirchen zählen insgesamt ca. 1,5 Millionen Glieder, die von 15 Bischöfen und über 250 Priestern mit einer entsprechenden Anzahl von Gemeinden, liturgisch, pastoral und diakonisch betreut werden. Wenn man bedenkt, dass die meisten orthodoxen Pfarrer zwei oder drei Gemeinden betreuen, so kann man sagen, dass in Deutschland Sonntag für Sonntag an über 500 Orten orthodoxe Gottesdienste gefeiert werden. Nur soviel also an Zahlen, damit wir uns der Größenverhältnisse im Blick auf die orthodoxen Kirchen in Deutschland bewusst sind.

Auf Grund ihrer zahlenmäßigen Stärke also **ist die Orthodoxe Kirche in Deutschland die drittstärkste christliche Kirche des Landes** nach der Katholischen und der Evangelischen Kirche. Sie ist also stärker und größer als alle evangelischen Freikirchen (Methodisten, Baptisten, Freie evangelische Gemeinden und andere Freikirchen) zusammen.

Die **Anfänge der Präsenz** von orthodoxen Christen in Deutschland gehen bereits auf das Ende des Mittelalters zurück. Erste orthodoxe Gemeindebildungen gibt es seit dem ausgehenden 17. bzw. dem 18. Jahrhundert. In dieser Zeit kam es zur Errichtung von **orthodoxen Hof- und Botenschaftskapellen**, die Folge der verwandtschaftlichen Beziehungen des europäischen Adels zu den orthodoxen Ländern waren (so z. B. in Berlin, Leipzig, Darmstadt, Wiesbaden, Bad Ems und anderswo).

Einen größeren Zustrom von orthodoxen Christen nach Deutschland gab es nach der **kommunistischen Machtergreifung in Russland**. Auch in dieser Zeit kam es zur Gründung von orthodoxen Gemeinden. Darauf ist etwa die Präsenz der russisch-orthodoxen Auslandskirche in Deutschland zurückzuführen.

Ende der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts begann dann ein neues Kapitel der Migration orthodoxer Christen nach Deutschland. Nach 1960 erfolgte eine Zuwanderungswelle durch die so genannten »Gastarbeiter« nach Deutschland, vor allem aus Griechenland und den Ländern des ehemaligen Jugoslawien. Die Anwerbung einer so großen Anzahl von Arbeitnehmern orthodoxen Glaubens war sozusagen der Beginn einer zahlenmäßig stärkeren und bleibenden orthodoxen Kirche in Deutschland.

Eine weitere Welle der Emigration und Zuwanderung von orthodoxen Christen nach Deutschland erfolgte nach dem **Zusammenbruch des Kommunismus** (1989/1990), der viele deutschstämmige orthodoxe Christen aus Russland, Rumänien, Bulgarien und anderen ehemals sozialistischen Staaten nach Deutschland führte.

So leben heute in der Bundesrepublik Deutschland orthodoxe Christen unterschiedlicher Herkunft, Nationalität, Sprache und Kultur. Zumeist sind sie Griechen, Serben, Rumänen, Russen und Bulgaren, aber auch Armenier, Äthiopier, Kopten und Syrer. Nicht wenige Deutsche gehören inzwischen der Orthodoxen Kirche an.

Was die Orientalischen Orthodoxen Kirchen in Deutschland, also die Armenier, Äthiopier, Kopten und die Syrer betrifft, so sind diese erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hierzulande präsent. Sie gelten zumeist als Kirchen der Flüchtlinge und Asylsuchenden, sind doch ihre Glieder größtenteils aus wirtschaftlichen und politischen Gründen, als verfolgte Christen durch einen fundamentalistischen Islam nach Deutschland gekommen, z.B. die syrisch-orthodoxen Christen aus Syrien und dem Gebiet des Tur Abdin im Dreiländereck, Irak, Iran und Türkei.

Die Existenz der orthodoxen Kirchen in Deutschland, die in Bistümern und Diözesen gegliedert sind, ist also das Ergebnis eines mehrere Hundert Jahre währenden Prozesses der Zuwanderung und Ansiedlung von orthodoxen Christen in Deutschland. Die orthodoxen Bistümer und die orientalisch-orthodoxen Kirchen ihrerseits stehen zunächst in einer jurisdiktionellen d. h. kirchenrechtlichen Bindung an die jeweiligen orthodoxen bzw. orientalischen orthodoxen Mutterkirchen in der Heimat, also zu Russland, Rumänien, Serbien und Bulgarien, Syrien, Armenien, Äthiopien und Ägypten. Eine Ausnahme bilden die orthodoxen Christen aus Griechenland, die (wie auch alle Griechen in der Welt) auf Grund von innerorthodoxen Regelungen zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und nicht zur Orthodoxen Kirche von Griechenland gehören, so also auch die griechisch-orthodoxen Christen in Deutschland.

Insofern ist es völlig abwegig und ärgerlich, die orthodoxen Kirchen in Deutschland, von denen einige, wie die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland, die Russische, die Rumänische und die Syrische Orthodoxe Kirche als **Körperschaft des öffentlichen Rechts** in Deutschland anerkannt worden sind, **immer noch als Migrantenkirchen zu bezeichnen**, was ja bei den Gliedern dieser Kirchen das Gefühl des Fremdseins, des Provisorischen, um nicht zu sagen des **Nicht-Erwünschten** erzeugt. Es dürfte doch inzwischen allen Kirchen und der deutschen Gesellschaft allgemein bewusst geworden sein, dass wir trotz einer gewissen Rotation der orthodoxen Christen in Deutschland (der eine geht, der andere kommt) zum festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft gehören und eine der vielen Kirchen dieses Landes sind und künftig auch sein werden. Im übrigen gibt es in fast allen orthodoxen Ländern katholische, evangelische und evangelisch-freikirchliche Gemeinden und Christen, aber bei uns würde niemand auf die Idee kommen, sie als Migrantenkirchen zu bezeichnen. Sie sind die katholische, die evangelische usw. Kirche in Griechenland, Russland, Serbien usw. Wir möchten also nicht mehr und nicht weniger als einfach »Orthodoxe Kirchen in Deutschland«, ohne irgendetwelche Attributen und Zusatzbezeichnungen genannt werden.

2. Viele und Eine Orthodoxe Kirche – Einheit, Vielfalt und Katholizität

Auch wenn den meisten Zuhörern die Grundfragen des orthodoxen Glaubens und der ortho-

den Organisation und Struktur bekannt sind, ist es sinnvoll, wenn an dieser Stelle einige Sätze

dazu gesagt werden, damit wir uns dieses Phänomens, »**Orthodoxie weltweit und in Deutschland**« in seiner Größenordnung, Vielfalt, Komplexität und Problematik bewusst werden:

Die orthodoxen und die orientalischen orthodoxen Kirchen gehören, zusammen mit der römisch-katholischen Kirche, zu den ältesten (Gründungs-) Kirchen des Christentums. Als solche verstehen sie sich nicht als eine der vielen christlichen Konfessionen, Bewegungen, Gruppen oder gar Sekten und Weltanschauungen, sondern als die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche, wie wir sie im Glaubensbekenntnis bekennen. So hat das auch die **III. Vorkonziliare Konferenz** von 1986 in ihrer Vorlage »**Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung**« für das künftige Panorthodoxe Konzil formuliert.

Die »Orthodoxie« der Orthodoxen Kirche hat also nichts gemein mit der profanen Bedeutung des Wortes »orthodox« im Sinne einer rechtskonservativen Ideologie (z.B. jüdische, protestantische, lutherische oder gar marxistische Orthodoxie usw.).

2.1 Organisation und Struktur

Getreu der altkirchlichen Praxis, wonach die Kirche in Form von voneinander unabhängigen bzw. selbstständigen Gemeinden und Diözesen bestand, also Kircheneinheiten (z.B. Patriarchaten), die einerseits der politischen Organisation und Gliederung des Römischen Reiches entsprach, andererseits aber durch das Band desselben Glaubens und derselben Eucharistiefeyer miteinander verbunden waren (**Koinonia**), ist die Orthodoxe Kirche auch heute in Form von mehreren, voneinander unabhängigen und selbstständigen, d.h. **Autokephalen** Kirchen strukturiert und organisiert. Verbindende und einende Elemente sind dabei derselbe Glaube, derselbe Gottesdienst und dasselbe Kirchenrecht. Diese Gemeinsamkeiten ermöglichen Kirchengemeinschaft und gegenseitige Anerkennung derselben als Kirchen, ihrer Ämter, Gottesdienste und der Sakramente sowie ihrer kirchlichen Vorgänge und Lebensvollzüge. Sichtbarer Ausdruck der orthodoxen Einheit und Kirchengemeinschaft ist die gemeinsame Feier des Gottesdienstes und der Eucharistie (Konzelebration und Eucharistiegemeinschaft) und die Abhaltung von gemeinsamen Synoden.

Folgende drei Prinzipien bestimmen das Verhältnis der einzelnen Autokephalen orthodoxen Kirchen zueinander:

a. Das Prinzip der Selbstständigkeit: Alle orthodoxen Kirchen sind in ihrem eigenen Bereich selbstständig. Sie regeln in eigener Verantwortung das kirchliche Leben und verwenden im Gottesdienst die jeweilige Landessprache.

b. Das Prinzip der Gleichheit: Alle orthodoxen Kirchen sind, unabhängig von ihrer Größe, untereinander gleich, wobei dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel ein Ehrenprimat der Liebe und des Vorsitzes sowie das Recht, in panorthodoxen Angelegenheiten initiativ zu werden, zukommt. Das heißt, in der Orthodoxen Kirche gibt es kein Oberhaupt, wie den Papst in der römisch-katholischen Kirche, ausgestattet mit einem Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit, sondern mehrere Oberhäupter bzw. Vorsteher der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen.

c. Das Prinzip der Koinonia, d.h. der konziliaren und synodalen Gemeinschaft. Der gemeinsame Glaube, derselbe Gottesdienst und dieselbe kirchliche Ordnung (Kirchenrecht) münden in die volle Kirchengemeinschaft unter allen orthodoxen Kirchen, die ihren sichtbaren Ausdruck in der sakramentalen Gemeinschaft, in der Konzelebration bei Gottesdiensten und in der Abhaltung von gemeinsamen Synoden findet.

Die oben genannten lokalen orthodoxen Kirchen bilden also auf Grund dieser Gemeinsamkeiten die **Eine Orthodoxe Kirche**. Es ist also nicht korrekt und ich frage mich oft, warum es uns Orthodoxen nicht gelingt, Katholiken, Protestanten und die anderen Christen hierzulande davon zu überzeugen, dass wir Orthodoxe nicht griechisch-orthodoxe, russisch-orthodoxe, serbisch-orthodoxe, sondern dass wir orthodoxe Christen aus Griechenland, Russland, Bulgarien usw. sind.

Der Grund dafür liegt sicherlich darin, dass für die Nicht-Orthodoxen nicht der Glaube, der Gottesdienst, das Kirchenrecht und ganz allgemein das orthodoxe Struktursystem, also die eigentlichen Wesensmerkmale der Gesamtorthodoxie, die die einzelnen orthodoxen Kirchen miteinander verbinden, sondern die nationale Herkunft und Zugehörigkeit, die Sprache und Kultur als Kriterium in den Vordergrund gestellt werden. So zerteilt man die Eine Orthodoxe Kirche in mehrere nationale orthodoxe Kirchen, und spricht dann folgerichtig von der griechischen, der russischen, der serbischen usw. orthodoxen Kirche.

Aufgrund dieser Bezeichnungen erscheint dann die orthodoxe Kirche als ein Verband von Nationalkirchen, die zudem durch ihr manchmal ei-

genwilliges Verhalten den Eindruck erwecken, sie seien unterschiedliche Konfessionen. Doch Tatsache ist, dass die jurisdiktionellen Grenzen einer orthodoxen Kirche mit den staatlichen Grenzen des Landes, innerhalb derer sie existieren, nicht identisch sind. Das zeigt sehr deutlich das Beispiel Griechenlands, auf dessen Territorium nicht nur die Mönchsrepublik Athos, sondern auch die Diözesen der Inseln von Kreta und des Dodekanes, die allesamt der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel angehören, existieren. Umgekehrt zeigt das Beispiel des Ökumenischen Patriarchats, also der Orthodoxen Kirche von Konstantinopel, zu deren Jurisdiktion orthodoxe Christen in der ganzen Welt und unterschiedlicher Nationalität gehören, dass eine Gleichsetzung einer Orthodoxen Kirche mit einer Nation falsch ist.

Deshalb müssen wir orthodoxe Theologen immer wieder betonen, dass das, was die Orthodoxe Kirche ausmacht, was zum Wesen der Orthodoxie gehört, nicht die nationale Herkunft, die Sprache und Kultur ist, die selbstverständlich zur Identität eines jeden Volkes, auch der orthodoxen Völker, gehören, sondern der orthodoxe Glaube und das orthodoxe Kirchenverständnis, das eine Vielfalt und ein Nebeneinander von mehreren lokalen Kirchen unterschiedlicher Nationalität, Sprache und Kultur zulässt, ohne dass dadurch die Einheit der Orthodoxie insgesamt gefährdet wird.

Fazit: Weltweit und in Deutschland existiert eine einzige Orthodoxe Kirche, die in einer Vielzahl und Vielfalt von in sich selbständigen lokalen (autokephalen oder autonomen) orthodoxen Kirchen in Erscheinung tritt, die ihre *Communio*, ihre Gemeinsamkeit und Katholizität durch denselben Glauben, dieselben Gottesdienste und durch dieselben Sakramente, also durch die Eucharistie und Sakramentengemeinschaft und durch dieselbe kirchliche Ordnung zum Ausdruck bringen.

2.2 Orthodoxe »Tochterkirchen« und das Diaspora-Problem

Die Gründung von zunächst orthodoxen Kirchengemeinden und später orthodoxen Bistümern, Diözesen oder Metropolien erfolgte aus der Notwendigkeit heraus, orthodoxe Christen, die aus verschiedenen Gründen nach Deutschland emigrierten, pastoral und liturgisch zu versorgen. Zu diesem Zweck entsandten die jeweiligen orthodoxen autokephalen Mutterkirchen Geistliche nach Deutschland. Wuchs die Zahl der Glieder bzw.

Kirchengemeinden einer Kirche beträchtlich an, gründete sie eine Metropole, Diözese, oder ein Bistum als ihre »Tochterkirche«, die sie folgerichtig unter ihre Jurisdiktion stellte. So entstanden vor allem die griechischen und die serbischen, aber auch die anderen orthodoxen Kirchengemeinden nach dem Zustrom Tausender orthodoxer Christen und Migranten nach Deutschland. Ähnlich wurden die orthodoxen Kirchen auch in anderen Ländern und Teilen der Welt, also in der Diaspora, gegründet und organisiert.

Dadurch ist aber eine Situation entstanden, die den strengen **ekklesiologischen Kriterien** der Orthodoxie widerspricht: Orthodoxe Ekklesiologie und das orthodoxe Kirchenrecht (8. Kanon des I. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (325) und andere kirchenrechtliche Bestimmungen der frühen Kirche (z. B. 34. Apostolischer Kanon, 2. und 3. Kanon des II. und 28. des IV. Ökumenischen Konzils) verlangen nämlich, dass an ein und demselben Ort, wir können sagen, Land oder Staat, ein und nicht zwei Bischöfe sein dürfen. Auf Deutschland übertragen besagt dies, dass die heute hiezulande existierenden vielen orthodoxen Metropolien oder Diözesen eigentlich nicht hätten sein dürfen. Vielmehr hätten sie zu einer **orthodoxen Kirche in Deutschland** zusammengefasst und strukturiert sein müssen, der orthodoxe Christen unterschiedlicher Herkunft, Sprache und Nationalität mit ihren je eigenen Geistlichen angehören könnten. Die Gründung von mehreren, aber eben dieser einen Orthodoxen Kirche in Deutschland gehörenden orthodoxen Diözesen, von mir aus gegliedert nach ihrer nationalen Herkunft, Sprache und Kulturtradition, wäre durchaus denkbar und der orthodoxen Ekklesiologie angemessen.

Ein entscheidender Schritt in diese Richtung wäre die Realisierung eines Beschlusses der **Inter-Orthodoxen Vorbereitungskommission für das Heilige und Große Konzil** der Orthodoxen Kirche aus dem Jahr 1993, der die Gründung einer »**Orthodoxen Bischofskonferenz**« auch für Deutschland vorsah. Doch dieser Beschluss wurde bis heute leider nicht umgesetzt. Gemäß also der orthodoxen Ekklesiologie ist die heutige orthodoxe Situation in Deutschland zumindest anormal und kann nur als provisorisch angesehen bzw. gerechtfertigt werden.

Anastasios **Kallis** kritisiert zu Recht diesen anormalen orthodoxen Zustand, wenn er sagt:

»Es ist gewiss unstrittig, dass die orthodoxen Diözesen im Lande (Deutschland) dogmatisch-

ekklesiologisch die eine Orthodoxe Kirche in Deutschland vergegenwärtigen, doch ihr administrativer Status stellt eine Karikatur ihrer Ekklesiologie dar, die ohne Konsequenzen ihre Glaubwürdigkeit gefährdet« (Zu einem Leib getauft, Juden oder Griechen... Stand und Perspektiven der orthodoxen Kirche in Deutschland, in: KNA-ÖKI, Nr. 2/10. Januar 2006).

Persönlich sehe ich diese orthodoxe Anomalie auch, möchte aber auf die pastoralen und liturgischen Implikationen dieses Problems hinweisen, die oft schwerer wiegen, als die strengen ekklesiologischen Richtlinien und Kanones. Bedenkt man nämlich die tatsächliche Situation der orthodoxen Christen und Kirchengemeinden in Deutschland mit all ihren Problemen, wie auch die Probleme, die die Autokephalen orthodoxen Mutterkirchen untereinander haben, so wird man vielleicht sagen müssen, dass die strikte Anwendung der orthodoxen Ekklesiologie, so wünschenswert auch sie immer sein mag, in der jetzigen Situation und zum jetzigen Zeitpunkt nicht möglich ist. Als größtes Hindernis erweist sich hier vor allem das in der Gesamtorthodoxie noch nicht gelöste Problem der jurisdiktionellen Zuordnung von orthodoxen Gemeinden in der Diaspora, also außerhalb der Grenzen der Mutterkirchen. Damit ist die äußerst komplexe Frage der Autokephalie gemeint, d. h. die Frage, in welcher Weise und wer diese ausspricht. Darüber besteht unter den orthodoxen Kirchen keine Einigkeit, sie ist vor allem zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und dem Moskauer Patriarchat sehr umstritten. Beide legen die diesbezüglichen Kanones unterschiedlich aus. Wie wichtig diese Frage für die Gesamtorthodoxie ist, lässt sich daraus ersehen, dass dieses Problem eins der zehn Themen des künftigen Panorthodoxen Konzils sein soll.

Mein Wunsch ist jedenfalls, dass dieser Zustand alsbald überwunden wird und es zur Bildung einer einzigen orthodoxen Diözese oder Metropole, bzw. einer Orthodoxen Kirche in Deutschland kommt.

Was die Situation in Deutschland betrifft, so haben sich in den orthodoxen Bistümern bzw. Diözesen der Autokephalen Orthodoxen Kirchen in den letzten Jahren zunehmend enge Strukturen der Zusammenarbeit in Deutschland entwickelt. So gründeten sie im Jahr 1994 einen Verband aller kanonischen Diözesen in Deutschland, der den Namen »**Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland / Verband der Diözesen**« (KOKiD) trägt. Diese Kommission, die von einer

Delegiertenversammlung und einem Vorstand geleitet wird, entspricht organisatorisch der inneren Einheit und Struktur der Orthodoxen Kirche und hat sich zur Aufgabe gesetzt, gemeinsame Anliegen der Orthodoxen Kirche in Deutschland nach innen und außen (zu den anderen Kirchen, zur Ökumene und zu politischen Instanzen) zu beraten, zu vertreten und nach Möglichkeit mit einer Stimme zu sprechen. Die Kommission ist aber keine Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland, auch wenn sie ähnlich strukturiert ist. Vielmehr ist sie ein Organ, welches im Dienste der orthodoxen Diözesen, also der einen orthodoxen Kirche des byzantinischen Ritus steht, bzw. im Kollegium der orthodoxen Bischöfe in Deutschland verankert ist.

Die Orientalischen Orthodoxen Kirchen in Deutschland hingegen haben eine ähnliche gemeinsame Struktur nicht oder noch nicht entwickelt, obwohl es solche Strukturen auf Weltebene bereits gibt, z.B. regelmäßige Treffen und Konsultationen der Oberhäupter dieser Kirchen. Es wäre daher wünschenswert und der gemeinsamen orthodoxen und der ökumenischen Sache sehr dienlich und hilfreich, wenn auch sie sich organisatorisch enger zusammenschließen würden.

Als innerorthodoxe und ökumenische Belastung erweist sich diese Problematik auch deshalb, weil es unter den verschiedenen Autokephalen Orthodoxen Kirchen nicht selten zu Streitigkeiten kommt, die sich an der Frage der Autokephalie entzünden, und die das orthodoxe Klima und Zeugnis nach außen hin schwer belasten und negativ beeinflussen und die auch Folgen für die orthodoxe Glaubwürdigkeit und in der weltweiten und der deutschen Ökumene haben.

Als solche Zerreißproben und Streitigkeiten können heute z. B. die Folgenden genannt werden:

- zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Orthodoxen Kirche von Griechenland,
- zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und dem Patriarchat von Moskau, also der Russischen Orthodoxen Kirche,
- zwischen dem Moskauer Patriarchat und der russisch-orthodoxen Diaspora (russisch-orthodoxe Auslandskirche der russischsprachigen Orthodoxie in Westeuropa), wie auch die Situation innerhalb des Moskauer Patriar-

chats in den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion (z.B. in der Ukraine),

- die Situation innerhalb der Bulgarischen, der Rumänischen und der Serbischen Orthodoxen Kirche, um nur einige davon zu nennen.

Allerdings möchte ich davor warnen, diese Probleme dermaßen zu dramatisieren und hochzuspielen, als ob ein Auseinanderfallen der orthodoxen Kirchengemeinschaft insgesamt bevorstünde. Das ist keineswegs der Fall, wozu sicherlich genügend Beispiele angeführt werden können.

3. Orientalische Orthodoxe Kirchen

Was die **Orientalischen Orthodoxen Kirchen** betrifft, so haben auch diese denselben Glauben, dieselben Gottesdienste und dieselben Sakramente, wenn auch deren Vollzug der jeweiligen Kulturtradition angepasst ist. Sie haben zwar noch keine so engen Strukturen entwickelt, wie z.B. die Institution der Panorthodoxen Konferenzen der orthodoxen Kirchen weltweit aufgebaut, oder die KOKiD auf der Ebene Deutschlands, aber sie erkennen sich gegenseitig an und praktizieren ebenfalls Sakramenten- und Kirchengemeinschaft miteinander.

Eine Kirchen- und Sakramentengemeinschaft und die gemeinsame Feier der Liturgie (Konzelebration) zwischen den beiden orthodoxen Kirchenfamilien besteht allerdings nicht. Der Grund dafür liegt darin, dass beide »**orthodoxen Kirchenfamilien**« eine christologische Frage und Differenz aus dem 4. und 5. Jahrhundert trennt, nämlich die Frage der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der einen Person Christi, wie diese vor allem das IV. Ökumenische Konzil (451) in Chalkedon definiert hat: **ατρέπτως, ασυγχύτως, αδιαιρέτως, αναλλοιώτως** (d.h. unverwandelt, unvermischt, ungeteilt, unverändert). Das heißt, die orientalischen orthodoxen Christen erkennen dieses und die späteren Ökumenischen Konzilien nicht an, weshalb sie auch Vorchalkedonensische Kirchen heißen.

Inzwischen führen beide orthodoxen Kirchenfamilien seit nahezu fünf Jahrzehnten theologische Gespräche, die 1990 zur Verständigung und Formulierung einer s. g. »**Christologischen Erklärung**« geführt haben, die diese christologische Differenz als gegenstandslos erklärt, indem sie u.a. feststellt:

»Im Licht unserer verabschiedeten Erklärung über die Christologiehaben wir erkannt, dass die beiden Familien stets denselben authentischen orthodoxen christologischen Glauben und die ungebrochene Kontinuität der apostolischen Tradition richtig bewahrt haben, auch wenn christologische Begriffe in unterschiedlicher Weise ge-

braucht werden. Dieser gemeinsame Glaube und diese ununterbrochene Treue zur apostolischen Tradition sollen auch künftig die Grundlage unserer Einheit und Gemeinschaft sein« (Ziff. 9, G. Martzelos, in: A. Basdekis, Die Orthodoxe Kirche, Festschrift für A. Kallis, S.188-189).

Mir ist bewusst, dass meine Redeweise von »**zwei orthodoxen Kirchenfamilien**«, von den Orthodoxen des byzantinischen und den Orthodoxen des orientalischen orthodoxen Ritus, von vielen orthodoxen Geistlichen und Theologen meiner Kirche nicht geteilt wird. Nach wie vor wird ihnen die Häresie des Monophysitismus vorgeworfen. Aber mit welchem Recht (und erst recht nach der erzielten christologischen Übereinkunft), kann und darf ich den orientalischen orthodoxen Kirchen, den armenischen, syrischen, koptischen und den äthiopischen orthodoxen Christen die »Orthodoxie« und deren eigene Bezeichnung absprechen, bezeichnen sie sich doch selbst als orthodox?. Wir sollten schließlich zur Kenntnis nehmen, dass in den von der Gemeinsamen Theologischen Kommission verabschiedeten Erklärungen diese Terminologie benutzt wird: **Orthodoxe und Orientalische Orthodoxe Kirchen**.

Wie dem auch sei: Auf der Grundlage der zwischen den Orthodoxen und den Orientalischen orthodoxen Kirche geführten theologischen Gespräche und der erzielten Annäherung treten beide orthodoxen Familien bei ökumenischen Veranstaltungen (etwa des ÖRK) gemeinsam auf und geben somit ein gemeinsames orthodoxes Zeugnis in und vor der weltweiten christlichen Familie.

Um so mehr betrübt es mich, wenn ich feststelle, dass es eine solch engere Zusammenarbeit zwischen den beiden orthodoxen Kirchenfamilien in Deutschland nicht gibt. Zwar hat es hier und da Versuche zur Zusammenarbeit und Kooperation zwischen beiden gegeben (etwa bei der Gründung der KOKiD), aber dies führte zu keinem Ergebnis, so dass es heute kaum Kontakte zwi-

schen Kirchengliedern, Priestern und Bischöfen beider Kirchen gibt, es sei denn sie begegnen sich bei ökumenischen Veranstaltungen, die andere, etwa katholische und evangelische Kirchen oder Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen ab-

halten. Dabei würde eine engere Zusammenarbeit unter den Geistlichen und Kontakte zwischen den Gliedern beider Kirchen ein glaubwürdiges gemeinsames orthodoxes Zeugnis in Deutschland sein.

4. Prioritäten und Probleme orthodoxer Kirchlichkeit in Deutschland

4.1 Aufbau eines geregelten orthodoxen kirchlichen Lebens

Es ist unstrittig, dass der Aufbau eines geregelten orthodoxen kirchlichen Lebens in Deutschland bei allen orthodoxen Kirchen absolute Priorität genießt. Waren die orthodoxen Kirchen (-Gemeinden) in den ersten Jahren ihrer Präsenz in Deutschland durchweg Gäste bei evangelischen oder katholischen Kirchengemeinden zur Feier ihrer Gottesdienste und der Sakramente (Taufe, Trauung) (dies ist auch für viele orthodoxe Kirchengemeinden heute noch der Fall (, so ist es inzwischen sehr vielen orthodoxen Kirchen gelungen, zunächst mit Hilfe und großer Spendenbereitschaft ihrer eigenen Glieder, dann aber auch der anderen Schwesterkirchen in der Nachbarschaft, eigene Kirchengebäude zu bauen, die der Besonderheit des orthodoxen kirchlichen und liturgischen Lebens entsprechen. Das gilt insbesondere für die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland, die inzwischen in über 30 von den 65 griechisch-orthodoxen Kerngemeinden eigene Kirchen- und Gemeindezentren, ausgestattet mit allem, was für die ordentliche Funktionsfähigkeit einer Gemeinde notwendig sind, gebaut hat.

Ähnlich, wenn auch nicht in dem Maß, gilt dies auch im Blick auf die anderen orthodoxen und orientalischen Kirchen in Deutschland. Ich nenne hier beispielhaft die griechisch-orthodoxen Kirchen- und Gemeindezentren in Bonn (Sitz der Metropolie), Köln, Düsseldorf, Dortmund, München, Nürnberg, Frankfurt, Berlin, Hannover, Lüdenscheid, Esslingen), oder die der serbischen orthodoxen Kirche in Hannover; Osnabrück, Hildesheim-Himmelsthür, München usw., der rumänischen orthodoxen Kirche in Nürnberg, der syrischen orthodoxen Kirche in Warburg bei Kassel und der koptischen orthodoxen Kirche in Höxter-Brenkhausen und in Waldsolms im Taunus. Was die russische orthodoxe Kirche betrifft, so sind hier ihre aus dem 18./19. Jahrhundert stammenden Kapellen in Berlin, Leipzig, Wiesbaden, Darmstadt, Bad Ems und Bad Homburg aber auch neuere Kirchenbauten wie in Düsseldorf, Ham-

burg, Gifhorn, Dortmund und anderswo zu nennen.

So sind für die orthodoxen Gemeinden ihre Kirchen- und Gemeindezentren Bezugspunkte, um die herum sich weitgehend ihr eigenes kirchliches und profanes Leben abspielt: Feiern der Liturgie und der Gottesdienste, Spendung der Sakramente, katechetische Unterweisung, Bibel- und Jugendarbeit, diakonische Kreise und weitere Felder pastoraler Tätigkeit einer Gemeinde (Krankenbesuche, Gefängnisseelsorge). Sofern eine Kirchengemeinde über ein gemeindeeigenes Gemeindezentrum verfügt, steht dieses den orthodoxen Christen auch außerhalb des gottesdienstlichen Lebens für das Feiern ihrer traditionellen und kulturellen Feste zur Verfügung. Damit sind sie Treffpunkte und Orte, in denen die jeweilige nationale und kulturelle Identität gepflegt und weitertradiert wird.

4.2 Klerus und geistlicher Nachwuchs

Die ersten Geistlichen (Priester) der orthodoxen Kirchen in Deutschland kamen (wie konnte es anders sein) aus der Heimat (aus Griechenland, Serbien, Rumänien und den anderen orthodoxen Ländern). Die Kirchen in der Heimat entsandten ihre Priester zur Sammlung ihrer Gläubigen in den Orten, wo sie beruflich tätig waren, zur Gründung einer Gemeinde mit dem Ziel, ihnen liturgisch, sakramental und pastoral zur Seite zu stehen. Die Probleme, vor denen die orthodoxen Priester der ersten Generation standen, brauche ich eigentlich nicht zu schildern. Ihre Landsleute zu finden und für sie bei einer katholischen oder evangelischen Gemeinde ein Gastrecht (in der Regel gegen eine Mietzahlung) zur Feier der Gottesdienste und der Sakramente zu bekommen, war keineswegs selbstverständlich und war zudem mit vielen praktischen Schwierigkeiten verbunden, vor allem mit dem Problem fertig zu werden, die enormen geographischen Entfernungen zu bewältigen. Hunderte von Kilometern mussten täglich zurückgelegt werden, um die Gemeindeglieder zu erreichen, für die man zuständig war. Von den sprachlichen und anderen

Problemen in der Anfangszeit und mancherorts auch heute noch, will ich nichts sagen. Ich habe als Student in Münster dem orthodoxen Pfarrer aus Bielefeld zweieinhalb Jahre quasi als Diakon und Sänger geholfen und weiß, was es bedeutet, von Bielefeld aus das gesamte Münsterland nach Süden und ganz Ostwestfalen-Lippe zu betreuen. Der Mangel an Priestern war damals enorm groß. Heute haben sich die Dinge erheblich gebessert. Uns stehen weitaus mehr Priester, Diakone und Bischöfe zur Verfügung, auch wenn wir noch mehr benötigen. Doch dafür fehlt nicht nur das Geld, sondern es ist auch schwierig, solche Personen überhaupt zu finden.

Inzwischen sind viele der Priester der ersten Generation entweder verstorben oder in den Ruhestand gegangen, so dass der **Priesternachwuchs** ein großes Problem und eine Herausforderung für alle orthodoxen Kirchen hierzulande ist. Manchen orthodoxen Kirchen gelingt es einigermaßen eigene junge Priester zu bekommen, wie dies bei der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland der Fall ist, anderen hingegen weniger. Viele junge Griechen z.B. der zweiten und dritten Generation entscheiden sich dafür, Priester zu werden, so dass heute gut ein Drittel unserer Priester junge Männer sind, die hier geboren und aufgewachsen sind. Ein besonderes Problem ist dabei die Tatsache, dass wir uns in Deutschland keine nicht theologisch ausgebildeten Priester leisten können, die in der Lage wären, den hiesigen Anforderungen zu entsprechen. Priester in Deutschland zu sein ist nicht dasselbe, wie Priester in einer griechischen, serbischen, syrischen oder armenischen Provinz- oder Dorfgemeinde zu sein.

4.3 Religionsunterricht und theologische Ausbildung

Eine ebenso hohe Priorität kommt bei allen orthodoxen Kirchen in Deutschland dem Bereich orthodoxer Religionsunterricht und orthodoxe theologische Ausbildung bei. Denn das Überleben und Wachsen einer orthodoxen Gemeinde in der Fremde ist ohne Erteilung eines geregelten orthodoxen Religionsunterrichts undenkbar, ebenso der theologische und der priesterliche Nachwuchs ohne die Möglichkeit, orthodoxe Theologie mit eigenen theologischen Kräften zu lehren.

a) Religionsunterricht

Die zunehmende Zahl orthodoxer Kinder in deutschen Regelschulen auch im Hinblick auf den Religionsunterricht muss eine angemessene Be-

rücksichtigung finden. Angesichts von 1,5 Millionen orthodoxer Christen in Deutschland mit einer nicht unbeträchtlichen Zahl von Kindern und Jugendlichen im schulpflichtigen Alter kann angesichts der konfessionellen Strukturiertheit des Religionsunterrichts nur eine Alternative als befriedigend angesehen werden: die flächendeckende Einrichtung eines eigenständigen orthodoxen Religionsunterrichts, der in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Orthodoxen Kirche von entsprechend ausgebildeten und qualifizierten Lehrerinnen und Lehrern erteilt wird, denen der Staat ebenso wie die Kirche ihr Vertrauen durch die jeweilige Einstellung bzw. Beauftragung ausgesprochen haben und deren Dienst sich unter der Aufsicht von Staat und Kirche vollzieht. Nur so wird auch orthodoxen Kindern jene Möglichkeit einer schulischen religiösen Unterweisung eingeräumt. Der gelegentlich geäußerte Wunsch, orthodoxe Kinder könnten doch am Unterricht der anderen Kirchen teilnehmen, kann keineswegs befriedigen. Ihm zu folgen würde bedeuten, dass orthodoxe Kinder nach den Grundsätzen einer anderen Kirche unterrichtet würden; dass dies eine tief greifende Entfremdung gegenüber der eigenen Glaubenstradition, Kirche und Spiritualität bedeutet, braucht wohl kaum eigens erläutert zu werden.

Um diesem Bedürfnis Genüge zu tun, nahmen die orthodoxen Kirchen, allen voran die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland, die 1974 die Rechte einer Körperschaft des Öffentlichen Rechtes verliehen bekam, Verhandlungen mit dem Kultusministerium des Landes NRW auf, die – um es abzukürzen (zur Anerkennung des orthodoxen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach in den deutschen Schulen des Landes NRW führten. Dem Beispiel Nordrhein-Westfalens folgten, wenn auch teilweise modifiziert, auch andere Bundesländer, so dass wir heute die Möglichkeit der Erteilung von orthodoxem Religionsunterricht durch orthodoxe Lehrer in fast allen Bundesländern haben. Wie wichtig diese Frage für die orthodoxe Kirche in Deutschland ist, kann man daraus entnehmen, dass die KOKiD ein eigenes »Schulreferat« einrichtete und mit dessen Leitung einen orthodoxen Bischof betraute.

Es gilt also heute, dass der orthodoxe Religionsunterricht grundsätzlich allen orthodoxen Schülerinnen und Schülern offen steht und von Lehrerinnen und Lehrern erteilt werden kann, die einer der Mitgliedskirchen der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) angehören.

Der orthodoxe Religionsunterricht wird im Regelfall in deutscher Sprache erteilt.

Was die **Orientalischen Orthodoxen Kirchen** betrifft, so hat meines Wissens nur die Syrische Orthodoxe Kirche in Deutschland das Recht zur Erteilung eines eigenen orthodoxen Religionsunterrichts anerkannt bekommen und zwar für die Bundesländer

b) Theologische Ausbildung

Doch die Möglichkeit, orthodoxen Religionsunterricht in Deutschland zu erteilen, ist eine Sache. Die noch wichtigere Frage ist, geeignete orthodoxe Religionslehrer und theologisch ausgebildete Priesteramtskandidaten zu haben, die fähig sind, diesen Unterricht nach den hierzulande geltenden Richtlinien und Besonderheiten erteilen zu können oder auch eine Gemeindeleitung zu übernehmen. Und hier liegt unser größeres Problem: Nämlich, woher bekommen wir bzw. wo bilden wir unsere eigenen Religionslehrern aus?

In den ersten Jahren und bisweilen noch heute waren wir angewiesen auf die (zumindest so für die griechischen Schulkinder) Lehrer, die der griechische Staat nach Deutschland für die griechischen Schulen im Allgemeinen sandte. Darunter waren kaum Religionslehrer zu finden, so dass orthodoxer Religionsunterricht, wenn überhaupt, von Lehrern erteilt wurde, die dafür nicht ausgebildet waren (z. B. Philologen).

Das Problem ist nach wie vor ungelöst, aber inzwischen haben wir zumindest die Möglichkeit des Studiums orthodoxer Theologie in Deutschland. Gab es seit 1979 einen **Lehrstuhl für or-**

thodoxe Theologie an der Universität Münster (seit 2006 ist er einem Zentrum für Religionswissenschaften zugeordnet), so existiert seit 1984 eine kleine **orthodoxe theologische Fakultät an der Universität München**, in der vier orthodoxe Theologen aus verschiedenen orthodoxen Kirchen die vier theologischen Bereiche Geschichte, Dogmatik, Exegese und praktische Theologie vertreten. In dieser orthodoxen Bildungseinrichtung, wie sie korrekterweise heißt, kann man ein volles orthodoxes Theologiestudium in München absolvieren mit der Möglichkeit, sogar in ihr zu promovieren und zu habilitieren. Inzwischen haben wir die ersten orthodoxen Absolventen dieser orthodoxen Lehrereinrichtung. Einige unserer jungen Priester haben ihr Theologiestudium absolviert, aber – machen wir uns keine Illusionen –, die Zukunft der orthodoxen Fakultät ist zwar fürs erste gesichert, aber wie ihre weitere Zukunft aussieht, das kann man heute noch nicht voraussagen. Zweifel sind durchaus angebracht. Ob nämlich die parallele Existenz von zwei weit auseinander liegenden Orten (Münster und München), in denen orthodoxe Theologie angeboten wird, noch dazu mit dem für mich keineswegs evidenten Ziel des in Münster ansässigen Lehrstuhls für einen orthodoxen Religionswissenschaftler: Ob dieses zweigleisige Verfahren sinnvoll ist, wird die Zukunft zeigen.

Vor kurzem wurde ein **armenisch-orthodoxer Theologe**, Dr. Gazer aus Halle, als Professor für Geschichte und Theologie der Ostkirche in der evangelischen Fakultät in Erlangen berufen. Das ist sehr erfreulich und auch ökumenisch sehr bedeutsam.

5. Ökumenische Beziehungen: Stand, Probleme, Perspektiven

Über die ökumenischen Beziehungen der einzelnen orthodoxen und der orientalischen orthodoxen Kirchen (16 Autokephale bzw. Autonome orthodoxe Kirchen) zu sprechen, würde den Rahmen meines Referates sicherlich sprengen. Deshalb werde ich mich hier auf das Wesentliche beschränken und zwar soweit dies für die orthodoxen Kirchen in Deutschland relevant ist.

Grundsätzlich gilt, dass die Orthodoxen Kirchen weltweit gute ökumenische Beziehungen mit fast allen Kirchen, konfessionellen Weltbünden und ökumenischen Organisationen auf multilateraler oder auf bilateraler Ebene, sowohl auf Weltebene, als auch in Deutschland pflegen.

5.1 Multilaterale ökumenische Beziehungen

Aus dem Bereich der weltweiten multilateralen Ökumene sind hervorzuheben die Beziehungen der Orthodoxen Kirchen zum **Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)**, zu dessen **Gründungsmitgliedern** nicht wenige orthodoxe und orientalische orthodoxe Kirchen gehören (s. Anlage), sowie zur **Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)**, in der alle orthodoxen Kirchen in Europa Mitglied sind. Insbesondere wären zu nennen:

a. Ökumenischer Rat der Kirchen – Beispiele

- Viele Orthodoxe Kirchen gehören zu den Gründungskirchen des ÖRK
- die Beteiligung und Mitwirkung der Orthodoxen bei allen Konferenzen des ÖRK
- die kritische Begleitung der Arbeit des ÖRK (s. Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK)
- die Beschlüsse der III. Panorthodoxen Konferenz (1986)
- die Ökumenische Frauendekade, und
- die Dekade zur Überwindung von Gewalt

Fazit: Die orthodoxen Kirchen, jede nach ihren Möglichkeiten und Kräften, haben an allen diesen Aktivitäten des ÖRK mitgewirkt und sie auch mitgeformt.

b. Konferenz Europäischer Kirchen – Beispiele

- die Europäische Ökumenische Versammlungen von Basel (1989), Graz (1997) und Sibiu/Hermannstadt (2007), und die
- die Charta Oecumenica

c. In Deutschland

Aus dem Bereich der multilateralen Ökumene in Deutschland sind zu nennen:

- die **Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Deutschland** auf nationaler, regionaler, und auf lokaler Ebene,
- die Internationalen Konvente christlicher Gemeinden u.a. in Berlin, Hamburg, Rhein-Main und Nordrhein-Westfalen,
- die Gebetswoche für die Einheit der Christen,
- der Weltgebetstag der Frauen,
- der Tag/Woche des Ausländischen Mitbürgers,
- die Ökumenische Friedensdekade,
- der Ökumenischer Kirchentag (2003 in Berlin), und
- die Arbeit mit der Charta Oecumenica in Deutschland.

5.2 Bilaterale Beziehungen auf Weltebene und in Deutschland

a. weltweit

Auf der Ebene der bilateralen ökumenischen Beziehungen führt die OK offizielle Theologische Dialoge und Gespräche mit allen Kirchen, so z.B. mit

- den Orientalischen Orthodoxen Kirchen,
- der römisch-katholischen Kirche
- den Altkatholiken,

- den Anglikanern,
- dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund
- sowie mit einigen Freikirchen.
- Interreligiöser Dialog, vor allem mit dem Judentum und dem Islam.

b. In Deutschland

In Deutschland bestehen gute theologische und sonstige ökumenische Beziehungen und Kontakte zwischen

- der KOKiD und den Orientalischen Orthodoxen Kirchen,
- der KOKiD und der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Kommission seit 1980) (gemeinsame Texte und Handreichungen, theologische Gespräche, Stipendienprogramme usw.),
- der KOKiD und der EKD (Theologische Gespräche mit einzelnen orthodoxen Kirchen, und Kontaktgesprächskreis mit der KOKiD seit 1978 – Gemeinsame Texte und Handreichungen, diakonische und soziale Hilfe, Stipendienprogramme usw.) sowie
- zwischen den Orientalischen Orthodoxen Kirchen und der EKD.

5.3 Probleme

Die formelle Mitgliedschaft bei ökumenischen Organisationen, ob weltweit oder in Deutschland, darf nicht darüber hinweg täuschen, dass zwischen den Orthodoxen und den anderen Kirchen und Christen Probleme, oft sogar schwerwiegende, bestehen.

... auf Weltebene

Die Mitwirkung der Orthodoxen an der weltweiten Ökumene und insbesondere an den Arbeiten des ÖRK war von Anfang an von dem ernsthaften Willen getragen, in ihm konstruktiv mitzuarbeiten und der Sache der Einheit zu dienen. Dies haben sie dokumentiert durch ihre Teilnahme an allen wichtigen Vor- und Hauptkonferenzen und an der Gründungsversammlung des ÖRK selbst. Andererseits aber waren und sind die Orthodoxen ein selbstbewusster und kritischer ökumenischer Partner, vertreten sie in ihm immerhin eine 2000jährige Geschichte. Probleme in der Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen im ÖRK hat es immer gegeben, die umso schärfer wurden, je länger sie andauerten, je ungelöster sie blieben und je mehr neue hinzukamen. In den letzten 30 Jahren hat es mehrere orthodoxe Konsultationen

gegeben, bei denen die Vertreter der orthodoxen Kirchen im ÖRK die eigenen Positionen bis hin zu ihrem Unbehagen zu den verschiedenen Themen formuliert haben. Beispielhaft nenne ich hier den Bericht der s. g. »Sofia-Konsultation« der Orthodoxen (1981), die Erklärung auf der Vollversammlung des ÖRK in Canberra (1991) und den Beschluss des Interorthodoxen Treffens in Thessaloniki (1998).

Diese »Beschwerden« führten, wie bekannt, auf der Vollversammlung des ÖRK in Harare (1998) zur Bildung der s. g. »Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK« die aus je 30 orthodoxen und protestantischen Vertretern bestand. Die Sonderkommission hatte die Aufgabe, die Probleme, die sich über Jahre hin angehäuften, zu sammeln, zu sichten, zu analysieren, sie zu bewerten und dem ÖRK Lösungsvorschläge zu unterbreiten. Folgende **Themenbereiche** wurden besonders ausgemacht und behandelt, die uns Orthodoxe in der weltweiten und weitgehend auch in der deutschen Ökumene beschäftigen und bisweilen vor große Probleme stellen:

- **Die Frage nach dem Kirchenverständnis**
- **Die Frage nach der Einheit der Kirche**
- **Die Frage des gemeinsamen Gebets und der ökumenischen Gottesdienste**
- **Die Frage der Entscheidungsfindung im ÖRK**
- **Soziale und ethische Fragen**

Im Einzelnen:

a) Das Problem des **Kirchenverständnisses**, also die ekklesiologische Frage. Was ist Kirche, wer ist Kirche, sind die anderen Kirchen Kirchen, ja oder nein? Nicht nur innerhalb des ÖRK, sondern generell gibt es bekanntlich zwei verschiedene ekklesiologische Selbstverständnisse und Modelle: das der Orthodoxen, die sich mit der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche des Glaubensbekenntnisses identifizieren, und das der reformatorischen Kirchen, die sich als Teil der einen Kirche verstehen. Inwieweit also erkennen sich die orthodoxen und die reformatorischen Kirchen gegenseitig als Kirchen im vollen Sinn des Wortes an? Erkennen sie ihre Taufe an? Gibt es innerhalb der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere Kirchen? Oder: Wie verstehen sie sich und wie bewahren und bringen die reformatorischen Kirchen ihre Zugehörigkeit zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zum Ausdruck?

b) Welche **Einheit** wird im ÖRK angestrebt? Was bedeutet »**sichtbare Einheit**« der Kirche und wie wird sie zum Ausdruck gebracht (Taufe, Bekenntnis, Sakramentengemeinschaft etc.)? Wie verträgt sich die orthodoxe Einheitsvorstellung von der Einheit im Glauben, im Amt, im Gottesdienst und in den Sakramenten mit dem evangelischen Einheitsmodell von der versöhnten Verschiedenheit oder mit dem protestantischen Modell eines geordneten Miteinanders von bekenntnisverschiedenen Kirchen?

In seiner Verfassung wird der ÖRK als eine Gemeinschaft von Kirchen auf dem Weg zu »dem Ziel der sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet und bestrebt ist, auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube« (Art. 3), beschrieben. (Wesen und Verständnis der Gemeinschaft und Einheit der Kirchen,

c) Das Problem der **Gottesdienste** und der gottesdienstlichen Gestaltung bei ökumenischen Tagungen und Versammlungen, also auch die ökumenischen Gottesdienste. Was ist das, was als Gottesdienst gefeiert und als solcher verstanden wird? Ist es ein Gottesdienst, eine bloße Andacht, ist es ein ökumenischer Gottesdienst oder eine gemeinsame Andacht und was bedeutet das? Wer gestaltet sie, wer leitet sie (nur Männer oder auch Frauen/die Frage der Frauenordination) und wer nimmt daran teil? Letztendlich geht es um die Frage nach der ekklesiologischen Qualität von ökumenischen Gottesdiensten.

d) Das Problem der Behandlung von **sozialen und ethischen Fragen** (wie z. B. gleichgeschlechtliche Partnerschaften, Gentechnologie, Beurteilung von Krisensituationen in der Welt usw.). Wie werden solche Fragen in den anderen Kirchen behandelt? Wie kommen bestimmte soziale und ethische Anliegen auf die Tagesordnung des ÖRK, wer bestimmt das und wie werden sie behandelt? Werden nicht im ÖRK die Kirchen genötigt, sich mit Fragen zu befassen, die gar nicht ihre eigenen Fragen sind? Kann und darf der ÖRK in solchen Fragen an der Stelle (im Namen) der Kirchen auftreten und für sie sprechen? Inwiefern sind bei solchen Fragen die Schrift und der Glaube der Kirche noch maßgebend?

e) Das Problem der **Entscheidungsfindung im ÖRK**. Wie werden Entscheidungen getroffen? Nach dem Mehrheitsprinzip oder nach einem Konsensverfahren? Bekanntlich stellen die 16

Autokephalen Kirchen im ÖRK gegenüber den ca. 343 vorwiegend protestantischen Kirchen des ÖRK eine verschwindende Minderheit dar, die niemals in der Lage ist, ihre Vorhaben und Vorschläge nach dem Mehrheitsprinzip durchzusetzen.

f) Und schließlich die Frage nach der **Mitgliedschaft im ÖRK**. Wer darf überhaupt Mitglied werden? Kann jede noch so kleine evangelische Kirchengemeinde als Mitglied im ÖRK aufgenommen werden? Wie verhält sich das orthodoxe Kirchenstruktursystem der Autokephalen orthodoxen Kirchen zu dem protestantischen Kirchengemeindenmodell? Welche Kriterien gelten für die Aufnahme einer Kirche in den ÖRK?

... in Deutschland

Drei dieser Probleme und ein weiteres will ich nachstehend näher erläutern, weil sie auch uns Orthodoxen bei der Gestaltung unserer Beziehungen mit den anderen Kirchen in Deutschland besondere Probleme bereiten:

a) Ökumenische Gottesdienste

Streng genommen ‚kat'akribeian‘ (genaue Anwendung des orthodoxen Kirchenrechts), ist es den Orthodoxen nicht erlaubt, mit Nichtorthodoxen gemeinsam zu beten und ökumenische Gottesdienste zu feiern. Dennoch, sie tun das ‚kat'oikonomian‘ (Absehung von der strikten Anwendung des Kirchenrechts), aber sie nehmen in Kauf, in ihren orthodoxen Kirchen, und nicht nur von orthodoxen Konservativen und Fundamentalisten, als Verräter der Orthodoxie und als Häretiker abgestempelt zu werden. Dadurch entstehen nicht nur ein antiökumenisches Klima, sondern auch Spaltungen und Schismen. Das aber kann nicht im Sinne der orthodoxen Kirchen selbst und der Ökumene sein. Das ist ein, aber nicht der einzige und eigentliche Grund für die antiökumenische Stimmung in vielen orthodoxen Ländern. Deshalb plädieren die Orthodoxen eher für konfessionelle eucharistische Gottesdienste, die nicht nur das soeben skizzierte Problem umgehen, sondern auch einen wichtigen Beitrag zum Kennenlernen von authentischen liturgischen Formen der einzelnen Kirchen leisten. Es ist erfreulich, dass die Beschlüsse der Sonderkommission des ÖRK zu dieser Frage keine Auswirkungen auf die bisherige Praxis in Deutschland haben werden. Unsere Kirchen und ihre Geistlichen sind gehalten (zwingen kann man allerdings niemanden!), bei ökumenischen Gottesdiensten mitzuwirken.

b) Eucharistiegemeinschaft (Interkommunion)

Das orthodoxe Sakraments- und Eucharistieverständnis, wie auch das kanonische Recht, erlauben auch keine eucharistische Gemeinschaft mit den Orthodoxen, weder in der eigenen noch bei den anderen Kirchen, solange kein vollständiger Glaubenskonsens vorliegt. Eucharistiegemeinschaft setzt Glaubens- und Kirchengemeinschaft voraus und darf nicht als Mittel auf dem Weg zur Einheit benutzt und missbraucht werden. Diese orthodoxe Position ist nicht neu und hinlänglich bekannt. Die Orthodoxen sehen sich hier ständigen Vorwürfen seitens der protestantischen Kirchen ausgesetzt, die sie der Kälte und des Fehlens von Gastfreundschaft bezichtigen. Die Orthodoxen haben solche Vorwürfe stets zurückgewiesen und betont: Eucharistiegemeinschaft setzt Glaubens- und Kirchengemeinschaft voraus.

c) Frauenordination

Auch in dieser Frage sehen die Orthodoxen eines der größten Probleme auf dem Weg zur Einheit der Kirchen. Das gilt nicht nur für die theologische Arbeit innerhalb des ÖRK (multilaterale Ökumene), sondern auch für die bilateralen theologischen Dialoge und Gespräche. Für die orthodoxe Theologie und Kirche ist die Ordination im Allgemeinen ein Sakrament und die Ordination von Frauen widerspricht zudem dem biblischen Befund der Hl. Schrift und der Tradition der Alten Kirche. Sie ist also eine theologische Frage, weshalb die Orthodoxen nicht verstehen, dass diese Frage bei den protestantischen Kirchen und bei den Anglikanern und Altkatholiken als eine Frage der Gleichstellung von Mann und Frau, also als eine Frage der Menschenrechte betrachtet wird. Dieser Umstand, also die Ordination von Frauen in diesen Kirchen, führt bei orthodoxen Geistlichen und orthodoxen Christen zu erheblichen Problemen und Irritationen, wenn sie z. B. bei ökumenischen Gottesdiensten und anderen liturgischen Handlungen mitwirken. Dies ist für viele orthodoxe Geistliche eine echte Gewissensfrage, die über deren Mitwirkung an ökumenischen Gebetsveranstaltungen entscheidet.

d) Ethische Fragen

Nicht minder gravierend ist für orthodoxe Geistliche wie auch für orthodoxe Christen insgesamt die Frage der Zulassung bzw. Segnung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften in manchen Kirchen oder gar die Zulassung von homosexuell veranlagten Priestern und Bischöfen in ihre Ämter. Das ist für uns Orthodoxe ein Skandalon, das unsere ökumenischen Beziehungen sehr belastet. Mehr brauche ich dazu nicht zu sagen.

e) Interreligiöser Dialog und interreligiöse Feiern und Gebete

Ich habe vorhin gesagt, dass die orthodoxen Kirchen weltweit seit gut zwei Jahrzehnten offizielle Gespräche mit Vertretern des Judentums und des Islams führen. Bekannt sind in diesem Zusammenhang auch die s.g. **Interreligiösen Konferenzen** über Toleranz und Religionsfreiheit, die das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in den letzten Jahren unter Teilnahme von weltweit anerkannten Persönlichkeiten erfolgreich führt. Diese Gespräche und Konferenzen dienen der gegenseitigen Verständigung, dem Abbau von Vorurteilen und letztendlich dem Frieden in der Welt. Bedenkt man dabei, dass die Orthodoxen nicht nur in der Geschichte, sondern auch heute mit Muslimen und anderen Nicht-Christen nah beieinander leben und von daher ihre eigene Kenntnis und Erfahrung im Zusammenleben mit Muslimen und Nicht-Christen haben, so wird ersichtlich, dass sie einen besonderen Beitrag für die beiderseitige Verständigung mit ihnen leisten

können. Das gilt natürlich auch für Deutschland. Vertreter von orthodoxen Kirchen in Deutschland staunen oft über die Art und Qualität der Beziehungen der Deutschen und auch der katholischen und der evangelischen Kirchen zum Islam in Deutschland, erblicken in ihnen eine gewisse Naivität (sie wissen gar nicht, was eigentlich Islam ist!) und beklagen sich oft darüber, dass sie die Erfahrungen der Orthodoxen mit dem Islam nicht zur Kenntnis nehmen.

Dieses Problem hat insofern auch seine ökumenische Relevanz, weil die Orthodoxen, anders offensichtlich als die evangelischen und die katholischen Geistlichen und Christen, große Probleme damit haben, wenn sie bei so genannten interreligiösen, gemeinsamen Feiern und Gebeten teilnehmen oder gar mitwirken sollen. Diese lehnen die Orthodoxen durchweg ab, indem sie auf die aus christlicher Sicht gebotenen Grenzen bei interreligiösen Begegnungen hinweisen.

Schlussbemerkungen

Orthodoxe Kirchen und Christen sind eine feste Größe und ein fester Bestandteil der deutschen Gesellschaft und sie werden auch in der Zukunft hier existieren. Darauf müssen sich sowohl die Orthodoxen selbst, vor allem aber auch die anderen Kirchen einstellen. Meine Erfahrung ist, dass sie zwar registriert, aber nicht richtig ernst genommen werden. Daher haben sie oft das Gefühl, Kirchen und Christen zweiter Klasse im Land der Reformation zu sein. Zwar sucht man den Kontakt zu ihnen und sie werden betreut, aber sie vermissen doch eine echte kirchliche und geschwisterliche Wärme.

Die Orthodoxen ihrerseits tragen auch ein gewisses Maß an Schuld für diese Haltung. Obwohl sie für ihre Offenheit und Gastfreundschaft bekannt sind, kommen sie dennoch aus ihrem »orthodoxen Ghetto« eigentlich nicht heraus, sie gehen nicht auf die anderen Christen und Kirchen zu. Das gilt sowohl für die einfachen orthodoxen

Glieder als auch für die orthodoxen Geistlichen in ihrer Mehrheit. Oft werden die fehlenden Deutschkenntnisse als Grund dafür angegeben. Ich kann dieses Argument deshalb nicht gelten lassen, weil dies nach dreißig und vierzig Jahren Aufenthalt in Deutschland nicht zu entschuldigen ist, schon gar nicht, wenn man mit der Leitung einer Diözese oder Gemeinde betraut ist.

Andererseits habe ich Verständnis, wenn unsere Priester sagen, mir fehlt einfach die Zeit für ökumenische und andere Betätigungen. Meine liturgischen und pastoralen Tätigkeiten haben Vorrang bei meiner Arbeit. Doch dies sollte kein Grund sein, den Kontakt zu den benachbarten evangelischen und katholischen Gemeinden nicht zu suchen. Das ist oft eine Frage der Einstellung des jeweiligen orthodoxen Pfarrers, der die nötige Sensibilität für die Notwendigkeit und Bedeutung ökumenischer Beziehungen vermissen lässt.

D

Konferenz Europäischer Kirchen

»Für ein Europa mit gemeinsamen Werten und einer gemeinsamen Hoffnung«

*Ein offener Brief kirchenleitender Persönlichkeiten Europas
an die Politikerinnen und Politiker in Europa*

**Konferenz Europäischer Kirchen, Brüssel,
12./13.12.2006**

Am Vorabend des 50-jährigen Jubiläums der Römischen Verträge sind wir, kirchenleitende Persönlichkeiten und andere Teilnehmende aus 50 Kirchen und 28 Ländern ganz Europas, am 12. und 13. Dezember 2006 auf Einladung der Kommission Kirche und Gesellschaft der Konferenz Europäischer Kirchen in Brüssel zusammengekommen.¹ Dieses Treffen fand an einem entscheidenden Zeitpunkt in der Debatte über die Zukunft Europas und des Europäischen Verfassungsvertrages statt.

Derzeit bereiten wir uns mit unseren Kirchen auf die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu, Rumänien, im September 2007

vor. Dort werden Frauen und Männer aus fast allen Kirchen Europas darüber nachdenken, was Kirche-Sein in Europa heute bedeutet.

Nach unserer Überzeugung vertraut der Glaube durch Jesus Christus auf Gott als einer aktiv gestaltenden Kraft im täglichen Leben. Wir sind der Meinung, dass das spirituelle Erbe des Christentums eine starke Quelle der Inspiration und Bereicherung für Europa ist. Religion ist ein lebendiger, konstruktiver Teil des öffentlichen Lebens. Wir möchten mit Ihnen, den verantwortlichen Politikerinnen und Politikern Europas, unsere Sorgen und unsere Hoffnungen für die Zukunft Europas und unserer Aufgabe darin teilen. Wir möchten insbesondere betonen, dass der Prozess der europäischen Integration auf der Grundlage gemeinsamer Werte und einer gemeinsamen Vision fortgesetzt werden muss.

1. Europa – ein Kontinent in Vielfalt geeint

Im Verlauf der europäischen Integration spiegeln sich die zugrunde liegende gemeinsame Vision und die Verpflichtung auf gemeinsame Werte in den Institutionen wider, die diesen Prozess vorangetrieben haben. Der Europarat und die OSZE fördern ein Europa, das auf der Sicherung der Menschenrechte, der Glaubensfreiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit beruht. Versöhnung und Solidarität waren die Grundsteine der heutigen Europäischen Union.

Grundwerte müssen lebendig erhalten und als Richtlinie für Politikgestaltung in die Praxis umgesetzt werden. Auch wenn heute die Mehrheit der Menschen in Europa nicht mehr mit Krieg und gewaltsamen Auseinandersetzungen konfrontiert ist und Freiheit und grundlegende Menschenrechte genießt, die negativen Auswirkungen des geteilten Europas sind doch nach wie vor spürbar und erfordern, wenn sie überwunden werden sollen, eine volle Umsetzung dieser

Grundwerte. Die europäischen Institutionen und ihre Mitgliedstaaten sind für die Aufrechterhaltung dieser Werte mitverantwortlich.

Während manche Teile Europas sich auf eine engere Einheit zu bewegt haben, ist auch die Vielfalt für die Identität des Kontinents wesentlich. Die Vielfalt der Kulturen, Traditionen und religiösen Identitäten muss respektiert werden. Europa ist nicht gleichbedeutend mit der EU. Die EU steht in der Verantwortung, mit allen europäischen Ländern zusammenzuarbeiten und sicherzustellen, dass ihre Nachbarschaftspolitik zu gerechten, fairen und unterstützenden Beziehungen mit ihren Nachbarn führt.

Wir rufen alle europäischen Politikerinnen und Politiker dazu auf, sich neu auf eine gemeinsame europäische Vision, auf gemeinsame Werte und gemeinsame Strategien zu verpflichten.

2. Europa – ein Kontinent der gemeinsamen Werte

2.1 Frieden und Versöhnung

Die europäische Integration trägt noch heute viel zu Frieden und Versöhnung unter den Mitgliedstaaten der EU bei. Die Erweiterung der EU nach Ende des Kalten Krieges gibt Anlass zu der Hoffnung, dass Kriege und gewaltsame Konflikte in der Zukunft zwischen allen europäischen Ländern gleichermaßen undenkbar werden. Die EU spielt eine stetig wachsende Rolle bei der Prävention und Lösung von Konflikten. Wir rufen dazu auf, die jüngsten Erweiterungen der militärischen Kapazitäten auch durch eine Stärkung nicht-militärischer Initiativen – etwa durch die Einrichtung eines europäischen Friedensinstituts – zu ergänzen, die die gemeinsamen Bemühungen der europäischen Länder um Konfliktprävention, Vermittlung und gewaltlose Konfliktbewältigung prüfen, unterstützen und stärken.

2.2 Europäische Integration

Die europäische Integration lädt die Menschen dazu ein, Beziehungen zu entwickeln, die nicht auf die wirtschaftliche und politische Dimension reduziert werden können. Die Vertiefung und die Erweiterung dieser Gemeinschaft sind untrennbar verbunden und müssen Hand in Hand gehen. Wir begrüßen darum den Beitritt Rumäniens und Bulgariens zur EU im Januar 2007.

In den Ländern des westlichen Balkans und in der Türkei hat die Aussicht auf einen EU-Beitritt Hoffnungen geweckt und einen Reformprozess eingeleitet. Im Zusammenhang des fortschreitenden Beitritts- und Assoziierungsprozesses ist die Verpflichtung auf die vereinbarten Prinzipien, die Charta der Grundrechte und die Unterstützung der jeweiligen Bevölkerung wesentlich.

Da in Europa Menschen unterschiedlicher Kulturen und Traditionen aufeinander zugehen, möchten wir die große Bedeutung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs betonen. Europa ist die Heimat vieler Nationen, Kulturen und Religionen. Wir laden andere Religionen zu einem Dialog über gemeinsame Anliegen ein. Europa ist zugleich ein Zufluchtsort für ImmigrantenInnen, Flüchtlinge und Asylsuchende. Wir möchten die Bedeutung des Schutzes der Menschen vor Verfolgung, vor gewaltsamen Konflikten oder ungerechten wirtschaftlichen Strukturen hervorheben. Wir möchten einen Beitrag zum

Jahr des interkulturellen Dialogs 2008 leisten. Solche sinnvolle einmalige Initiativen sind jedoch nicht ausreichend. Wir rufen die politischen Verantwortlichen zur Unterstützung von Maßnahmen für einen langfristigen Dialog auf und sind bereit zur Zusammenarbeit mit ihnen.

2.3 Europa und Globalisierung

Der Reichtum Europas steht in scharfem Gegensatz zu den Lebensbedingungen der Menschen in vielen Teilen der Welt. Die EU und andere europäischen Staaten haben eine besondere Verantwortung, auf eine ausgewogene Weltwirtschaft mit gerechten Handelsbeziehungen und fairer Migrationspolitik und ohne wirtschaftliche Ausbeutung hinzuwirken. Derzeitige europäische Maßnahmen erwecken bei den Menschen in Entwicklungsländern allzu oft den Eindruck, in die entgegen gesetzte Richtung zu wirken.

Die Ungleichheit in der Verteilung des Reichtums in Europa muss angegangen werden. Europas Reichtum stehen auch die Arbeitslosigkeit in Europa und die wachsende Kluft zwischen Armen und Reichen gegenüber. Die Kirchen und ihre sozialen Programme sehen die Auswirkungen dieser Entwicklung an der Basis, denn oft sind sie die letzte Zuflucht derer, die durch das soziale Sicherungsnetz fallen.

Europas Reichtum führt auch zum unverantwortlichen Umgang mit Ressourcen. Als Reaktion auf den Klimawandel muss die EU ihre führende Rolle wahrnehmen und sicherstellen, dass alle Mitgliedstaaten ihre Verpflichtungen aus dem Kyoto-Protokoll erfüllen und sich eindringlich um Maßnahmen für die Zeit nach dem Kyoto-Protokoll bemühen. Es ist dringend notwendig, neue Initiativen zur Erschließung erneuerbarer Energiequellen voranzutreiben. Die Energiepolitik der EU muss sich mit den Umwelt- und Wirtschaftsaspekten an den Standorten der Energieproduktion befassen.

Soziale, wirtschaftliche und ökologische Fragen sind mit dem Prozess der Globalisierung eng verknüpft – einem Prozess, der Chancen und Herausforderungen mit sich bringt. Der Kontrast zwischen Armut und Reichtum wird durch ein materialistisches wirtschaftliches Wertesystem mit schädlichen Konsequenzen auf menschliche Beziehungen, Kulturen und menschliche Identität aufrecht erhalten. Wir rufen die verantwortlichen

Politikerinnen und Politiker dazu auf, ein besseres Gleichgewicht zwischen wirtschaftlichen, sozialen und umweltpolitischen Maßnahmen zu finden. Sozial- und Umweltpolitik dürfen nicht zum Anhängsel der Wirtschaftspolitik werden, sondern müssen integraler Bestandteil der politischen Gesamtstrategie sein. Diese Frage sollte im Mittelpunkt der deutschen EU-Ratspräsidentschaft und G8-Präsidentschaft 2007 stehen.

2.4 Europa für die Menschen

Die Menschen in Europa sehen sich von den komplexen Entscheidungsprozessen auf europäischer Ebene immer weiter entfremdet. Deshalb begrüßen die Kirchen Bemühungen, mit den Bürgern Europas in Dialog zu treten, wie z. B. durch den »Plan D«, der Demokratie, Dialog und Debatte fördern will. Uns bereiten allerdings die geringen praktischen Auswirkungen solcher Initiativen Sorge. Als Kirchen unterstützen wir gerne die Initiative »Europa für Bürgerinnen und Bürger«, hoffen aber auf zusätzliche Bemühungen um einen wirklichen Dialog mit allen Teilen der Gesellschaft. Damit würde der »offene, transpa-

rente und regelmäßige Dialog« umgesetzt, den Artikel I-47 und I-52 des EU-Verfassungsvertrages vorsehen.

Die Kirchen in Europa haben sich sehr aktiv in den Entstehungsprozess des Verfassungsvertrages eingebracht und das Dokument kritisch gewürdigt. Kirchen fordern die Politikerinnen und Politiker jedoch dazu auf, auch die Stimmen der Menschen ernst zu nehmen, insbesondere jener, die meinen, dass den militärischen Projekten zu viel und der Förderung sozialer Maßnahmen zu wenig Raum gegeben wurde. Wir verpflichten uns und werden uns aktiv bemühen, den Dialog und die Beteiligung der Menschen auf lokaler Ebene in ganz Europa zu unterstützen, um die zukünftige Gestalt Europas zu entwickeln. Die vergangenen und zukünftigen Erweiterungen der EU brauchen wirksamere und transparentere Entscheidungsprozesse. Wir rufen die verantwortlichen Politikerinnen und Politiker dazu auf, eine rechtsverbindliche Vereinbarung anzustreben und zu verabschieden, die auf der Vision eines gerechten, nachhaltigen und zur Teilnahme ermutigenden Europas gegründet ist.

3. Europa – Hoffnung und Verpflichtung


Europas Geschichte ist nicht allein durch Konflikte und kriegerische Auseinandersetzungen (an denen zum Teil auch Kirchen beteiligt waren) geprägt, sondern auch durch neue Auf- und Durchbrüche in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur. Eine stetige Erneuerung des christlichen Glaubens wird europäischen Gesellschaften in der Bewahrung ihrer Identität unterstützen und dazu beitragen Werte zu entwickeln die den Kern der europäischen Kultur bilden.

Wir sind entschlossen, Grundwerte gegenüber allen Eingriffen zu verteidigen und jedem Versuch zu widerstehen, Religion für politische Zwecke zu missbrauchen. Wir wollen unsere Anliegen und Visionen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen einbringen und dies soweit wie

möglich gemeinsam tun. In diesem Sinne verpflichten wir uns, unseren Beitrag zur Zukunft Europas und zu seiner Rolle als Kontinent der Hoffnung zu leisten. Unsere Hoffnung gründet auf Gott, wie es im Brief des Apostel Paulus an die Römer zum Ausdruck gebracht wird, der den Geist den Charta Oecumenica zusammenfasst.

»Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben, damit ihr reich werdet an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes.«

Anmerkung:

¹ Das Projekt wurde zum Teil von der Europäischen Kommission, Generaldirektion Kultur und Erziehung, finanziell gefördert. 

■ Orthodoxer Schub für die EU – Mit dem Beitritt von Bulgarien gewinnen die Ostkirchen an Gewicht

Von Rainer Clos

Frankfurt a.M. (epd). Eine aktuelle EU-Umfrage macht es deutlich: Zwischen alten EU-Staaten und den beiden Neumitgliedern Bulgarien und Rumänien gibt es noch erhebliche Unterschiede bei Mentalitäten und Werten. Während knapp die Hälfte der EU-Bürger meint, der Einfluss der Religion sei zu hoch, teilen nur ein Drittel der Rumänen und 20 Prozent der Bulgaren diese Ansicht. Auch ist in den Beitrittsländern die Toleranz bei Reizthemen wie Homosexualität und Drogen geringer ausgeprägt. Beide Länder sind stark orthodox geprägt.

Mit der anstehenden Erweiterung der EU erhält die konfessionelle Landkarte Europas abermals neue Konturen. Mit dem 1. Januar 2007 wird sich das Gewicht der Orthodoxie deutlich erhöhen. Bisher gehören schon gut zehn Millionen EU-Bürger einer orthodoxen Kirche an, ganz überwiegend der griechisch-orthodoxen. Griechenland ist seit 1981 Vollmitglied der EU. Mit Zypern kam 2004 ein zweites Land hinzu, das orthodox geprägt ist.

Orthodoxe Kirchen als Minderheit gibt es in Polen, Tschechien, der Slowakei und westeuropäischen EU-Staaten. Mit Bulgarien und Rumänien, wo jeweils mehr als 80 Prozent der Bevölkerung Anhänger des orthodoxen Glaubens sind, wächst die Zahl orthodoxer Christen auf mehr als 35 Millionen.

Johannes Oeldemann, Direktor am Johann-Adam-Moehler-Institut für Ökumenik in Paderborn, erwartet dennoch nicht, dass es zu einer orthodoxen Blockbildung in der EU kommen wird. Eher werde der Beitritt dazu führen, dass die orthodoxe Tradition der christlichen Wurzeln Europas stärker in den Blick gerät.

Das orthodox-kulturelle Standbein Europas sei vielen im Westen fremd und weithin unverständlich, meint Reinhard Thöle, Ostkirchen-Experte am evangelischen Konfessionskundlichen Institut in Bensheim. Anders als westliche Kirchen sähen sich die Orthodoxen nicht als zivilgesellschaftliche Akteure, sondern viel stärker als »Hüter der nationalreligiösen Tradition«, erläutert Thöle das unterschiedliche Staatsverständnis.

Von den rund 23 Millionen Rumänen gehören Schätzungen zufolge 85 Prozent der Rumänischen Orthodoxen Kirche an. Nach 1990 versuchte die orthodoxe Kirche, die in Rumänien über ein dichtes Netz von 600 Klöstern verfügt, ihren politischen und gesellschaftlichen Einfluss zu festigen. Der theologische Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche, die seit 1961 dem Weltkirchenrat angehört, ist nach Ansicht westlicher Ökumeneexperten am weitesten fortgeschritten. Alle Kirchen in Rumänien unterstützen die Annäherung an die EU.

Zur Bulgarischen Orthodoxen Kirche gehören etwa 81 Prozent der 7,8 Millionen zählenden Bevölkerung Bulgariens. Anders als die rumänische Schwesterkirche ist sie weniger offen für Ökumene. Die Bulgarische Orthodoxe Kirche verließ 1998 den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Konferenz Europäischer Kirchen – innere Spannungen, sowie Kritik am westlichen Liberalismus und Pluralismus war das Motiv.

Schon heute gibt es am EU-Sitz in Brüssel drei eigenständige orthodoxe Vertretungen. Seit langem ist das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, das seinen Sitz in Istanbul hat, in Brüssel präsent. Auch die Kirche von Griechenland und die Russische Orthodoxe Kirche richteten Verbindungsstellen am EU-Sitz ein, um die europäische Einigung zu begleiten und ihre Positionen einzubringen.

Umgekehrt pflegt die christdemokratisch-konservativ ausgerichtete Europäische Volkspartei einen intensiven Dialog mit der Orthodoxie als einem politischen Faktor in Europa. Regelmäßig gibt es Begegnungen zwischen EU-Politikern und orthodoxen Bischöfen. Dabei geht es zumeist um die Staat-Kirche-Beziehungen, den Stellenwert christlicher Werte im europäischen Einigungsprozess sowie das Verhältnis zu anderen Religionen.

(epd-Basisdienst, 29.12.2006)

■ Europäische Kirchen wollen Wertefundament Europas stärken – Erwartungen an die deutsche EU-Ratspräsidentschaft

Brüssel (epd). Die protestantischen, orthodoxen und anglikanischen Kirchen Europas haben für ein »Europa mit gemeinsamen Werten und einer gemeinsamen Hoffnung« plädiert. Der Prozess der europäischen Einigung müsse auf der Grundlage einer gemeinsamen Vision fortgesetzt werden, hieß es in einem offenen Brief, den rund 100 kirchliche Vertreter am 13. Dezember in Brüssel an die EU-Politiker richteten. Gerade mit Blick auf die anstehende Entscheidung über den EU-Verfassungsvertrag sei ein solcher Diskurs wichtig.

Die Kirchenrepräsentanten aus 28 Ländern hatten auf einem vom ökumenischen Dachverband »Konferenz Europäischer Kirchen« (KEK) organisierten Kongress in Brüssel mit Vertretern der EU-Institutionen über Aufgaben der Europäischen Union beraten. In ihrem Schreiben regten sie unter anderem die Gründung eines europäischen Friedensinstituts an, das die militärischen Kapazitäten der EU ergän-

zen solle. Sie forderten außerdem, die EU müsse auf eine ausgewogene Weltwirtschaft mit gerechten Handelsbeziehungen und fairer Migrationspolitik hinarbeiten.

Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Wolfgang Huber, unterstrich auf dem Treffen den prägenden Einfluss des Christentums auf die politische Kultur der EU. Diese christlich-jüdische Tradition müsse auch in der angestrebten EU-Verfassung klar angesprochen werden. Europa müsse sich als Wertegemeinschaft verstehen. Daran müsse angesichts des Wechsels in der EU-Ratspräsidentschaft von Finnland auf Deutschland zum 1. Januar 2007 erneut erinnert werden.

Eindringlich befürwortete der EKD-Ratsvorsitzende mehr Anstrengungen in Europa, um Armut zu bekämpfen und Reichtum in die Pflicht zu nehmen. Er rief außerdem dazu auf, bei der Abwehr illegaler Einwanderung

internationale Menschenrechte einzuhalten. Angesichts des dramatischen Klimawandels forderte Huber Vorrang für Umwelt schonende Energiekonzepte und wandte sich gegen »falsche Kompromisse«, die auf die stärkere Nutzung fossiler oder atomarer Energie abzielten.

Der KEK-Generalsekretär Colin Williams sagte, die kommenden Monate seien für die Stärkung und Vertiefung der Europäischen Union entscheidend. Europa dürfe nicht als rein wirtschaftlicher und technokratischer Raum verstanden werden, betonte er.

EU-Kulturkommissar Jan Figel erklärte, der Kontakt mit Kirchen und Intellektuellen könne für die europäische Politik von großem Nutzen sein:

»Die Politik denkt manchmal zu sehr an das Marketing«, so Figel. Sie mache sich zuweilen »mehr Gedanken über Presseauftritte als über Lösungen und Werte«.

(epd-Basisdienst, 13.12.2006)

■ Steinmeier und Kirchen debattieren über europäische Werte

Berlin/Brüssel (epd). Die Bundesregierung und die europäischen Kirchen wollen während der deutschen EU-Ratspräsidentschaft im ersten Halbjahr 2007 die Debatte um das Wertefundament Europas voranbringen. Das vereinbarten Bundesaußenminister Frank-Walter Steinmeier (SPD) und Vertreter der ökumenischen »Konferenz Europäischer Kirchen« (KEK) sowie der katholischen EU-Bischofskonferenz (COMECE) bei einem Treffen in Berlin. Eine

Werte-Diskussion sei besonders mit Blick auf die mögliche Verabschiedung einer EU-Verfassung wichtig, erklärten KEK und COMECE nach dem Gespräch am 16. Januar.

Von besonderer Bedeutung sei die »Berliner Erklärung«, die am 25. März von den EU-Staats- und Regierungschefs verabschiedet werden soll. Prinzipien wie die Menschenwürde, Gerechtigkeit und Solidarität müssten auf dem Weg zu einer EU-Verfassung

besonders betont werden. Die Kirchenvertreter zeigten sich zufrieden mit dem Treffen mit Steinmeier. Der Außenminister habe die Rolle der Kirchen als wichtige Partner im EU-Einigungsprozess anerkannt.

An dem Gespräch mit Steinmeier hatten neben anderen der COMECE-Generalsekretär Noel Treanor und der stellvertretende Generalsekretär der KEK, Rüdiger Noll, teilgenommen.

(epd-Basisdienst, 16.1.2007)

Aus dem Jahrgang 2006

8/06 – **Gedenken an den »evangelischen Heiligen« Dietrich Bonhoeffer** (Auswahl der Reden und Predigten von zentralen und regionalen Gedenkveranstaltungen und Gottesdiensten) – 36 Seiten / 4,10 €

9/06 – Kommission für Kirche und Gesellschaft der Konferenz Europäischer Kirchen: **»Europäische Kirchen leben ihren Glauben im Kontext der Globalisierung«** – 36 Seiten / 4,10 €

10/06 – **9. ÖRK-Vollversammlung in Porto Alegre (1)**: »In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt« (Berichte, Beiträge zum Plenum, Grußworte) – 60 Seiten / 5,10 €

11/06 – **9. ÖRK-Vollversammlung in Porto Alegre (2)**: »In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt« (Botschaft und Beschlüsse) – 52 Seiten / 4,60 €

12/06 – **»Ökumene am Wendepunkt« – Bundestreffen der Ökumenischen Zentren** (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland) 44 Seiten / 4,60 €

13/06 – **Kirche und Diakonie** – Beiträge von Heinz Schmidt, Landesbischof Frank O. July und Klaus Dörner – 32 Seiten / 4,10 €

14/06 – **Kirche und Stadt**: »Notwendige Abschiede - finanzierbare Aufbrüche« (EKD-Konsultation) – 40 Seiten / 4,10 €

15/06 – **»20 Jahre nach Tschernobyl« (1)** (Diskussionsbeitrag von Hans Diefenbacher, Constanze Eisenbart und Ulrich Ratsch; Erklärung der EKvW) – 16 Seiten / 2,60 €

16/06 – Themen: **Familienpolitik** (Rede von Bischof Huber) – **Armutsbekämpfung** (5. Bericht der GKKE zur kohärenten Armutsbekämpfung in der deutschen Entwicklungspolitik) – 36 Seiten / 4,10 €

17/06 – **»20 Jahre nach Tschernobyl« (2)** (Stellungnahmen der EKHn, EKvW, EKKW, AGU und Landesbischofin Margot Käsmann) – 32 Seiten / 4,10 €

18/06 – **»Aus Fehlern lernen? Scheiternde Projekte in einer lernenden Kirche«** (Asselmeyer, Barrenstein, Fischer u.a.) – 56 Seiten / 5,10 €

20/06 – **»Die Kirchen und die Fußball-WM 2006«** – 52 Seiten / 5,10 €

21/06 – Themen: **UEK-Vollkonferenz 2006** (Berichte, Beschlüsse) – **Öffentliche Verantwortung der Kirchen** (EKD-Kirchenamtspräsident Barth) – 32 Seiten / 4,10 €

22/06 – **»Fundamentalismus-Alarm. Neue religionspolitische Strategien in Zeiten der Rückkehr von Religion«** (Ev. Akademie Loccum) – 32 Seiten / 4,10 €

23/06 – **Bündnis für Erziehung** (»Impulspapier« einer Autorengruppe aus beiden großen Kirchen und dem Bundesfamilienministerium) – 16 Seiten / 2,60 €

25/06 – **»Ein gerechter Friede ist möglich«** (Studententag zu einer Argumentationshilfe der Ev. Kirche im Rheinland) – 20 Seiten / 2,60 €

26/06 – **»Was jetzt dringlich ist«** – Zur christlichen Weltverantwortung am Anfang des 21. Jahrhunderts (Girock, Liedke, Gerner-Wolfhard) – 28 Seiten / 3,40 €

27-28/06 – **»Nachhaltigkeit als Aufgabe der Kirchen«** – Zweites Wittenberger Memorandum (Tagung in der Ev. Akademie Sachsen-Anhalt zum Beitrag der Kirchen zur Bewahrung der Schöpfung in Vorbereitung auf die 3. Europäische ökumenische Versammlung 2007) – 84 Seiten / 6,40 €

29/06 – **Kirche der Freiheit – Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert** (Ein Impulspapier des Rates der EKD) – 60 Seiten / 5,10 €

30/06 – **Gerechte Teilhabe – Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität** (Auszüge aus der Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland) – 24 Seiten / 3,40 €

31/06 – **Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende** (Stellungnahme des Nationalen Ethikrates) – 52 Seiten / 5,10 €

32/06 – **Chancen, Risiken und Perspektiven der gemeinsamen europäischen Asylpolitik** (Evangelische Akademie zu Berlin) – 40 Seiten / 4,10 €

33/06 – **Small is beautiful** – (Fundraising-Forum Hessen und Nassau 2006) – 36 Seiten / 4,10 €

34/06 – **Der Strukturwandel unserer Kirchen als Chance für Pfarrer und Mitarbeiterschaft – Eine kleine Pastoraltheologie** (Diskussionsbeitrag von Gerhard Wegner) – 20 Seiten / 2,60 €

35/06 – **Chancen und Herausforderung der Tourismusarbeit** (EKD-Konsultation) – 36 Seiten / 4,10 €

36/06 – **Was prägt Unternehmertum? Unternehmergeist aus protestantischer Freiheit** (Kock, Kösters, Lotter, Wegner in der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 24 Seiten / 3,40 €

37/06 – Themen: **Im Zentrum: Menschenwürde** (Konrad-Adenauer-Stiftung) – **Neue Erwägungen zum Begriff »Rechtmäßig Krieg führen«** (Studie der GEKE) – **Die sieben Todsünden: »Trägheit«** (NDR-Intendant Jobst Plog) – 32 Seiten / 4,10 €

38/06 – **Theologische Perspektiven für eine Ethik evangelischen Fundraisings** (Werkstattgespräch Theologie und Ethik des Fundraisings) – 36 Seiten / 4,10 €

39/06 – **Zentralausschuss 2006 des Weltkirchenrates** – 56 Seiten / 5,10 €

Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik gGmbH
Verlag/Vertrieb
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt am Main

40/06 – **Der Umgang mit MfS-Belastungen kirchlicher Mitarbeiter in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen** (Bericht von Oberkirchenrat i. R. Walter Weispfennig) – 72 Seiten / 5,40 €

41/06 – **Ökumenischer Lagebericht 2006** – 16 Seiten / 2,60 €

42/06 – **Freiheit verbindet** (Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa) – 68 Seiten / 5,40 €

43/06 – Themen: **Thesen zum Religionsunterricht** (EKD-Rat) – **Religion ist mehr als Privatsache** (Landesbischof July) – **Evangelikale Bewegung** (Präsident Barth) – 28 Seiten / 3,40 €

44/06 – **Generalsynode 2006 der VELKD** – 48 Seiten / 4,60 €

45/06 – **Kirche im Radio der Zukunft** (Tagung der Evangelischen Radiokommission) – 40 Seiten / 4,10 €

45a/06 – **Armut und Reichtum** (Vorträge in der Ev. Akademie zu Berlin; Vorbereitungspapier zur EKD-Synode) – 28 Seiten / 3,40 €

46-47/06 – **EKD-Synode (1)**: Bericht der Werke; Diakonisches Werk, Evangelisches Missionswerk, Evangelischer Entwicklungsdienst, Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik – 84 Seiten/ 6,40 €

48/06 – **EKD-Synode (2)**: Bericht des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – 44 Seiten/4,60 €

49/06 – **»Kirche(n) in guter Verfassung !«** (Kongress der Föderation der EKM und der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena) – 52 Seiten/5,10 €

49a/06 – **»Ordnungsgemäß berufen«** (Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung

zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis) – 24 Seiten/ 3,40 €

50/06 – **EKD-Synode (3)**: Texte zum Schwerpunktthema (»Gerechtigkeit erhöht ein Volk - Armut und Reichtum«), weitere Berichte, Grußworte – 64 Seiten / 5,40 €

51/06 – **»Demokratie braucht Tugenden«** (Gemeinsames Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens) – 28 Seiten / 3,40 €

52/06 – **»Die religiöse und kirchliche Ansprechbarkeit von Konfessionslosen in Ostdeutschland«** (von Maren Rinn, Sozialwissenschaftliches Institut der EKD) – 36 Seiten / 4,10 €

53/06 – **Christen und Muslime** (Tagungsbeiträge zu 30 Jahre Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft; Auszüge aus der EKD-Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft«) – 44 Seiten / 4,60 €

Jahrgang 2007

1/07 – GKKE: **Rüstungsexportbericht 2006** – 60 Seiten / 5,40 €

2/07 – **Abschied von der Kirchenkanzlei der Union Evangelischer Kirchen** (Hüffmeier, Krötke, Fischer, Schneider, Kasparick) – 20 Seiten / 2,60 €

3/07 – Zukunftskongress der EKD: **»Kirche der Freiheit – Reaktionen auf das EKD-Impulspapier«** – Kirchenreform:: **»Regionalisierung in der Kirche – Zukunftsmodelle und Sackgassen«** – 44 Seiten/4,60 €

4/07 – **»Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzbarer Faktor in Europa«** (Tagung in der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 76 Seiten/5,40 €

Der Informationsdienst **epd-Dokumentation** (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb
Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt,
Tel.: (069) 58 098-191.
Fax: (069) 58 098-226.
E-Mail: vertrieb@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 23,60 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 27,50 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format (Preis auf Anfrage). Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzel-exemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,30 €.

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.