

Orthodoxes Christentum in einer pluralistischen Welt

Ina Merdjanova

Es ist mir eine große Freude und Ehre, zu dieser Konferenz eingeladen zu sein, um wichtige Fragen bezüglich meiner eigenen Glaubenstradition, des orthodoxen Christentums, und über ihr Verhältnis zur zunehmend pluralistischen Welt, in der wir heute leben, anzusprechen. Da ich hier als Sozial- und Religionswissenschaftlerin spreche, unterscheidet sich mein methodologischer Zugang naturgemäß sehr vom theologischen Rahmen, der die meisten Präsentationen bei diesem Symposium beherrscht. Daher hoffe ich, zu einem methodologischen Pluralismus beizutragen, der meiner Meinung nach von immenser Bedeutung ist, wenn wir die Bedingungen einer globalen religiösen Vielfalt wie auch die Möglichkeiten untersuchen, wie die verschiedenen Glaubensrichtungen mit ihr zurechtkommen.

Der religiöse Pluralismus ist mit den Prozessen und Gegebenheiten der Globalisierung sehr eng verflochten. Daher beschäftige ich mich zunächst kurz mit der Globalisierung wie auch damit, wie sie religiöse und kulturelle Heterogenität erzeugt. Danach werde ich die Beziehungen zwischen dem orthodoxen Christentum und dem religiösen Pluralismus erörtern, die, nach der treffenden Beschreibung von Elizabeth Prodromou, häufig von einer Haltung der „Mehrdeutigkeit“ gekennzeichnet sind. Ferner werde ich versuchen, die historischen und soziopolitischen Entwicklungen aufzuzeigen, die eine solche Mehrdeutigkeit hervorgebracht haben. Zum Schluss möchte ich auf die Arbeit mehrerer orthodoxer Theologen hinweisen, die meines Erachtens von einem allmählichen Umbruch in der Auseinandersetzung der Orthodoxie mit dem heutigen Pluralismus zeugt.

I. Religion und Globalisierung

In den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts wandte eine zunehmende Zahl von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern sich dem Bezugsrahmen der „Globalisierung“ zu, um den dynamischen Prozess wachsender Interaktion und Interdependenz von Staaten, Institutionen, Organisationen, Bewegungen und Menschen weltweit zu erklären. Dieser Prozess ist durch das „Komprimieren von Zeit und Raum [geprägt], das sich in der gewaltigen Intensivierung sozialer, politischer, ökonomischer und kultureller Verbindungen und gegenseitiger Abhängigkeiten spiegelt.“¹ Vor allem haben globalisierende Kommunikations- und

Transporttechnologien eine enge Interaktion der verschiedenen Kulturen und Religionen hervorgerufen und sich auf die Religion deutlich pluralisierend auswirkt.

Im Allgemeinen beinhalten religiöse Reaktionen auf die Globalität sowohl universalistische als auch partikularistische Impulse. Einerseits hat das globale System ein positives Klima für universale Theologien und länderübergreifende Bewegungen (verschiedene Befreiungstheologien, den Ökumenismus usw.) geschaffen. Andererseits hat die enge Verknüpfung von Religion und Kultur die Entwicklung nationaler und persönlicher Identitäten in Form von bestimmten Religionen (z.B. vom religiösen Nationalismus, von unterschiedlichen „fundamentalistischen“ religiösen Bewegungen usw.) bestärkt. Das Ergebnis der gleichzeitig ablaufenden, jedoch entgegengesetzten Prozesse von Homogenisierung und Partikularisierung wird durch den Begriff „Glokalisierung“, den Roland Robertson populär gemacht hat, treffend eingefangen.²

II. Orthodoxie und religiöser Pluralismus

Religiöse Vielfalt ist ein uraltes Phänomen. Menschliche Abgrenzungen entlang religiöser Linien haben sich entwickelt: (a) aufgrund unterschiedlicher heiliger Schriften und theologischer Interpretationen der Natur des Göttlichen und seiner Offenbarung in der Welt wie auch der Beziehung zwischen Menschen und Gott; (b) aufgrund unterschiedlicher religiöser Gesetze, die die Beziehung der Menschen einer bestimmten Gesellschaft unter einander und zum Göttlichen regeln wie auch die daraus resultierenden Strukturen und Hierarchien von Macht; (c) aufgrund unterschiedlicher kultureller und ritueller Praktiken; (d) und zu guter Letzt aufgrund verschiedener historischer und geopolitischer Entwicklungen.³ Allerdings ist der heutige religiöse Pluralismus in seiner globalen Reichweite beispiellos und von daher nach Philip Jenkins „eines der transformierenden Momente in der Religionsgeschichte weltweit“.⁴

Die östliche Orthodoxie hat weltweit etwa 250 Millionen Mitglieder (die Schätzungen weichen voneinander ab) und ist somit die drittgrößte christliche Konfession. Ungefähr 100 Millionen orthodoxe Christen leben in Ländern der ehemaligen Sowjetunion. Die zweitgrößte Konzentration findet sich in Südosteuropa: in Griechenland, Rumänien, Bulgarien, Serbien, Montenegro und Zypern. Beachtliche orthodoxe Minderheiten leben in Westeuropa und im östlichen Mittelmeerraum wie auch in Afrika, Australien, Kanada und den Vereinigten Staaten. Orthodoxe Christen sind auch in China, Japan und Indien zu finden. Insofern ist die Orthodoxie tatsächlich global und ein sich ständig globalisierender Glaube, der sich in pluralistischen Kontexten entwickelt.⁵

Prodromou weist jedoch darauf hin, dass „länderspezifische und vergleichende Studien über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat wie auch Arbeiten über den inneren Wandel orthodoxer Kirchen stichhaltige Beweise dafür [erbringen], dass die Natur der Auseinandersetzung mit dem Pluralismus von erkennbarer

Ambivalenz [ist]“. Die Ambivalenz orthodoxer Reaktionen auf die Herausforderungen und Möglichkeiten des Pluralismus entstammt keinesfalls irgendeinem vermeintlichen Exzeptionalismus des orthodoxen Christentums, sondern wurzelt vielmehr in spezifischen historischen Kontexten und Vermächtnissen.⁶

Was sind die historischen Gegebenheiten, die die Möglichkeiten für die orthodoxen Kirchen in ihrer Begegnung mit dem Pluralismus begrenzen?

1. Das byzantinische theokratische Vermächtnis

Vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts bildeten alle orthodoxen Länder in Europa und nicht nur das eigentliche Byzantinische Reich ein übernationales Gemeinwesen, das den Kaiser im Prinzip als Oberhaupt anerkannte.⁷ Im 6. Jahrhundert erweiterte Kaiser Justinian die Symphonia-Lehre⁸, nach der das christliche Reich die irdische Ikone des Reiches Gottes sei und der christliche Kaiser in dessen Mittelpunkt stehe. Die offizielle Politik der byzantinischen Kaiser zielte auf die Ausrottung des Heidentums und nahm wenig Rücksicht auf religiöse Toleranz. Deshalb bildeten sich, wie Aristotle Papanikolau verdeutlicht, die Theologien von Staat und Kultur der orthodoxen Kirche „innerhalb des Kontextes eines Reiches heraus, in dem sie [die Kirche] die staatlich geförderte Religion und folglich das Hauptprinzip kultureller Einheit war“. Die heutigen orthodoxen Kirchen sind die Erbinnen des byzantinischen theokratischen Vermächtnisses, das häufig ihre Unterstützung für die demokratischen Prinzipien der Trennung von Staat und Kirche und des Multikulturalismus behindert.⁹ Eine tiefgehende Bewertung dieses Vermächtnisses und seines ununterbrochenen Einflusses auf orthodoxe Selbstdefinitionen steht noch aus. Erwähnenswert ist, dass die größte Kirchenvereinigung in der orthodoxen Welt, das Moskauer Patriarchat, durch einige ihrer Sprecher, vor allem Pater Vsevolod Chaplin, ständig darauf hingewiesen hat, dass Byzanz nicht spurlos verschwand, sondern „in Russland wiedergeboren wurde.“¹⁰

2. Das osmanische Vermächtnis

Im späten 14. Jahrhundert bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts wurden die historischen orthodoxen Herrschaftsgebiete des Byzantinischen Reiches von den Osmanen erobert und lebten dann bis zum 19. Jahrhundert unter nicht-christlicher Herrschaft. Die osmanische Herrschaft wird häufig zweifach gedeutet: entweder als eine völlig negative historische Erfahrung, die kirchliche und theologische Entwicklungen jahrhundertlang aufhielt, oder in einer allzu positiven Perspektive, die das friedliche und sogar harmonische Miteinander vieler Religionen und Kulturen betont. Ausgeglichenere Interpretationen konzentrieren sich auf die relative administrative und soziale Autonomie der verschiedenen Glaubensgemeinschaften unter der Leitung ihrer jeweiligen religiösen Hierarchien. In diesem von Muslimen dominierten Herrschaftssystem blieben Christen und Juden Bürger und Bürgerinnen zweiter Klasse, genossen jedoch als „Völker des Buches“ einen gewissen Schutz. Im Osmanischen Reich lebten die orthodoxen Christen in unmittelbarer Nähe zu Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen, mit denen

sie täglich zu tun hatten: mit dem Islam, dem Judentum und katholischem, armenischem und koptischem Christentum. Während dieser Epoche jedoch galt für die orthodoxe Kirche: „Unterschied bedeutet Unterordnung“¹¹. Sie lebte „im Schatten der Moschee“, um die Metapher von Sidney Griffith aufzugreifen, und so wurde die östliche Orthodoxie zu einem überlebenden statt zu einem lebenssprühenden Glauben.

3. Das Vermächtnis des Kommunismus

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden alle orthodoxen Länder außer Griechenland Teil der sowjetischen Einflussphäre. Die Politik der kommunistischen Regime gegenüber der Religion war von Land zu Land unterschiedlich und änderte sich im Laufe der Zeit. Die ursprüngliche Verfolgung während der ersten zwei Jahrzehnte wich später einer begrenzten Toleranz, Kooptation und Politisierung. Am schlimmsten war die Unterdrückung in der Sowjetunion und in Albanien und nur wenig milder in Bulgarien. Seit der Mitte der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts erlebten die orthodoxen Kirchen in Rumänien und Jugoslawien eine bedeutende Liberalisierung und wurden zu wichtigen Trägerinnen für die Mobilisierung und Äußerung wachsenden nationalen Denkens. Die Unterschiede unter den orthodoxen Kirchen hängen mit der ungleichen Behandlung der Religion seitens der Kommunisten, mit den jeweiligen kulturellen Abwandlungen wie auch mit den verschiedenartigen Beziehungen zwischen Orthodoxie und den ethn nationalen Identitäten in den einzelnen Kirchen zusammen. Wie bereits erwähnt, machten die traditionell engen Beziehungen zwischen Staat und Kirche und insbesondere die Kooperation der Kirche mit dem Staat sowie ihre Unterwerfung unter den Staat die orthodoxen Kirchen besonders anfällig für die Übergriffe der totalitären Regime. Darüber hinaus haben orthodoxe Kirchen strukturell nur lose Verbindungen untereinander; ihnen fehlt eine zentralisierte Autorität wie auch das Druckmittel, um die Positionen einer einzelnen Kirche in einem bestimmten Land zu beeinflussen. In dieser Hinsicht ähneln sie gewissermaßen nationalen evangelischen Kirchen und unterscheiden sich grundlegend von der katholischen Kirche mit ihrer Zentralisierung, ihren mächtigen internationalen Strukturen und der starken Tradition des Widerstandes gegen den Staat, die bessere Verteidigungsstrategien gegen den Kommunismus ermöglichten.¹²

Eine Beteiligung an der ökumenischen Bewegung kam für die orthodoxen Kirchen in den ersten zwei Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg nicht in Frage. In den sechziger Jahren wurden diese Kirchen mit dem Segen der herrschenden kommunistischen Regime Mitglieder des Ökumenischen Rats der Kirchen, wobei die Beweggründe für ihre Mitgliedschaft meistens politisch kalkuliert waren. Auf den ökumenischen Versammlungen sollten Kirchenvertreter die Tugenden und Vorteile anpreisen, die ihre Gemeinschaften unter dem Kommunismus genossen, die Verfolgung der Religion hingegen verschweigen. Somit erfolgte die Förderung ökumenischer Beziehungen *per se* hauptsächlich durch den inoffiziellen Austausch zwischen orthodoxen Teilnehmern und Delegierten verschiedener christlicher Kirchen auf den Fluren der Versammlungen des ÖRK.¹³

Die Versuche des Staates, die Kirchen unterzuordnen, führten für die Kirchen zu institutioneller und spiritueller Stagnation und verstärkten konservative provinzielle Elemente in ihnen. Die historischen Vermächtnisse, demzufolge das orthodoxe Christentum ursprünglich unter einem theokratischen (Byzanz), später unter einem nicht-christlichen (dem Osmanischen Reich) und in jüngster Zeit unter einem autoritären Regime (dem kommunistischen Block und der Junta in Griechenland) lebte, verlieh ihm eine schwache institutionelle Kultur, die den religiösen und sozialen Pluralismus nicht unterstützte.

4. Demokratisierung

Die Erfahrung der orthodoxen Kirchen mit demokratischen Regimen begann mit der Demokratisierung Griechenlands nach dem Jahre 1974 und der Demokratisierung der übrigen orthodoxen Länder nach dem Fall des Kommunismus im Jahre 1989. Die Demokratisierung schuf in diesen Ländern einen freien, konkurrenzbetonten öffentlichen Raum und förderte ethnische, religiöse und kulturelle Heterogenität. Die Dynamik zahlreicher Umbrüche, vor allem in den post-kommunistischen Gesellschaften - von der zentralen Planwirtschaft zur liberalen Marktwirtschaft, von autoritären zu demokratischen Regierungsformen, von der Unfreiheit zur Freiheit der Religion -, stellte die orthodoxen Kirchen vor gewaltige Herausforderungen.

Die orthodoxen Kirchen waren schlecht gewappnet, um mit dem zunehmenden religiösen Pluralismus zurechtzukommen. Besonders schwierig war, mit der durch die religiöse Heterogenität einhergehenden Konkurrenz und dem Bedarf an angemessenen „theologischen Ideen, Geldmitteln, institutionellen Netzwerken und menschlichem Kapital“¹⁴ fertig zu werden. All diese Güter waren durch die historischen Zusammenhänge, in denen sich die orthodoxen Kirchen entwickelten, enorm geschmälert worden.

Was sind die Hauptprobleme im organisatorischen Gebaren der orthodoxen Kirchen heutzutage, die verhindern, dass sie mit dem zeitgenössischen Pluralismus sinnvoll zurecht kommen?

(a) Das hartnäckige Festhalten an einer Mentalität der „belagerten Festung“, die mit dem Kampf um das Überleben unter repressiven autoritären und atheistischen Regimen zusammenhängt, verstärkt die Abkapselung der orthodoxen Kirchen. Es behindert ganz erheblich ihre Fähigkeiten, ihre interne Pluralisierung wie auch die externe religiöse und soziale Heterogenität konstruktiv anzugehen. Sowohl die innere als

Ina Merdjanova ist Marie-Curie-Fellow an der Irish School of Ecumenics am Trinity College Dublin. Zuvor leitete sie das Zentrum für interreligiösen Dialog und Konfliktprävention an der Forschungsabteilung der Universität Sofia, Bulgarien (2004–2010). Sie erhielt ihren Doktorgrad an der Universität Sofia und arbeitete als Gaststipendiatin an der Universität Oxford sowie an anderen Institutionen in Großbritannien, den Niederlanden, Ungarn, Deutschland und den USA. Mehrere Buchveröffentlichungen auf Bulgarisch; auf Englisch ist von ihr zugänglich: Religion, Nationalism, and Civil Society in Eastern Europe. The Postcommunist Palimpsest (2002); Religion as a Conversation Starter: Interreligious dialogue for Peacebuilding in the Balkans (zus. mit Patrice Brodeur, 2009). Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Bea House – Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: ina.merdjanova@gmail.com.

auch die äußere Vielfalt wird von diesen Kirchen häufig als eine Bedrohung ihres Überlebens aufgefasst. Folglich wird die erstere stark eingeschränkt, während die letztere entweder stillschweigend ignoriert oder offen abgetan wird.

(b) Die erneut betonte Verknüpfung zwischen religiösen und nationalen Identitäten begünstigte weitere exklusivistische Haltungen. Wenn bulgarisch, serbisch oder rumänisch zu sein orthodox zu sein bedeutet, dann sind andere Gläubige - Muslime, Juden, Evangelikale usw. - keine Mitglieder der Nation. Gleichzeitig wird die religiöse Heterogenität für eine Bedrohung der politischen und sozialen Stabilität gehalten. Zum Beispiel beschuldigt die orthodoxe Kirche in Russland, die darauf besteht, dass der Staat die Tätigkeiten ausländischer Missionare wie auch der neuen religiösen Bewegungen beschränken soll, die evangelischen und katholischen Kirchen häufig des Proselytismus.¹⁵

(c) In den post-kommunistischen Ländern schenkt die orthodoxe theologische Ausbildung Fächern wie der vergleichenden Religionswissenschaft, dem interreligiösen Dialog und der Ökumenik in der Regel wenig Aufmerksamkeit.¹⁶ Wenn über andere Religionen überhaupt nachgedacht wird, werden sie nahezu ausnahmslos in der Tradition der negativen Apologetik behandelt, die eine objektive Darstellung und Diskussion anderer Glaubensrichtungen verhindert. Die Einführung einer vergleichenden Religionswissenschaft, die einen dialogischen Zugang betont, wäre ein wichtiger Schritt, um die kulturelle und religiöse Pluralität bewusster zu machen und zu bewerten, und würde das Verständnis der Vielfalt als eine positive Herausforderung statt einer unheilvollen Bedrohung fördern.

Das orthodoxe Christentum ist dennoch kein kultureller Monolith, der sich ohne Ausnahme gegen die kulturelle und religiöse Diversifikation der heutigen Gesellschaft sperrt. In ihren sozialen und politischen Einstellungen wie auch in ihrer Rolle in der Öffentlichkeit gibt es gewaltige Unterschiede zwischen den post-kommunistischen orthodoxen Kirchen und den lebendigen orthodoxen Gemeinschaften in Westeuropa, Nordamerika und Australien. Die Orthodoxie im Westen verfügt über eine lange Erfahrung mit demokratischen Systemen und dem Leben in einer heterogenen sozialen Umgebung. Noch wichtiger ist die Tatsache, dass sich das orthodoxe Christentum auf eine bedeutende Sammlung von theologischen Doktrinen stützen kann, die als Ecksteine dienen können, wenn es darum geht, einen theologischen Rahmen abzustecken, um seine Auseinandersetzung mit dem Pluralismus zu erforschen und zu rechtfertigen. Zu diesen Doktrinen zählen seine Lehre über den Menschen als Ebenbild und Abbild Gottes und die mit ihr verbundenen Vorstellungen von persönlicher Freiheit und Verantwortung, seine Soteriologie, die bekundet, dass Christus für alle gestorben sei, und vor allem seine Dreifaltigkeitslehre, die die Vielfalt in der Einheit unterstreicht.

Die Versuche, orthodoxe Länder als Ausreißer im größeren europäischen Umfeld hinzustellen und die Orthodoxie zu charakterisieren, als sei ihr die Demokratie fremd, sind kontraproduktiv und dienen in erster Linie verschiedenen Formen der „Kampf der Kulturen“-Rhetorik.¹⁷ Bei seiner Erläuterung der mächtigeren Rolle des römischen Katholizismus und des Protestantismus im Vergleich zur Orthodoxie in den jüngsten zivilgesellschaftlichen Widerstandsbewegungen vertritt

Alfred Stepan den Standpunkt, dass die Antwort auf die Frage, ob das demokratische Potenzial der Orthodoxie verwirklicht wird oder nicht, vom Bekenntnis des Staates und der politischen Klasse zur Demokratie abhängt, weil die Orthodoxie stärker an den Nationalstaat gebunden ist.¹⁸

Eine Weltstudie von Freedom House aus den Jahren 2001/2002 stuft die orthodoxen Länder bei den Demokratien ein. Prodromou stellt fest, damit deute diese Studie darauf hin, „dass die Orthodoxie unter den Bedingungen eines Pluralismus, der die persönliche Freiheit und die Menschenrechte achtet, existieren und vielleicht sogar florieren kann.“¹⁹ Durch die Verwendung des Begriffes „multiple Modernitäten“ hat diese Autorin eine Rekonzeptualisierung der orthodoxen Ansichten über Modernität und infolgedessen über Pluralismus angeregt.²⁰ Theoretiker wie Shmuel Eisenstadt und Stephen Graubard haben klassische sozialwissenschaftliche Aussagen, die Modernität mit Säkularität und der westlichen historischen Entwicklung gleichsetzen, ernsthaft in Frage gestellt. Sie argumentieren, dass Modernität vielfache Formen und Darstellungsweisen habe und kein einheitlicher universaler Prozess sei. Wenn das berücksichtigt wird, kann die Orthodoxie ein konstruktives Verständnis ihrer eigenen spezifischen Erfahrung mit der Modernität entwickeln.

Mit dem Beitritt Zyperns (2004), Bulgariens und Rumäniens (2007) zur EU wuchs die Zahl der orthodoxen Christen in der EU von 10 auf 35 Millionen. Kulturelle Annahmen über die christlichen Wurzeln Europas scheinen oft zu implizieren, dass diese Wurzeln mit dem westlichen Christentum in seinen katholischen und evangelischen Traditionen verbunden sind. Das orthodoxe Griechenland, das seit dem Jahre 1981 EU-Mitglied ist, wurde oft als „Sonderfall“ innerhalb der EU herausgestellt; heute verwendet man die gleichen Stereotypen für Rumänien und Bulgarien. Wie die zahlenmäßig verstärkte orthodoxe Präsenz in der EU diese Auffassungen in Frage stellen wird und wie der Beitrag der Orthodoxie zur Definition einer gemeinsamen europäischen Identität aussehen wird, muss sich noch zeigen. Erwähnenswert ist, dass orthodoxe Christen in Südosteuropa eine jahrhundertelange Vorgeschichte von Interaktionen und Zusammenleben mit Muslimen haben, auch wenn die Orthodoxie selbst bei der theologischen Auseinandersetzung mit interreligiöser Koexistenz und Pluralismus eher zögerlich war. Orthodoxe Christen und Muslime haben bestimmte Vorgehensweisen entwickelt, um friedlich miteinander zu leben und die Unterschiede und Spannungen im Alltag auszutarieren. Diese praktische Erfahrung ist ein Vorzug, den die orthodoxen Christen anbieten können, vor allem bei der gegenwärtigen Suche nach angemessenen Modellen, um der wachsenden muslimischen Präsenz in Westeuropa Rechnung zu tragen.

III. Ansichten orthodoxer Theologen zum Pluralismus

Orthodoxe Theologen haben sich mit nicht-christlichen Religionen auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der Schriften der Kirchenväter auseinander gesetzt.

Unter den ersten Theologen, die sich mit der Frage nach religiös Andersgläubigen befasst haben, waren Leonidas Filippides (der darauf besteht, dass niemand vom Heilsplan Gottes ausgeschlossen ist) und Gregory Papamichael, denen später Anastasios Yannoulatos und John Karmiris folgten.²¹

Der Metropolit John Zizioulas²² weist darauf hin, dass im Gegensatz zum römischen Katholizismus und Protestantismus die Orthodoxie kein offizielles Verständnis vom Pluralismus hat. Er bezieht sich auf die Unterscheidung Vladimir Losskys zwischen zwei Arten von *oikonomia* (die pneumatologische und die christologische), aus denen sich zwei Auffassungen entwickelten. Nach dem ersten, dem pneumatologischen Verständnis, befinden sich andere Religionen im Wirkungsbereich des Heiligen Geistes, obwohl sie außerhalb Christi sind. Nach der zweiten eschatologischen Auffassung wird erst die Wiederkunft Christi offenbaren, wer gerettet ist. Dieses letztere Verständnis eröffnet die Möglichkeit für eine inklusivere Haltung gegenüber Nichtchristen, die weder relativistisch noch synkretistisch ist. Jede Religion kann die positiven Elemente in anderen Religionen anerkennen, sie sollte sie jedoch im Lichte ihres eigenen Glaubens bewerten. Interreligiöser Dialog basiert demnach auf der Erkenntnis, dass „die anderen mir etwas zu sagen haben“. Gemeinsame Anliegen, die häufig den Dialog mit anderen Religionen anregen, sind die Herausforderungen der Globalisierung, die Umweltverschmutzung, neue Biotechnologien usw.

Pater John Garvey vertritt ähnliche Ansichten.²³ Ihm zufolge weichen orthodoxe Haltungen gegenüber religiös Andersgläubigen weit voneinander ab; sie reichen von einer missionarischen oder einer polemischen bis hin zu einer apologetischen Haltung. Die Orthodoxie nimmt für sich in Anspruch, die Fülle der Wahrheit zu lehren, sie beansprucht aber nicht, ein Monopol auf die Wahrheit zu haben. Orthodoxe Christen sind gegen den Relativismus, können jedoch Wahrheit auch anderen Religionen zugestehen, vor allem weil sich verschiedene Religionen in vielen ethischen und spirituellen Prinzipien einig sind. Beim interreligiösen Dialog geht es um gegenseitiges Lernen, nicht Proselytismus; deshalb bedeutet er eine Bereicherung.

Pater Thomas Hopko²⁴ verdeutlicht, dass gewisse Reaktionen auf den modernen Pluralismus für orthodoxe Christen unververtretbar sind:

(a) Zu leugnen, dass postmoderner Pluralismus existiert, würde „tödliche Folgen“ haben, weil der Pluralismus nicht wegzudenken ist.

(b) „Es wäre ein fataler Fehler, wenn orthodoxe Christen dächten, dass sie und ihre Kirchen gegen die Postmoderne immun und von ihrem Einfluss und ihrer Macht unberührt seien“, weil sie genauso sehr wie andere beeinflusst werden.

(c) Orthodoxe Christen dürfen auf den postmodernen Pluralismus nicht mit der Vorstellung reagieren, sie könnten die heutige Welt ablehnen, indem sie in ihrer eigenen selbstgemachten Welt Zuflucht suchen.

Pater Hopko warnt jedoch vor einer problemlosen Akzeptanz des Pluralismus als völlig vereinbar mit orthodoxer Lehre. Er fordert orthodoxe Christen auf, Christus in die Mitte ihrer Anliegen zu stellen und nur das zu tun, was „dem Heiligen Geist und uns gut scheint [...] Wir müssen daran arbeiten, unsere Welt gemeinsam und

in einer konziliaren Weise zu beurteilen, und dabei einen gemeinsamen Geist finden und einen gemeinsamen Aktionsplan schmieden.“ Pater Radovan Bigovic²⁵ weist auf Folgendes hin:

„Die orthodoxe Kirche, die religiöse Toleranz als religiöse Gleichgültigkeit, fehlendes Engagement, fehlende Gewissheit und eine Relativierung des eigenen Glaubens im Namen einer universalen Religion versteht, hat ihr häufig skeptisch gegenübergestanden. Diese Vorstellung wurde oft auf die Ebene von religiöser und kirchlicher Diplomatie und Taktik eingeengt; wir tolerieren die anderen Glaubensrichtungen, um unsere eigenen Positionen zu stärken. Gelegentlich wurde sie für eine Anpassung der Kirche und religiöser Institutionen an weltliche Institutionen gehalten. Das Problem des Ökumenismus, der religiösen Toleranz und des Dialogs ist heutzutage eine der wichtigsten Fragen. Es hat ontologische, anthropologische und existentielle Dimensionen. Bei der Teilnahme der orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung und am Dialog mit nichtchristlichen Religionen geht es nicht um Taktik und Diplomatie, sondern um die Sendung der Kirche, um die Manifestation ihrer Identität an sich. Es ist eine soteriologische Frage, die mit der Rolle der Kirche, für das Heil aller Menschen zu wirken, zusammenhängt [...] Für die Kirche ist es eine Möglichkeit, ihre Traditionen, Dogmen, Kanones und Lehre zu festigen.“

Nach Erzbischof Anastasios Yannoulatos ist die Basis für eine Theologie des Pluralismus die Einstellung, andere so zu akzeptieren, wie sie sind; dabei sollen ihre Freiheit, so zu glauben, wie sie es tun, und ihre Rechte, die der menschlichen Existenz inhärent sind, respektiert werden.²⁶ Ferner „akzeptieren wir, dass Gott Vorsehung und Interesse für die ganze Welt hat [...] Wir sollten uns eingestehen, dass wir weder das ganze Geheimnis Gottes noch seine unendliche Liebe kennen.“ Erzbischof Anastasios fordert die Entwicklung eines Verständnisses für andere Religionen aus einer orthodoxen Sichtweise. Er sieht den Pluralismus aus einer trinitarischen Perspektive und nicht nur aus einer christologischen. „In der orthodoxen Kirche sind wir der Ansicht, dass sich Gottes Bund schon immer auf andere Völker, auf die ganze Schöpfung erstreckt hat. Wir verstehen auch, dass der Geist in einer Freiheit wirkt, die wir nicht kennen.“²⁷

Schluss

Die gesellschaftlichen und theologischen Herausforderungen, die das orthodoxe Christentum erlebt, wenn es versucht, mit dem beispiellosen Pluralismus von heute zurechtzukommen, sollten innerhalb des größeren Kontextes einer neuen Definition des Verhältnisses zwischen Religion, Staat und Gesellschaft betrachtet werden. Das gilt insbesondere für das post-kommunistische Osteuropa, wo die Mehrheit der orthodoxen Gläubigen lebt. Im Prozess der Prüfung neuer Definitionen haben sich orthodoxe Einstellungen gegenüber dem religiösen Pluralismus zwischen Ablehnung, Toleranz und Versuchen, mit ihm zurechtzukommen, be-

wegt. Ferner leisten die auf Erfahrung beruhenden wie auch die theoretischen Erkenntnisse der orthodoxen Diaspora in Westeuropa und Nordamerika (mit ihrer länger währenden Erfahrung von liberaler Demokratie und politischem, religiösem und kulturellem Pluralismus) einen wichtigen Beitrag zur Ausarbeitung produktiver Modelle und Strategien, um mit einer zunehmend breit gefächerten Welt fertigzuwerden.

Die orthodoxen Kirchen haben lange gezögert und sich dagegen gesträubt, den Trend einer zunehmenden globalen Vernetzung von unterschiedlichen Völkern, Kulturen und Zivilisationen anzuerkennen, geschweige denn, ihn zu konzeptualisieren. Offenkundig erfordert die neue Realität des religiösen Pluralismus eine kritische Analyse der Globalisierung, ein Austarieren von religiösen Unterschieden und ein Überdenken religiöser Identitäten in einer inklusiveren Perspektive. Ein Verständnis von Pluralismus als „Begegnung von Engagements“ (Diana Eck) und nicht als ein drohender Relativismus, der im Namen der Universalität Besonderheiten verwässert, könnte ein produktiver Ansatz zu dieser Frage sein. Trotz der historischen Vermächtnisse, die seinen Zugang zum Pluralismus begrenzen, enthält das orthodoxe Christentum eine fruchtbare spirituelle Tradition, die persönliche Freiheit und Verantwortung wie auch Vielfalt in Einheit betont. Das ist eine bedeutende Quelle, aus der es schöpfen kann, um einen theologisch stimmigen Rahmen für die Deutung des Pluralismus und die Notwendigkeit des Dialogs innerhalb einer gemeinsamen Öffentlichkeit auszuarbeiten.

¹ Manfred B. Steger, *Globalism: The New Market Ideology*, Lanham, MA 2002, ix.

² Roland Robertson, *Globalization or Glocalization*, in: *Journal of International Communication* 1 (1994), 33-52.

³ Ina Merdjanova/Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*, London 2009, 2.

⁴ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York 2002, 2.

⁵ Vgl. Elizabeth Prodromou, *Christianity and Democracy: The Ambivalent Orthodox*, in: *Journal of Democracy* 15 (2004/2), 62-75, hier 63-64. Prodromou nennt eine größere Zahl für die orthodoxen Christen (300 Millionen), die ungefähr 15 Prozent aller Christen ausmachen.

⁶ Elizabeth Prodromou, *Orthodox Christianity and Pluralism: Moving Beyond Ambivalence?*, in: Emmanuel Clapsis (Hg.), *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*, Geneva/Brookline, MA 2004, 22-46, hier 24ff.

⁷ Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453*, London 1971.

⁸ Die häufige Unterordnung der orthodoxen Kirche unter den Staat ist als „Cäsaropapismus“ bezeichnet worden, doch diese Auffassung ist von orthodoxen Autoren angefochten worden. Sergey Bulgakov schrieb: „Cäsaropapismus war immer eine Schmähung; er wurde nie anerkannt, weder dogmatisch noch kanonisch.“ Siehe das Kapitel „Orthodoxy and the State“ in seinem Buch, *The Orthodox Church*: www.holytrinitymission.org/books/english/orthodox_church_s_bulgakov.htm#_Toc45589064 (Zugriff im Januar 2011).

⁹ Aristotle Papanikolau, *Byzantium, Orthodoxy and Democracy*, in: *Journal of American Academy of Religion* 71 (2003/1), 75-98, hier 78.

¹⁰ www.directionstoorthodoxy.org/n/archpriest_vsevolod_chaplin_wants_russia_to_become_byzantium_wit.html (Zugriff im Januar 2011).

¹¹ Prodromou, *Christianity and Democracy*, aaO., 66.

¹² Irena Borowik, *Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries*, in: *Social Compass* 53 (2006/2), 267-278, hier 269.

¹³ Ich bedanke mich bei Thomas Bremer, der mich auf die Wichtigkeit solcher inoffizieller Kommunikation einiger orthodoxer Vertreter mit anderen Delegierten für die Entwicklung echter ökumenischer Beziehungen aufmerksam gemacht hat.

¹⁴ Prodromou, *Christianity and Democracy*, aaO., 63.

¹⁵ Das offizielle Dokument, *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche* (English: www.orthodoxeurope.org/page/3/14.aspx; Deutsch: www.orthodoxeurope.org/page/3/16.aspx, Zugriff im Januar 2011), nennt als einen der Bereiche der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat den „Widerstand gegen die Tätigkeit pseudoreligiöser Strukturen, die die Integrität der Person und der Gesellschaft bedrohen.“

¹⁶ In Griechenland ist die Situation anders; hier wurde bereits in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts das Studium der Weltreligionen in die Lehrpläne der theologischen Fakultäten aufgenommen. Die theologischen Fachbereiche in Athen und Thessaloniki richteten Lehrstühle für die Geschichte der Weltreligionen und die vergleichende Religionswissenschaft ein.

¹⁷ Samuel Huntington, der Hauptprotagonist eines zivilisatorischen Ansatzes zum Studium der Demokratie, hat die Vereinbarkeit der Orthodoxie mit der Demokratie und der Moderne bezweifelt. Außerdem hat er die Orthodoxie mit dem Islam und dem Konfuzianismus in einen Topf geworfen und auf schändliche Weise behauptet, Europa „hört dort auf, wo das westliche Christentum aufhört und Orthodoxie und Islam beginnen“ (*Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München / Wien 1996, 252).

¹⁸ Alfred Stepan, *Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"*, in: *Journal of Democracy*, 11 (2000/4), 36-57, hier 53.

¹⁹ Elizabeth Prodromou, *Orthodox Christianity, Democracy and Multiple Modernities*: www.goarch.org/special/pluralistic2002/presentations/prodromou (Zugriff im Januar 2011).

²⁰ Für eine Diskussion von „multiplen Modernitäten“ siehe die Sonderausgabe *Multiple Modernities* von: Daedalus 129 (2000/1). Siehe auch Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities - A Paradigm of Social and Cultural Evolution*, in: *Protosociology* 24 (2007).

²¹ John Karmiris, *The Universality of Salvation in Christ*, Athens 1981 (auf Griechisch).

²² John Zizioulas, *Orthodox Christianity in the Third Millennium*, in: *Christianity and Culture* 1 (2002), 21-32 (auf Bulgarisch).

²³ John Garvey, *Seeds of the Word: Orthodox Thinking of Other Religions*, New York 2005.

²⁴ Thomas Hopko, *Orthodoxy in Post-Modern Pluralistic Societies*: www.orthodoxytoday.org/articles/HopPMod.php (Zugriff im Januar 2011).

²⁵ Siehe Radovan Bigovic, *Orthodoxy and Religious Tolerance*, in: ders., *Church and Society*, Belgrad 2000, 160-168 (auf Serbisch).

²⁶ Anastasios Yannoulatos, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, in: *International Review of Mission* 73 (1984), 454-466, hier 458.

²⁷ Anastasios Yannoulatos, *Understanding Orthodoxy: How to distinguish mission from proselytism*, in: *Syndesmos News*, XV (Winter 2001 / Spring 2002, no. 2), 11-13: www.orthodoxytoday.org/articles/AnastasiosMission.php (Zugriff im Januar 2011).

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich