

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 58 (2011)

Heft: 2

Artikel: Die Russische Orthodoxe Kirche zwischen Nation und Globalisierung

Autor: Sokolovski, Augustin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761069>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

AUGUSTIN SOKOLOVSKI

Die Russische Orthodoxe Kirche zwischen Nation und Globalisierung

Und warum haben sie allein von allen Bewohnern des Westens
es abgelehnt, mir zu huldigen?

Judith 5, 4

Und warum haben sie allein von allen Bewohnern des Westens es abgelehnt, mir zu huldigen? Dieses Zitat aus dem Buch Judith habe ich als Motto für meinen Beitrag gewählt. Aus zwei Gründen. Erstens, weil im Text vom Westen gesprochen wird. Die Globalisierung ist ja ursprünglich ein westliches Phänomen. Natürlich sind die biblischen geopolitischen Koordinaten nicht die unseren. Doch diese wortwörtliche Übereinstimmung mit dem Westen und seinen Bewohnern und mit dem Phänomen der Globalisierung, die von allen erlebt wird, der jedoch nicht alle „huldigen“, hat die Schönheit des Symbolischen in sich. Den anderen Grund werde ich am Ende meines Beitrags nennen.

„ORTHODOXIE DES GLAUBENS“

Mit dem Wort „Orthodoxie“ wird die Gemeinschaft der Kirchen des byzantinischen Ritus bezeichnet, die sich auf das Erbe des antiken Systems der Pentarchie beziehen, d.h. auf die Gemeinschaft der vier griechischen Patriarchate mit dem Bischof von Rom. Aufgrund der Entfremdungen und formellen Trennungen durch die Jahrhunderte hindurch steht die Orthodoxie nicht in voller Gemeinschaft mit der abendländischen Form des Christentums.¹ Der Begriff „Orthodoxie“ wird von mir an dieser Stelle nicht auf die so genannten Altorientalischen Kirchen bezogen – die koptische, äthiopische, armenische und syrische Kirche –, die ebenfalls zur ostkirchlichen Tradition gehören und sich als „orthodox“ bezeichnen, mit den Kirchen des byzantinischen Ritus jedoch nicht in Kommuniongemeinschaft stehen.² Auch diejenigen Ostkirchen, die durch Kirchen-

¹ Im orthodox-katholischen Dialog wird das System der Pentarchie orthodoxerseits zu der Ikone der kirchlichen Einheit im ersten Millennium gemacht. Es ist jedoch eine historische Tatsache, dass die übrigen griechischen Patriarchate ihre Bedeutung bereits nach dem Aufschwung des Monophysitismus im 5.-6. Jahrhundert verloren haben. Das Aufkommen des Islams hat die griechischen Gemeinden von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem zur Geschichte gemacht. Auf die Historizität der Pentarchie-Vorstellung wird hier weiter nicht eingegangen.

² Wegen des Kalenderunterschieds zwischen den orthodoxen Kirchen russischer und anderer Traditionen wird Weihnachten in Russland und manchen anderen Ländern 13 Tage

unionen in *Communio* mit dem Bischof von Rom stehen, werden hier nicht berücksichtigt.

Die orthodoxe Kirche, deren Theologie hier vertreten wird, besteht aus vierzehn (nach der russischen Zählung fünfzehn) Orthodoxen Nationalkirchen. Trotz aller Verschiedenheit, der man im Rahmen der orthodoxen Tradition begegnen kann, bleibt die orthodoxe Theologie als solche ihren eigenen Prinzipien nach definierbar. Sie folgt gewissen Regeln einer eigenen theologischen Hermeneutik und ist meines Erachtens – in ihrer Gesamtheit – überschaubarer und einheitlicher als zum Beispiel die katholische Theologie.

Heute sind viele von der orthodoxen Theologie fasziniert, vor allem wegen der bereits erwähnten Einheitlichkeit, ja sogar Schlichtheit ihrer Weltanschauung sowie aufgrund ihrer Fähigkeit, ihre Position unabhängig von den Paradigmen der gegenwärtigen säkularisierten Gesellschaft zu erklären. Dies könnte ein Vorteil gegenüber dem abendländischen Christentum bedeuten. Denn das Letztere muss in seiner Stellungnahme immer wieder auf die Gegebenheiten des heutigen intellektuellen, philosophischen und politischen Milieus achten. Davon wird noch die Rede sein. Diese Chance der orthodoxen Theologie, ihre Position im Namen der eigenen Tradition frei von den Paradigmen unserer aufgeklärten Zivilisation vertreten zu dürfen, bedeutet gleichzeitig auch einen Nachteil. Oft entspricht die eine oder andere Reaktion der Orthodoxie auf bestimmte Probleme unserer Zeit nicht oder nicht mehr den Gegebenheiten. Vieles muss daher neu formuliert werden.

Ich habe bereits von einer orthodoxen theologischen Hermeneutik gesprochen. Eine definierte Hermeneutik machte es wohl möglich, aus orthodoxer Sicht über dringliche Fragen unserer Zeit zu sprechen. Das Ganze wäre einfach, wenn diese Hermeneutik explizit gegeben wäre. Leider ist dies nicht der Fall. Das betrifft nicht nur eine bestimmte Problematik von heute, sondern die orthodoxe Theologie überhaupt. Vieles muss erst erarbeitet werden, vor allem dort, wo es sich um etwas Neues handelt. Die Auseinandersetzung mit der Globalisierung zum Beispiel ist für die orthodoxe Theologie ein neues Thema. Während die russische orthodoxe Theologie Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts eine der führenden akademischen Theologien der Welt darstellte, wurde diese Entwicklung nach der Oktoberrevolution von 1917 tragisch unterbrochen. Das Phänomen der so genannten Exiltheologie, die insbesondere von dem Pariser Institut St. Serge repräsentiert wird, konnte diese dramatische Lage nicht dauerhaft ändern; insbesondere wurde sie in den östlichen Heimatländern

später als bei den Orthodoxen in Griechenland, Rumänien etc. gefeiert, also am 7. Januar. Im Westen bleibt man oft bei der stereotypen Überzeugung, dass die Orthodoxen überhaupt nur Epiphanie feiern (am 6. Januar). Diese Tradition trifft auf die so genannten vor-chalzedonensischen Kirchen zu, die für die orthodoxen Kirchen byzantinischer Tradition im formellen Sinne als nicht orthodox gelten.

zunächst aus politischen, dann aus ekklesialen Gründen nicht wirklich rezipiert. In den Ländern des ehemaligen Sowjetblocks vollzog sich eine ähnliche Entwicklung. Hier liegt ein zusätzlicher Grund dafür, dass die Orthodoxie in ihrer Antwort auf die Fragen der Gegenwart immer wieder auf die Schätze der Vergangenheit zurückgreifen musste.

Eines weiß die orthodoxe Theologie ganz sicher: Ihre Antwort auf heutige Anfragen muss im Einklang mit der Apostolischen Tradition stehen. Wo sie (noch) nicht genau weiß, wie das möglich ist, hält sie zur Sicherheit an den bisherigen Formulierungen dieser Tradition fest. Das kann wie eine Verweigerung gegenüber der zeitgenössischen Welt wirken, ist aber nicht so gemeint.

UBI ECCLESIA?

Diese naive Frage, die man sich seit der Zersplitterung des westlichen Christentums in das reformierte und das reformierbare (damit meine ich die römisch-katholische Variante) je häufiger desto hoffnungsloser stellt, wird in der heutigen Orthodoxie nicht nur gestellt, sondern auch beantwortet.

Die orthodoxe Kirche bezeichnet sich als die wahre Kirche Jesu Christi. Das bedeutet, dass die Geschichte des orthodoxen Christentums ununterbrochen von den Zeiten der Apostel herzuleiten ist. Dieses Bewusstsein, dem Urkern des christlichen Glaubens anzugehören, erstreckt sich manchmal bis zu einem eigenen Exklusivitätsanspruch. Wichtig ist festzuhalten, dass gemäss dem Glaubensbewusstsein der orthodoxen Tradition ihre Anfänge mit denen der christlichen Religion zu identifizieren sind. Im Dokument *Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden* heisst es:

Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Jesu Christi, die von unserem Herrn und Retter selbst geschaffen ist, die Kirche, die vom Heiligen Geist gefestigt und erfüllt wird, die Kirche, über die der Retter Selbst gesagt hat: „Ich werde meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen“ (Mt 16,18). Sie ist die Eine, Heilige, Katholische [Sobornaja] und Apostolische Kirche, Hüterin und Spenderin der Heiligen Sakramente in der ganzen Welt, „Säule und Feste der Wahrheit“ (1 Tim 3,15). Sie trägt die Fülle der Verantwortung für die Ausbreitung der Wahrheit des Evangeliums Christi, ebenso auch die Fülle der Vollmacht, den Glauben zu bezeugen, der „einst den Heiligen anvertraut wurde“ (Jud 3).³

³ Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche, Moskau, 13.–16. August 2000. *Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden*, in: KYRILL, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft*. Fribourg: Institut für Ökumenische Studien 2009, 186. Vgl. www.mospat.ru/index.php?mid=91.

Dieses Dokument wurde vom Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche (Moskau, 13.–16. August) anno 2000 – knapp zweitausend Jahre nach dem historischen Ursprung der Kirche in Jesus Christus – verabschiedet. Der Text fängt mit den zitierten Worten an. Von vielen Lesern wurde diese Aussage als ein ausdrücklicher Exklusivitätsanspruch wahrgenommen. „*Ubi Ecclesia*“? In Moskau, Istanbul, Bukarest, Tbilissi, kurzum: dort, wo die Orthodoxie ist. Betrachtet man jedoch den Kontext der Entstehung dieses Dokumentes genauer, sieht die Sache anders aus. Nach mehr als einem Dutzend Jahre einer tiefen Krise in den so genannten ökumenischen Beziehungen⁴ hat eine der Orthodoxen Kirchen es gewagt, von anderen christlichen Kirchen und Traditionen und ihrer Legitimität zu sprechen. Den Ausdruck „eine der orthodoxen Kirchen“ habe ich hier nicht zufällig gebraucht. Die Tatsache, dass dieser Text von einer der lokalen Orthodoxen Kirchen und nicht von der gesamten Orthodoxie verabschiedet wurde, stellt die Hauptschwäche dieses Dokumentes dar. Im Kontext des Themas „Orthodoxie zwischen Globalisierung und Nation“ wird sich diese Beobachtung der Differenz zwischen der lokalen (real existierenden) und der gesamten (theoretisch begründeten) Orthodoxie als nicht unwichtig erweisen.

FILLE AINEE DE L'EMPIRE CATHOLIQUE⁵ :

Ein anderer bedeutsamer Aspekt für das Verständnis der Orthodoxen Tradition, der meines Erachtens im ökumenischen bzw. im interchristlichen Diskurs übersehen wird, stellt das Verhältnis der Orthodoxie zum Bereich des Politischen dar. Bereits im „goldenen Zeitalter“ der patristischen Epoche begegnen wir zwei Gestalten, wie die Frage nach dem Politischen in christlicher Perspektive auf ganz verschiedene Weise gestellt und beantwortet wird.

In seiner Schrift *Praeparatio Evangelica* setzt sich Eusebius von Caesarea (265–339) mit „den Spuren von Gotteserkenntnis und Moralität in der vorchristlichen Welt auseinander, insofern sie auf Christus hinweisen. Die antike Philosophie und ihre großen Gestalten werden also als eine von Gott gewollte Vorbereitung auf Christus erkannt, vergleichbar mit dem Alten Testament“.⁶ In seinen weiteren Werken, *Historia Ecclesiastica*⁷ und

⁴ Vgl. zu diesem Thema meinen Artikel in der Zeitschrift *Academia*: https://www.cartellverband.de/pub/db/documents/academia/ACADEMIA_2_2010.pdf.

⁵ Vgl. die Bezeichnung „Fille aînée de l'Eglise Catholique“ (deutsch: älteste Tochter der Katholischen Kirche), die sich auf Frankreich bezieht.

⁶ Vgl. MÜLLER, Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg i.Br.: Herder 1995, 546.

⁷ EUSEBIUS VON CAESAREA: *Kirchengeschichte*. Hg. u. eingel. von Heinrich Kraft, übers. v. Philipp Haeuser, 2. Aufl., München: Kösel 1981.

vor allem *Vita Constantini*⁸, versucht Eusebius das Geheimnis der politischen Gewalt zu enträtseln. Das Zusammentreffen des römischen Staates und der christlichen Kirche stellt Eusebius zufolge nicht nur eine glückliche Konstellation des geschichtlichen Schicksals dar, sondern bedeutet einen wichtigen und sogar unbedingten Weg, der von Gott selbst gewollt ist: Kirche und Reich erhalten vom Schöpfer und Erlöser einen gemeinsamen Segen.

Die von Eusebius, dem *Vater der Kirchengeschichte*, geschlossene Ehe zwischen dem Reich und der Kirche wird vom *Lehrer des Abendlandes* Augustinus (354–430) für nichtig erklärt. In seinem Werk *De Civitate Dei*

„sieht Augustinus Glaube und Unglaube, Gnade und Sünde als die beiden gegensätzlichen Motive, die im Ringen miteinander den Gang der Geschichte vorwärts treiben. [...] Die Grundauseinandersetzung bleibe und verschärfe sich sogar, wenn auch am Ende der Sieg der Civitas Dei über die Civitas Terrena stehen werde“⁹.

Die spätere Interpretation wird die *Civitas Dei* mit der Kirche, die *Civitas Terrena* aber mit Staat und Reich identifizieren.

Im Kontext unseres Themas ist zu betonen, dass der ostchristlichen bzw. orthodoxen Tradition die Trennung zwischen dem Politischen und dem Kirchlichen, die pessimistische Lektüre des Staates, sogar des christlichen Imperiums, unbekannt geblieben ist. Undenkbar ist aus orthodoxer Sicht auch die augustinische Bemerkung, der Staat gleiche einer Räuberbande und unterscheide sich von dieser allein durch die selbst proklamierte Legitimität.¹⁰

Exkurs: Beiläufig ist hier zu erwähnen, dass in den *Grundlagen der Sozialkonzeption* (III, 1) – dem Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche, das unten ausführlicher betrachtet wird – die Gründung des Staates, biblisch gesehen die Geschichte der Stiftung des Königtums in Israel, als Folge der Sünde betrachtet wird. Hier begegnen wir einem Beispiel, wie ohne eine reflektierte Hermeneutik verschiedene Wahrnehmungen nicht in eine theologische Kohärenz gebracht werden und auf diese Weise Widersprüchlichkeiten hervorrufen. Das Konzept der Symphonie impliziert ursprünglich eine positive Sicht des Staates: Der Staat verwirklicht das, was die Kirche sakramental bezeichnet. Nicht seine Existenz als solche, sondern seine gegenwärtige heilsgeschichtliche Situation ist durch die Sünde bedingt. Er braucht daher die Kirche, weil er das Gelingen seiner Berufung nicht selbst garantieren kann. Andererseits ist auch die Kirche nicht ohne die politische

⁸ EUSEBIUS VON CAESAREA: *De Vita Constantini* (= Fontes Christiani 83). Übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, eingeleitet von Bruno Bleckmann. Turnhout: Brepols 2007.

⁹ MÜLLER: *Katholische Dogmatik*, a.a.O. 546.

¹⁰ In der heutigen Philosophie wird diese Idee auf eine unerwartete Weise von Giorgio Agamben wiederholt und neu interpretiert: AGAMBEN, Giorgio: *Ausnahmezustand* (= Homo sacer II.1). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

Gemeinschaft denkbar; in ihr sieht sie das Ziel des Schöpfers und ihrer eigenen Sendung: das gelingende Zusammenleben der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Wenn dieses sakramentale Zusammenspiel nicht verstanden wird, kann die Symphonia ebenso wie die Trennung von Kirche und Staat sowohl optimistisch als auch pessimistisch gelesen werden: Pessimistisch wird die Symphonia-Idee dort, wo die Kirche das Heil, der Staat nur die Sünde verwaltet. Umgekehrt ist die Trennungsidee insofern optimistisch, als der Staat hier seine Eigenständigkeit gegenüber der Kirche behauptet; sie wird allerdings utopisch, wo die Beeinträchtigung der sozialen Ordnung durch die Sünde nicht in Betracht gezogen wird. Im heutigen politischen sowie ekklesiologischen Diskurs der Russischen Orthodoxie wird die Idee der Symphonie ohne eindeutige Hermeneutik wieder aufgenommen und gleichsam zur Ikone der glorreichen Vergangenheit sowie zum Motto der vielversprechenden Entwicklung der Beziehungen von Staat und Kirche gemacht.

Das besondere Verhältnis zwischen Kirche und Imperium, wie es das Leben der byzantinischen Orthodoxie im ersten Millennium und den darauf folgenden Jahrhunderten charakterisiert, wurde von Theologen und Wissenschaftlern später bemerkt und analysiert. Auf der Grundlage ihrer Kenntnisse des westlichen Christentums wurde das politisch-ekklesiale Wesen der Orthodoxie als Cäsaropapismus¹¹ bezeichnet. Diese Definition stellt eine umgekehrte Analogie zur Bezeichnung des westlichen Christentums als Papocaesarismus dar und entspricht, meines Erachtens, nicht den wesentlichen Zügen orthodoxer theologischer Hermeneutik.

Meiner Hypothese nach geht es hier um zwei verschiedene Lektüren der Frühgeschichte und der Geschichte, die sich im Dasein der zwei Haupttraditionen des Christentums widerspiegeln. Während Augustinus der Zweinaturenlehre folgt und eine dyophysitische Auslegung des geschichtlichen Rätsels in seiner Lehre von der zwei Staaten-Civitates entwirft, optiert die östliche orthodoxe Tradition für eine miaphysitische, von der einen Natur ausgehende Deutung des politischen Mysteriums: im Schöpfungsplan Gottes und seiner weiteren Realisierung in der Geschichte kann es demzufolge nur um einen Staat gehen, in dem das Politisch-irdische und das Meta-politisch Himmlische vereinigt werden.¹² Mit anderen Worten: das orthodoxe Christentum, so wie es sich im Laufe der ersten Jahrhunderte nach der Gründung des „zweiten Roms“ in Konstantinopel

¹¹ Vgl. die Definition des Begriffs aus Wikipedia:

(<http://de.wikipedia.org/wiki/Cäsaropapismus>): „Der Begriff Cäsaropapismus (von lat. caesar = Kaiser und papa = Papst) bezeichnet eine Gesellschaftsform, in der 1. das Staatsoberhaupt gleichzeitig auch Oberhaupt der Kirche und oberster Richter in theologischen und dogmatischen Fragen ist oder 2. in der der weltliche Herrscher zwar nicht direkt die weltliche und geistliche Macht in sich vereint, aber die Kirche den staatlichen Instanzen untergeordnet ist. Am häufigsten wurde der Ausdruck für die Zeit des byzantinischen Reiches verwendet (allerdings fast nur in der älteren Forschung).“

¹² Diese Arbeitshypothese bedarf einer weiteren Klärung. Einen wichtigen Versuch, eine orthodoxe Hermeneutik des oben angedeuteten Problems zu formulieren, finden wir bei Sergij Bulgakov in seinem Werk *Zwei Staaten* (siehe Bibliographie unten).

zu einer selbständigen Tradition ausbaute, kannte keine Möglichkeit, die Einheit des einen und ungetrennten christlichen Universums, in dem Kirche und Staat „subsistierten“, zu unterscheiden, ohne sie zu trennen. Im Troparion zum „Gedächtnis des heiligen Kreuzes“ in der byzantinischen liturgischen Tradition heisst es: *Rette, o Herr, Dein Volk und segne Dein Erbe. Gewähre den orthodoxen Christen Sieg über ihre Widersacher, und behüte Deine Gemeinde durch Dein Kreuz.*¹³ Der griechische Text lautet: Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου, καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, νίκας τοῖς βασιλεῦσι, κατὰ βαρβάρων δωρούμενος, καὶ τὸ σὸν φυλάττων, διὰ τοῦ Σταυροῦ σου πολίτευμα. Der Ausdruck „deine Gemeinde“, mit dem im 21. Jahrhundert das griechisch-byzantinische „politeuma“ übersetzt wird, bedeutet im Grunde genommen der Staat. „Dein Staat“ ist also der Staat Gottes: der eine, ungetrennte, die Kirche und das politische Gemeinwesen umfassende Staat, der ur-orthodoxer Überzeugung nach die Grenzen des irdischen Daseins übersteigt und im Heilsplan Gottes gründet.

DIE REGEL 28.

Das orthodoxe Selbstverständnis in dem uns interessierenden Aspekt kulminiert in der Deutung des 28. Kanons des Konzils von Chalzedon, die hier unbedingt erwähnt werden muss.¹⁴ Der Kanon lautet:

„Dem Sitz des Alten Rom gaben die Väter gebührenderweise den Vorrang, da es die Kaiserstadt war. Diesem Impuls folgend, verliehen die 150 gottgefälligen Bischöfe auch dem hochheiligen Sitz von Neu-Rom den gleichen Vorrang, da sie in rechter Weise folgerten, dass die Stadt, welche die Ehre erhielt, Stadt des Kaisers und der Regierung (synkletos) zu sein, und die gleichen Vorzüge besitzt wie das Alte Rom, auch in kirchlichen Angelegenheiten gleich jenem erhöht worden sei und nach ihm der zweite (Sitz) sei.“

Dazu sagt einer der führenden Theologen der heutigen Orthodoxie, Metropolit Hilarion Alfeyev¹⁵:

„Der Primat des Römischen Bischofs wurde von den östlichen Vätern also nicht von der Sukzession dieses Bischofs vom Apostel Petrus her verstanden, sondern auf Grund der politischen Bedeutung Roms als Hauptstadt des Reiches. Ebenso ergab sich die Vorrangstellung des Sitzes von Konstanti-

¹³ http://www.biserica-romana-berlin.de/de/gebete/wochenstroparien_de.html.

¹⁴ Einen wichtigen Beitrag zu diesem Thema bildet das Werk von Nikolaus Wyrwoll zur Interpretation des 28. Kanons in der alten Kirche, das vom Institut der Ökumenischen Studien in Fribourg vor kurzem herausgegeben wurde: WYRWOLL, Nikolaus: *Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert* (= Epiphania 2). Fribourg: Institut für Ökumenische Studien 2010.

¹⁵ ALFEYEV, Hilarion: *Primat und Katholizität in der orthodoxen Tradition* (in der Schweizer Bischofskonferenz, Basel, 24. Januar 2004), auf: http://en.hilarion.orthodoxia.org/6_18.

nopel nicht aus seinem Alter (die Sitze von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien waren älter) und nicht aus irgendwelchen anderen kirchlichen Begründungen, sondern einzig aus der politischen Bedeutung Konstantinopels als ‚Stadt des Kaisers und der Regierung‘.

Diese eine und einheitliche orthodoxe Welt zerbrach, als 1453 die Hauptstadt des orthodoxen Universums von den Osmanen eingenommen wurde. Seitdem befindet sich das orthodoxe Christentum auf der Suche nach einem neuen Daseinsmodus. Man könnte sich natürlich fragen, ob die Herausforderung der Globalisierung einen Impuls dazu geben könnte.

Die Orthodoxe Kirche stellt heute keine sichtbare Einheit dar. Wenn wir das Prinzip der Einheit der Orthodoxie in den Kategorien gegenwärtiger politologischer Sprache zu beschreiben suchen, müssen wir das orthodoxe Christentum als eine Konföderation lokaler orthodoxer Kirchen bezeichnen. Diese Konföderation ist konsequent, weil es in der Orthodoxie kein kirchliches Zentrum gibt. Konkret bedeutet das, dass weder Moskau noch Konstantinopel/Istanbul eine führende Rolle für sich beanspruchen können. Unter diesem Gesichtspunkt versteht man, warum manche Ergebnisse des ökumenischen Dialogs, wie beispielsweise die Aufhebung der gegenseitigen Anathematismen zwischen Rom und Konstantinopel im Jahre 1965, keinen entsprechenden Akt in Moskau hervorgerufen haben.

ZUM BEGREIFEN DES BEGRIFFS

Der Begriff Globalisierung hat verschiedene Bedeutungen. So lautet die Definition von Globalisierung in der deutschsprachigen Wikipedia:

Die Globalisierung ist der Vorgang der zunehmenden weltweiten Verflechtung in allen Bereichen (Wirtschaft, Politik, Kultur, Umwelt, Kommunikation etc.). Diese Verdichtung der globalen Beziehungen geschieht auf der Ebene von Individuen, Gesellschaften, Institutionen und Staaten. Als wesentliche Ursachen der Globalisierung gelten der technische Fortschritt (siehe auch: Digitale Revolution), insbesondere in den Kommunikations- und Transporttechniken, sowie die politischen Entscheidungen zur Liberalisierung des Welthandels.¹⁶

Die russische Variante von Wikipedia schlägt eine viel breitere Definition des Phänomens vor und unterstreicht dabei den objektiven, systematischen Charakter der Globalisierung sowie deren wirtschaftliche Züge¹⁷. Während die deutsche Definition einen gewissen Akzent auf die politische Dimension der Globalisierung legt, bleibt diese Seite des Globalisierungsprozesses im russischen Text fast vollständig ausgeklammert. Die russische Seite legt mehr Gewicht auf die wirtschaftlichen Aspekte und zitiert dabei

¹⁶ <http://de.wikipedia.org/wiki/Globalisierung>.

¹⁷ <http://ru.wikipedia.org/wiki/Глобализация>.

Karl Marx, in dessen Sicht, wiederum gemäss Wikipedia, die Globalisierung bereits im 19. Jahrhundert angefangen hat.

Meines Erachtens werden bei derartigen Definitionen der Globalisierung manche wichtige Aspekte dieses Phänomens übersehen. Wenn die Globalisierung allein auf die politische oder wirtschaftliche Dimension begrenzt bleibt, verliert das Thema dieses Beitrags selbst seinen Sinn.

ZWEI STAATEN

Ich halte an dem Thema der Orthodoxie zwischen Globalisierung und Nation fest und gehe auf die oft übersehenen Aspekte der Globalisierung ein. Dabei beziehe ich mich auf den Inhalt des Artikels „Der Nationalstaat und das multikulturelle Zusammenleben“ von Andre Van de Putte.¹⁸ Der Leuener Gelehrte setzt sich in seinen zahlreichen Werken mit den Fragen der heutigen und zukünftigen Zivilisation in ethischer und politischer Perspektive auseinander. Im genannten Beitrag beschreibt de Putte zwei Typen von Staat, die seiner Überzeugung nach für das Verständnis der Globalisierung im heutigen Kontext konstitutiv sind.

Der erste Staat, der liberale Nationalstaat, baut auf dem Wahlprinzip auf, das jedem Individuum gleicherweise zugesprochen wird. Dabei treten die Unterschiede von Geschlecht, Ethnie, Kultur und Religion in den Hintergrund. Der Staat setzt sich aus Bürgern zusammen, die in ihrer Bürgerqualität abstrakt wahrgenommen werden. Die Legitimität des politischen Zusammenlebens und der Herrschaft beruht auf einer freien Zustimmung und auf dem allgemeinen Willen des Volkes, der *volonté générale*.¹⁹ Diese Idee des Staates hat ihren geschichtlichen Ursprung in der Französischen Revolution 1789, verbreitete sich auf dem nordamerikanischen Kontinent und gewinnt in der heutigen politischen Welt weitgehend den Vorrang.

Einem zweiten Typus von Staat begegnen wir im romantischen Staatsbild. Nicht die an das Bürgerrecht, das in seiner Abstraktion wahrgenommen wird, gebundene, abstrakte Wahlfreiheit, sondern der Volksgeist wird zum Grundstein des Staates. Kultur, Sprache, Literatur, Geschichte und schliesslich auch Religion mit ihren vielen unterschiedlichen Aspekten werden zum Aufbauprinzip des Staates. Die abstrakte Wahlfreiheit tritt dabei in den Hintergrund.²⁰ Es ist nicht nötig, daran zu erinnern, dass diese Idee des Staates im Zuge der geschichtlichen Entwicklungen nicht mehr auf der Agenda der heutigen politischen Welt steht. Das zweite

¹⁸ VAN DE PUTTE, André: *De natiestaat en de multiculturele samenleving. Een politiek-filosofische beschouwing*, in: RAYMAEKERS, Bart/VAN DE PUTTE, André (red.): *Krachten voor de toekomst* (= XXI. Lessen voor de eenentwintigste eeuw 6). Leuven: Universitaire Pers Leuven 2000, 367–398.

¹⁹ Ebd. 368.

²⁰ Ebd. 373f.

Staatsbild scheint also der Vergangenheit anzugehören. Oder scheint es nur so?

Der moderne westliche Staat versucht sich nach dem ersten Modell zu verstehen – der Beitrag von Van de Putte gibt dazu wichtige Hinweise. Theologisch gesprochen wird der liberale Nationalstaat zur reinen Natur (lat. *natura pura*) des heutigen politischen Diskurses. Um das notwendige Gleichgewicht der Realität zu behalten, muss der moderne Staat sich allerdings auch eklektisch nach anderen Staatsmodellen gestalten. Bei seinem Aufbau und seiner Strukturierung macht er für einige wichtige Paradigmen Anleihen bei seinem scheinbar besiegten Rivalen. Hier ist wahrscheinlich eines der spannendsten und aufschlussreichsten Felder zum Verständnis der heutigen Staatstheorie und Politik zu entdecken. Nimmt man noch die These von der Unmöglichkeit des souveränen Staates von Giorgio Agamben²¹, damit aber auch der Globalisierung, hinzu, wird die Diskussion noch spannender. Einerseits gehören der „souveräne Nationalstaat“ und die „Globalisierung“ zusammen, weil sie beide auf einem liberalen Paradigma beruhen, andererseits stehen sie, mit Rüdiger Bubner gesprochen, im Widerspruch: „Souveränität kann von der Sache her nicht *geteilt* werden“.²² Diese innere Widersprüchlichkeit der Globalisierungs-idee auf der Grundlage des liberalen Paradigmas scheint mir wichtiger zu sein als die unerwünschten Folgen des Phänomens, von denen im gegenwärtigen staatlichen, aber auch kirchlichen Diskurs die Rede ist²³.

Im Laufe der geschichtlichen Evolution werden die liberalen Werte eng mit der Grundintuition des freien Wahlprinzips verknüpft. Im Prozess der Globalisierung wird die Verbreitung der liberalen Werte zu einem der wichtigsten Aspekte dieses Phänomens. In diesem Zusammenhang wird die allgemeine Frage nach der Globalisierung zur Frage nach den Werten,

²¹ Vgl. AGAMBEN, Giorgio: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. 2. Auflage. Zürich: Diaphanes 2006, insbesondere 21–30.

²² BUBNER, Rüdiger: *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 190.

²³ Vgl. GRESHAKE, Gisbert: *Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2004, 23: [Der heutige Mensch] „sieht mit Erschrecken die nicht beabsichtigten Folgen seines Tuns: Die oft irrationalen Zwangsläufigkeiten seiner Zivilisation mit ihren die Freiheit manipulierenden Determinismen, Mechanismen, Automatismen; das undurchschaubare Geflecht von anonymen Kräften, die sich im Globalisierungsprozess breit machen, Verwaltungsapparate und Planungszentralen, die über den einzelnen hinweggehen; Organisation der Freizeit, Ausverkauf des Privatlebens, Funktionalisierung und damit Verdinglichung des Menschen zu einem Element der Produktionsmaschinerie; Eliminierung oder Unterbewertung alles dessen, was im Leistungsdenken keinen Platz findet. Kurz: Technik, Industrie, Wirtschaft und Wissenschaft durchdringen sich, determinieren einander und verändern die Welt so, dass der vom Menschen zum Zweck seines Glücks unternommene Versuch der Humanisierung der Wirklichkeit offenbar an lebensgefährliche Grenzen stösst und damit den Glauben einer progressiv machbaren Vollendung des Menschen und seiner Welt schlechthin dementiert.“

die im Laufe des Globalisierungsprozesses zu den allgemein gültigen Werten gemacht werden.

Eine detailliertere Analyse des Begriffes und Phänomens der Globalisierung würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Im Kontext unseres Themas beschränke ich mich darauf, die Zusammenhänge zwischen der allgemeinen Globalisierungsproblematik und dem Kontext Russlands und der Russischen Orthodoxen Kirche zu formulieren.

URBI ET ORBI

Der heutige russische Staat weist in sich eine grosse Breite an charakteristischen Merkmalen auf, die einer eingehenden Analyse bedürfen. Formal betrachtet muss man sagen, dass Russland eines der am stärksten säkularisierten Länder ist. Kenner der Lage sagen, dass die postsowjetische Welt einen derartig großen Bedarf nach Säkularisierung habe, um sich von der religiös aufgeladenen Heilslehre der Sowjetideologie zu befreien.²⁴ Dieser These würde ich aber nicht vollständig zustimmen, da auch die sowjetische Gesellschaft bereits eine sehr säkularisierte Gesellschaft darstellte. Nun erlebt die Russische Orthodoxe Kirche seit der Wende eine Periode des Wiederauflebens des Glaubens. Diese scheinbare Widersprüchlichkeit zwischen der Säkularisierung und einem dazu parallel laufenden deutlichen Revival des Christlichen wird noch spannender, wenn man wahrnimmt, dass die Russische Kirche keine Mission im westlichen Sinne des Wortes hatte. Die Zahl der praktizierenden Gläubigen wächst jedoch immer mehr an.

Die heutige russische Gesellschaft erlebt die Prozesse der Veränderung mit einer unglaublichen Geschwindigkeit. In ihren wesentlichen Zügen ist sie von den westlichen Gesellschaften nicht mehr zu unterscheiden. Als Beispiel nenne ich die grosse demographische Krise, die der Staat, ebenso wie in den westlichen Ländern, durch die Immigration zu beheben sucht. Nach einer lang andauernden Krisenperiode versucht der russische Staat, sich neu zu stabilisieren. Die Idee einer „Grossen Nation“ mit einer Einheit aus „Sprache“, „Kultur“ und „Volk“ wird zu einem wichtigen Motto der Erneuerung des Staates. Gleichzeitig versteht sich Russland als ein Teil der europäischen Zivilisation, anerkennt voll und klar die demokratischen Werte bei gleichzeitiger Betonung, dass Russland seinen eigenen Weg zu gehen habe.

²⁴ Vgl. BEAUVISAGE, Laurence: *La croix et la faucille. La religion à l'épreuve du postsoviétisme*, Paris : Bayard 1998, 89 : « l'avènement du système soviétique, qui ordonne un univers de sens autour de la référence au 'tout politique' marxiste, n'est autre en définitive qu'une tentative de 'réenchanter le monde à partir des instruments même de son désenchantement religieux...'. »

ERRARE HUMANUM...?

„Manchmal nennt man mich irrtümlich ‚Patriarch von Russland‘. Allerdings besteht die Russische Kirche aus hunderten Millionen Menschen aus 62 Ländern der Welt. Wenn ich an alle diese Länder und an die auf verschiedenen Kontinenten zerstreuten Menschen denke, an Menschen, die auf Moskau als auf ihr Gravitationszentrum schauen, und nach dem, was auch der Patriarch sagt, ihr Leben auszurichten versuchen, dann verstehe ich, was für eine riesige Verantwortung auf meinen Schultern liegt“.

Diese Worte des Patriarchen der Russischen Orthodoxen Kirche, Kirill, widerspiegeln mit großer Deutlichkeit die Stellung der Russischen Kirche in der heutigen Welt²⁵. In der Tat gehören zur Jurisdiktion des Patriarchats von Moskau nicht nur zahlreiche Gemeinden in der ganzen Welt (die sogenannte Diaspora), von denen der Patriarch spricht, sondern vor allem auch die orthodoxen Kirchen in der Ukraine, Weissrussland, Moldawien und anderen Ländern. Russland selbst ist ein multiethnisches und multi-kulturelles Land. Die Russische Föderation besteht aus 83 Mitgliedern, in denen mehr als 180 Ethnien mit ihren entsprechenden Sprachen und Kulturen wohnen. Unter diesen autonomen Regionen gibt es auch eine Hebräische Autonome Republik an der Grenze zu China. Mehr als 80% der Bevölkerung (etwa 145 Millionen) sind im formellen Sinne orthodox. Wenn man allein diese Fakten wahrnimmt, wird deutlich, welche universelle Einheit die Russische Orthodoxe Kirche darstellt. Diese Universalität stellt eine Herausforderung dar, denn sie bedeutet, dass die Russische Orthodoxe Kirche weder eine nationale noch eine lokale Kirche sein kann. Sie ist es aber.

LEX CREDENDI?

In der orthodoxen Liturgie wird für „unser von Gott geschütztes Land“ gebetet. Wenn die Liturgie in Russland gefeiert wird, betet man für „das Land“, ohne den Namen „Russland“ zu verwenden. Die Orthodoxen der Russischen Orthodoxen Kirche in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion beten liturgisch für ihre entsprechenden Länder: Ukraine, Weissrussland, Moldawien usw. Wenn jedoch die Liturgie in einer der zahlreichen Gemeinden ausserhalb von Russland und der Ex-UdSSR gefeiert wird, wird normalerweise für das Land Russland gebetet und das Land

²⁵ Слово Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном приеме губернатора Краснодарского края в честь Его Святейшества, in: Голос Совести 11 (99) ноябрь 2010. (Rede des Patriarchen Kirill beim Pastoralbesuch der Region von Krasnodar): «Иногда меня по ошибке называют Патриархом Российским. Но Русская Церковь – это десятки миллионов людей, живущих в 62 странах мира. Когда вспоминаешь об этих странах, о людях, разбросанных по разным континентам, которые взирают на Москву как на центр притяжения, и по тому, что говорит, в том числе, и Патриарх, стараются выстраивать свою жизнь, то понимаешь, какая огромная ответственность на тебе лежит».

Russland genannt.²⁶ Meines Erachtens weist diese Beobachtung auf ein interessantes Phänomen hin: Dort, wo eine orthodoxe Kirche beziehungsweise Gemeinde sich nicht auf ihrem eigenen Boden fühlt, sondern ihr Dasein in der Diaspora wahrnimmt, wird die Identifizierung mit dem eigenen Land viel intensiver und deutlicher.

NOMEN OMEN

Als der Papst Benedikt XVI. kurz nach seiner Wahl den Titel „Patriarch des Westens“ ablegte, hat eine grosse Zahl der Christen im Westen überhaupt nicht bemerkt, dass sie ihren Patriarchen verloren hatte. Es ist ja auch schwierig zu definieren, wo der Westen beginnt oder wo der Osten endet. In der Russischen Orthodoxen Kirche stieß diese Entscheidung des Papstes auf ein deutliches Ressentiment. Man hatte ja immer behauptet und gehofft, dass der Papst nur der Patriarch des Westens sei. Für den Osten gibt es ja die eigenen Patriarchen. Wenn wir von dieser Bemerkung ausgehend zu dem oben zitierten Satz des Patriarchen Kirill zurück kommen, könnten wir gleichsam fragen, ob genau dieselben Worte von den anderen Patriarchen der entsprechenden orthodoxen Kirchen stammen könnten. Die Antwort müsste im positiven Falle lauten: Der rumänische Patriarch ist nicht nur der Patriarch Rumäniens und für die Rumänen, der serbische nicht nur für Serbien und die Serben usw. Fängt man mit dem Patriarchen von Istanbul/Konstantinopel an, stößt man auf dessen Anspruch, das Oberhaupt für die ganze orthodoxe Diaspora zu sein. Wenn aber eine lokale orthodoxe Kirche klein ist, wird man dieselbe Aussage nicht mit der gleichen Sicherheit treffen können. So ist beispielsweise der Metropolit der Polnischen Orthodoxen Kirche vor allem das Oberhaupt für die Orthodoxen in Polen. Die wenigen brasilianischen Orthodoxen, die zur Jurisdiktion der Polnischen Orthodoxen Kirche gehören, stellen eher eine Ausnahme dar. Je grösser und älter, im mehrfachen Sinne dieser Adjektive, eine lokale orthodoxe Kirche ist, desto mehr wird das universalistische – oder sollen wir sagen: globale? – Bewusstsein in ihr deutlich. Stellt sich hier das Prinzip der lokalen, beziehungsweise nationalen Kirche, das für die gegenwärtige orthodoxe Ekklesiologie grundlegend ist, nicht selbst in Frage?

ZUR SACHE

Die Russische Orthodoxe Kirche ist die einzige von den so genannten großen orthodoxen Kirchen, die sich mit der gegenwärtigen Welt und Situation nicht nur in den Werken einzelner Theologen und Denker,

²⁶ Die Liturgie in den entsprechenden Volkssprachen stellt hier eher eine Ausnahme dar. Denn die gebürtigen Franzosen, Deutschen u.a. beten für Frankreich, Deutschland usw.

sondern auch lehramtlich/oder kirchlich offiziell auseinanderzusetzen versucht. Die wichtigsten Dokumente, die hier Erwähnung verdienen, sind: 1. *Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche*²⁷, sowie 2. *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen*²⁸.

Das erste Dokument, das vom Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche (13.–16. August 2000) verabschiedet wurde, geht explizit auf die Frage der Globalisierung ein. Der letzte Paragraph des Dokumentes trägt den Titel: „Internationale Beziehungen“:

„Indem die Kirche die Unumgänglichkeit und Natürlichkeit des Globalisierungsprozesses anerkennt, der in vielerlei Hinsicht die Kommunikation der Menschen und die Verbreitung von Information erleichtert sowie eine effektivere produktive und unternehmerische Tätigkeit fördert, verweist sie gleichzeitig auf dessen innere Widersprüchlichkeit und die damit verbundenen Gefahren“.

Diese Worte fassen inhaltlich den Text des Abschnitts zum Thema Globalisierung zusammen. Unter den vielen aufgelisteten Gefahren gibt es einige, die dem religiösen Bereich entsprechen²⁹, vor allem: Im Laufe der Globalisierung werden die religiösen Werte vernachlässigt. Diese Werte werden oft durch andere „globalisierte“ Werte ersetzt, in deren Zentrum der Mensch im Zustand der „reinen Natur“ steht.³⁰ Mit den Worten des Dokumentes:

Infolgedessen nehmen Tendenzen zu, eine universale Kultur als alternativlos darzustellen, die bar jeder Spiritualität allein auf die Freiheit des abtrünnigen

²⁷ THESING, Josef/UERTZ, Rudolf (Hgg.): *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*. deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar. St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung 2001. Die Übersetzung „Doktrin“ entspricht nicht dem russischen Original und hat im Deutschen einen klar negativen Beiklang!

²⁸ *Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen*, in: KYRILL, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus’: *Freiheit und Verantwortung im Einklang, Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft*. Übersetzung Xenia Werner, hrsg. von Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen, Klaus Wyrwoll. Fribourg: Institut für Ökumenische Studien 2009, 220–239.

Im Internet abrufbar unter:

<http://dialogundmensenrecht.wordpress.com/dokumente/orthodox/grundlagen-der-lehre-der-russischen-orthodoxen-kirche-uber-die-wurde-die-freiheit-und-die-menschenrechte/>.

²⁹ *Die Grundlagen der Sozialdoktrin*, XVI, 3.

³⁰ Vgl. GRESHAKE, 23f.: „Natürlich folgt aus diesen negativen Konsequenzen nicht, dass Humanisierung der Wirklichkeit, Planung, Technisierung, Globalisierung usw. verwerflich sind, da sie Freiheit verstellen. Es gilt auch umgekehrt, dass all dies Freiheit allererst ermöglicht. Aber gerade darin besteht die aporetische ‚Dialektik der Aufklärung‘, dass der Mensch einerseits die Welt humanisieren muss, dass diese Humanisierung aber andererseits ‚zurückschlägt‘, zumal da, wo sie, mit totalitärem und absolute Engagement durchgeführt, sich als etwas ‚Letztes‘ versteht und zur letzten Heilfrage hochstilisieren wird.“

und keinerlei Schranken unterliegenden Menschen als des absoluten Wertes und Maßstabs der Wahrheit setzt.³¹ In den Prozessen der Globalisierung wird oft versucht, die Herrschaft der reichen Elite über andere Menschen sowie bestimmter Kulturen und Weltanschauungen über andere durchzusetzen, was insbesondere im religiösen Bereich inakzeptabel ist.³²

SCHLUSSWORT

Wie jede andere christliche Tradition ist die orthodoxe Kirche eine Kirche im Werden. Das Werden einer Kirche ist gekennzeichnet durch den Weg von dem, was diese Kirche ist, zu dem, was dieselbe Kirche wird. Wie Geschichte und Gegenwart der Orthodoxie zeigen, befindet sich diese Tradition auf einem Weg von der Universalität einer Einheit, die als „christliche Zivilisation“ oder „Ökumene“ bezeichnet werden kann, zu einer Gemeinschaft lokaler Kirchen, von denen jede in einem gewissen Maße diese Universalität bewahrt hat und ihrem Wesen nach bewahren muss. Im Prozess der Globalisierung wird unter anderen Aspekten die Einheit gesucht, die das Zusammenleben einer sich verkleinernden Welt möglich macht. In der Auseinandersetzung mit diesem „unumgänglichen und natürlichen“ Phänomen – ich zitiere das Dokument der Russischen Kirche – eröffnet sich für die Orthodoxie eine Perspektive, die ihr bislang offenbar noch nicht bewusst geworden ist. Im Grunde bedeutet die Frage nach der sich verändernden Welt die Frage nach dem Wesen des Christentums angesichts dieser Welt. Für jede christliche Tradition ist diese Frage anders zu formulieren. Wir haben versucht, die Russische Orthodoxe Kirche vor die Frage zu stellen, wie sie sich im Begriffspaar „Globalisierung und Nation“ zu definieren sucht. Die Frage an die Russische Kirche bleibt im Grunde genommen eine Frage nach dem, wo – in welchem geschichtlichen, zivilisationsbezogenen und schliesslich theologischen Raum – sie sich verwirklichen wird. Wenn wir die neuesten Erklärungen der Russischen Orthodoxen Kirche lesen, stellt sich ein Gefühl von „ja – aber“ ein. Das „ja“ zur zivilisationsbezogenen Zugehörigkeit zum gemeinsamen Kern Europa, das später zum Abendland wurde, ist begleitet von dem „aber“ der eigenen „Nicht-Zugehörigkeit“. Diese beiden Seiten reflektieren das Kalkül, in dem auch andere Völker Vor- und Nachteile der Globalisierungsbewegung abwägen, so z.B. die Schweiz, deren Andersheit wegen der Größenverhältnisse eher schmunzelnd toleriert wird.

Und warum haben sie allein von allen Bewohnern des Westens es abgelehnt, mir zu huldigen? (Judith 5,4) Dieses Zitat aus dem Buch Judith steht als Motto über meinem Beitrag. Die eigene Identität kann in der Abgrenzung oder der Überwindung der eigenen Abgrenzung gefunden werden.

³¹ Die Grundlagen der Sozialdoktrin, XVI, 3.

³² Ebd.

Die Frage nach dem Verhältnis der Orthodoxen Kirche zu den Phänomenen der heutigen Zivilisation ist eine Frage danach, warum die Russische Orthodoxie „nicht wie alle Völker des Westens“ ist. Ich lasse sie unbeantwortet. Vielleicht bestätigt die Frage einfach die vergessene Ambivalenz der Globalisierung, die die Andersheit vernichtet und heute von *allen* souveränen Staaten nur so weit mitgetragen wird, wie sie Gewinn zu bringen verspricht. Vielleicht ist die Frage auch einfach unbeantwortbar. Denn Andersheit trägt ihren Grund in sich selbst.

Zusammenfassung

Wie jede andere christliche Tradition ist die orthodoxe Kirche eine Kirche im Werden. Das Werden einer Kirche ist gekennzeichnet durch den Weg von dem, was diese Kirche ist, zu dem, was dieselbe Kirche wird. Wie Geschichte und Gegenwart der Orthodoxie zeigen, befindet sich diese Tradition auf einem Weg von der Universalität einer Einheit, die als „christliche Zivilisation“ oder „Ökumene“ bezeichnet werden kann, zu einer Gemeinschaft lokaler Kirchen, von denen jede in einem gewissen Maße diese Universalität bewahrt hat und ihrem Wesen nach bewahren muss. Im Prozess der Globalisierung steht die Russische Orthodoxe Kirche vor einem Dilemma, das als eine Wahl zwischen dem nationalem und transnationalem Charakter für die Zukunft dieser Kirche charakterisiert werden kann. Im Artikel werden Perspektiven und Ansätze dieser Auseinandersetzung der Orthodoxie mit dem Phänomen der Globalisierung ausführlich skizziert und analysiert.

Abstract

This article focuses on Orthodox theological hermeneutics in the context of globalization. As with every authentic Christian tradition, Orthodoxy is a Church in the making. Identifying herself with the “One, Holy, Catholic and Apostolic” Church of the Creed, founded by Jesus himself, the Orthodox Church is on the way from the universal unity of the common “Christian Civilization-Ecumene” towards a confederation of independent Churches, each of which preserved a part of this universality. Facing globalization, the Orthodox Churches have a choice to make between strengthening their national, cultural and local identities and searching for a new way with a future in an ever changing world.