INTERJEKTE 9 2017

DIE WIEDERKEHR DER RELIGIONEN UND DIE KULTURWISSEN-SCHAFTEN

Daniel Weidner
(Hg.)

ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 201 92-155 | **F** -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

INTERJEKTE ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren Email-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

IMPRESSUM

Herausgeber Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org
Direktorin Prof. Dr. Eva Geulen
Redaktion Dr. Gwendolin Engels
Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin
Layout/Satz Dr. Gwendolin Engels
Titelbild Matthias Stief

© 2017 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

IHRER FORM NACH RELIGIÖS, IHREM INHALT NACH NATIONAL
DIE GEORGISCHE NATIONALORTHODOXIE

Zaal Andronikashvili

2014 sorgte der Film *Leviathan* des russischen Regisseurs Andrej Swjaginzew für Schlagzeilen. Er handelt vom Konflikt eines Bürgers mit dem Staat, in dessen Verlauf der Automechaniker Nikolai Sergeew Opfer korrupter Machenschaften wird und schließlich sogar seine Familie und sein Heim verliert. Eigentlich brisant ist in Swjaginzews Film aber nicht der Konflikt selbst, den die Literatur und der Film in Russland, aber auch der gesamten UdSSR und dem Ostblock immer wieder thematisiert haben, sondern die Auffassung des Staates. Der Staat wird hier nicht konventionell durch einen autoritären Machthaber oder eine anonyme Maschinerie repräsentiert, sondern als eine Allianz der weltlichen und geistlichen Macht dargestellt. Dabei ist die geistliche Macht der weltlichen sowohl im kaltblütigen Zynismus als auch im Durchsetzungsvermögen weit überlegen. Während anfangs ein korrupter Gouverneur Sergeew sein Haus und Grundstück ohne Gegenleistung für ein lukratives Vergnügungszentrum abnehmen will, steht am Ende des Films an der Stelle des zerstörten idyllischen Hauses des ruinierten Bürgers eine neue, prachtvolle orthodoxe Kathedrale. Eine Kirche, die den Platz eines Privathauses besetzt – ein besseres Emblem für die rückgängig gemachte Säkularisierung wäre kaum denkbar. Dieses Emblem nutze ich hier, um die orthodoxe ›Reconquista‹ zu beschreiben: die außerordentliche Erstarkung und den dramatisch gestiegenen politischen Einfluss der orthodoxen Kirchen in den ehemaligen Ostblockländern. Diese Rückkehr der Orthodoxie werde ich im Folgenden in drei Schritten am georgischen Beispiel erörtern. Im ersten Schritt werde ich die Rückkehr der Orthodoxie im Problemfeld des säkularisierten Staates verorten und einen Vergleich mit der Repolitisierung des Islam ziehen. Im zweiten Schritt werde ich die Rückkehr der Orthodoxie als nationalistische Ideologie beschreiben. Im dritten Schritt werde ich dieses Comeback aus der Erfahrung des Totalitarismus zu verstehen versuchen.

1.

Die Rede von der Rückkehr der Religion impliziert zunächst eine westliche, genauer: eine westeuropäische Perspektive und bringt die Irritation über die Rückkehr eines überwunden Geglaubten zum Ausdruck. Die Trennung von Staat und Kirche bildet eine Grundlage des modernen säkularisierten Staates und ist spätestens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil de jure und de facto endgültig besiegelt worden. Eine Infragestellung des Status quo scheint nicht nur irritierend, sondern auch bedrohlich, insbesondere, wenn sie aus muslimischen Ländern oder auch muslimischen Gemeinschaften innerhalb Europas kommt. Eine solche Gefahr für den säkularisierten Staat hat etwa der deutscher Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde konstatiert. Für Böckenförde war die stufenweise Herausbildung der politischen Form des Staates »ein Vorgang voranschreitender Säkularisation«.[1] Die Säkularisiertheit sei nicht eine »Eigenschaft […], die der Staat annehmen oder nicht annehmen« könne, sondern sein »Bauprinzip und ein immanentes Telos«.[2] Aber das bis heute vielzitierte ›Böckenförde-Paradox‹ benennt auch einen wunden Punkt des säkularisierten Staates: Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne.[3] Eine Gefahr erwächst dem säkularisierten Staat nach Böckenförde, wenn eine Religion – und er spricht explizit vom Islam – die Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit nicht anerkennt. Der säkularisierte Staat »darf keiner religiösen Überzeugung, welchen Rückhalt

1 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München (Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung) 2007, S. 7.

2 Ebd.

3 Ebd., S. 8, urspr. Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« in: ders.: Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2006, S. 72.

bei den Menschen sie auch haben mag, die Chance einräumen, unter Inanspruchnahme der Religionsfreiheit und Ausnutzung demokratischer Möglichkeiten seine auf Offenheit angelegte Ordnung von innen her aufzurollen und schließlich abzubauen«.[4] Böckenförde sieht den säkularisierten Staat vor einer Alternative: Entweder müssen die Religionen, in erster Linie der Islam, die grundsätzliche Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit anerkennen, wie die katholische Kirche es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil getan hat, oder der säkularisierte Staat ist »ungeachtet seiner Freiheitlichkeit und Offenheit gehalten, Barrieren zu errichten, die die Anhänger des Islam daran hindern, direkt oder indirekt aus der Minderheitsposition innerhalb des Staates herauszutreten«.[5]

Es ist nicht meine Aufgabe, die Auffassung Böckenfördes über die Gefahren des Islam für den säkularisierten Staat zu diskutieren, nichtsdestotrotz werde ich seine Perspektive – es ist die einer westeuropäischen Demokratie – umkehren: Was passiert, wenn eine Religion oder eine Kirche einen säkularisierten Staat nicht mehr aus der Minderheitsposition, sondern aus der Mehrheitsposition in Frage stellt und angreift? Diese Situation haben wir nicht nur in einigen muslimischen Ländern, sondern auch in den Staaten mit einer christlich-orthodoxen Mehrheit, zum Beispiel in Georgien. Dabei möchte ich der Frage, wie und warum eine christliche Kirche – die georgische orthodoxe Kirche – den säkularisierten Staat infrage stellt, eine weitere Frage voranstellen: Warum zeigt eine christliche Kirche mehr Ähnlichkeiten mit – zumindest einigen – islamischen Religionskulturen als mit den westeuropäischen christlichen Kirchen? Offensichtlich spielen die konfessionellen oder dogmatischen Differenzen dabei keine ausschlaggebende Rolle. Die Tatsache, dass im orthodoxen Glaubenskanon anders als im Katholizismus der Heilige Geist nur vom Vater und nicht vom Sohn ausgeht, würde kaum als Erklärungsgrundlage dafür ausreichen, warum die katholische Kirche die Religionsfreiheit akzeptiert, die georgische orthodoxe Kirche sie dagegen, trotz formaler Akzeptanz, inhaltlich infrage stellt. Man könnte geneigt sein, eine soziologische Erklärung in der wachsenden Zahl der Gläubigen und somit der erstarkten Machtposition zu suchen, aber auch diese Erklärung würde viel zu kurz greifen. Man müsste in diesen Fall die wachsende Anzahl der Kirchengänger selbst erklären. Gerade dieser Aspekt macht die christlich-orthodoxen Kirchen des ehemaligen Ostblocks mit den islamischen Religionskulturen vergleichbar. Mit ihnen haben georgische, aber auch russische und andere orthodoxe Kirchen nicht nur die ständig wachsende Zahl der Gläubigen, sondern auch die antiwestliche Rhetorik gemeinsam. Die Verwestlichung, so die implizite und auch explizite Argumentation der Kirchen, führe zum Verlust der traditionellen Werte, zum Verfall der Familien, zum Verlust der nationalen Identität, der Sprache und des Glaubens. Diese antiwestliche Rhetorik, vermute ich, ist für die Entsäkularisierung im Raum der orthodoxen Kirche entscheidend.

Die Stärkung des Islam sowie die Ablehnung des Westens im modernen Islam führt der deutsche Religionswissenschaftler syrischer Herkunft Bassam Tibi auf den grundsätzlichen weltanschaulichen Unterschied zwischen einer islamischen, vormodernen, theokratisch orientierten Weltsicht und dem europäischen Könnensbewusstsein, dessen klassisch griechisches Erbe von der europäischen Aufklärung weitergeführt wurde.[6] Ohne diese große Erzählung vom Islam als nicht stattgefundener Moderne fortschreiben zu wollen, werde ich einige Argumente Tibis wiedergeben, die auch für orthodoxe Religionskulturen zutreffend sein mögen.

Tibi glaubt, dass außereuropäische Kulturen die Moderne als ein Herrschaftsprojekt kennengelernt haben und betrachtet den zeitgenössischen Islam daher als eine antimoderne Defensivkultur. Die Abwehr der überlegenen westlichen Kultur geschieht laut Tibi durch die »Revitalisation der eigenen autochthonen Kultur«, deren Inhalt in islamischen Gesellschaften der Islam bilde.[7] Dabei könne man weder von einem einheitlichen Islam sprechen noch den Islam als »pure autochthone Größe« ohne seine Auseinandersetzung mit dem kolonial penetrierenden industriellen Westen verstehen.[8] Den Rückgriff auf die autochthone Kultur sieht Tibi nicht als eine Eigenschaft des islamischen Orients, sondern als ein allgemeines »Dritte-Welt-Phänomen«. Er ließe sich daher auf alle Kulturen mit kolonialer Erfahrung ausweiten. Diese Rückbesinnung auf die autochthone Kultur beschreibt Tibi in drei Phasen: Die erste Phase ist die Revitalisierung der autochthonen Kultur, die als Ablehnung und Schutz vor der penetrierenden kolonialen Kultur auf-

4 Böckenförde: Der säkularisierte Staat (Anm. 1), S. 39.

5 Ebd., S. 41.

6 Vgl. Bassam Tibi: Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1991.

7 Ebd., S. 16.

8 Ebd., S. 58.

tritt, welche die lokale Kultur als wertlos, ihre eigene dagegen als zivilisatorisch begreift. Die zweite Phase ist die der Verwestlichung. Hier entstehen Akkulturations-Ideologien, die darauf abzielen, den in der ersten Phase erlittenen Identitätsverlust zu überwinden und eine neue Identität zu finden, »die weder autochthon noch eine Kopie der westlichen Kultur« ist.[9] Dazu zählt er unterschiedliche Nationalismen sowie sämtliche Dritte-Welt-Sozialismen. Als dritte Phase folgt die Krise, die nach dem Scheitern der forcierten Modernisierung auftritt. In dieser Phase wird in der kulturellen Rückbesinnung auf die autochthone Kultur ein Ausweg aus der Krise gesucht. Die Repolitisierung des Islam gehört nach dieser Einteilung Tibis der dritten Phase an. Diese, diagnostiziert Tibi, ist »eine defensive, die eigene Angst und Unterlegenheit durch Aggressivität kompensierende Kultur, die sich seit ihrer gewaltsamen Einbettung in die globale, europäisch geprägte Weltordnung in einer Krise befindet«.[10]

Auf welcher Grundlage können wir die Rückkehr der Religionen in islamischen und orthodoxen Religionskulturen vergleichen? Ähnlich wie Tibi argumentiert die amerikanisch-norwegische Politikwissenschaftlerin Sabrina P. Ramet, die der Orthodoxie eine Entwicklungsresistenz bescheinigt: »for Orthodoxy time stands still«.[11] Diesen Stillstand erklärt sie historisch durch die fehlende Renaissance und Aufklärung, durch eine verspätete Modernisierung und Urbanisierung sowie durch das daraus resultierende niedrigere Bildungsniveau. Die Orthodoxie lebe in der mythischen idyllischen Vergangenheit, die noch vor der Trennung der orthodoxen und katholischen Kirchen liege. Ramets Erklärungsmodell ist in mehreren Hinsichten unbefriedigend. Es ist z. B. schwer zu erklären, warum die katholische Kirche, die durchaus eine nicht ganz unbedeutende Renaissance erlebt hat, erst 1964 die Religionsfreiheit anerkannte. Andere Faktoren, wie die verspätete Modernisierung, müssten etwa für Russland und Bulgarien weiter differenziert werden. Und auch wenn die orthodoxen Kirchen ihr Ideal im Mittelalter sehen, heißt dies durchaus nicht, dass die Zeit für sie stillsteht. Ramet benennt, aber vertieft nicht den entscheidenden Punkt: Die modernen orthodoxen Kirchen haben eine Phase der Zwangssäkularisierung durchlaufen und sind erst nach der Wende 1989 aus der Erfahrung des Totalitarismus und Posttotalitarismus erwachsen.

In einem entscheidenden Punkt könnte man daher Tibis These auch für die orthodoxen Religionskulturen fruchtbar machen: Es ist gar nicht die Religion selbst, die zurückkehrt, sondern in der Religion werden Antworten auf die unterschiedlichen Fragen der gegenwärtigen Krisen – von den wirtschaftlichen bis hin zu Identitätskrisen – gesucht. Wenn diese Einschätzung stimmt, dann dürfen wir weiter fragen, in welcher Eigenschaft die Religion zurückkehrt. Was hat sich in der Religion in der Phase zwischen Abwesenheit und Rückkehr geändert? Dieser Frage möchte ich am georgischen Beispiel nachgehen.

2.

Anders als etwa die katholische Kirche haben die orthodoxen Kirchen kein gemeinsames Oberhaupt, sondern verwalten sich selbst. Die jeweiligen Kirchenoberhäupter wie der Patriarch von Serbien oder Georgien sind einander gleichgestellt, der Konstantinopler Weltpatriarch ist nur Primus inter Pares. Außerdem wurden die sakralen Texte im Zuge der Christianisierung anders als in der Westkirche in die Nationalsprachen übersetzt sowie die Liturgien in diesen Sprachen zelebriert. Daher waren in Georgien bis zum 18. Jahrhundert Nation und Konfession kaum unterscheidbar. Erst nach der russischen Annexion Georgiens im 19. Jahrhundert, die mit der Aufhebung der Unabhängigkeit der georgischen Kirche einherging, wurden das Nationale und das Konfessionelle getrennt. Das Nationale entstand in Georgien aus der Notwendigkeit, sich von der gleichgläubigen Eroberernation zu differenzieren. Daher hat die georgische Orthodoxie im 19. Jahrhundert für die Ausarbeitung des nationalen Diskurses kaum eine nennenswerte Rolle gespielt.

Der georgische Nationalismus geht im Wesentlichen auf die Generation der 1860er und deren Anführer Ilia Tschawtschawadse (1837–1907) zurück. Tschawtschawadse, ›ungekrönter König Georgiens‹ genannt, war Jurist, Banker, Schriftsteller, Publizist und Begründer der wichtigsten nationalen Institutionen seiner Zeit. Obwohl Tschawtschawadse die Sakralität auf das ›Vaterland‹ übertrug und es mit religiösen Gefühlen auflud, kam die Kirche in seinem ›Nationalismusprojekt‹ so gut wie nicht vor. Er ging noch weiter, indem er die Rolle des orthodoxen Christentums für die Identitätsbildung Georgiens ausdrücklich relativierte. Als im Russisch-Türkischen Krieg die islami-

9 Ebd., S. 69.

10 Ebd., S. 212.

11 Sabrina P. Ramet: »The way we were and should be again? European Orthodox Churches and the ›idyllic past‹«, in: Timothy A. Byrnes u. Peter J. Katzenstein (Hg.): Religion in an Expanding Europe, Cambridge (Cambridge University Press) 2006, S. 148.

sierten Teile Georgiens 1877 von Russland besetzt und dem Russischen Imperium einverleibt wurden, stellte Tschawtschawadse in seiner Neudefinition der Nation die historische Einheit der Georgier über die Einheit der Sprache und die Einheit der Religion.[12]

Nach der kurzen Phase der ersten georgischen demokratischen Republik (1918–1921) wurde die orthodoxe Kirche der militanten Kirchenverfolgung in den ersten Jahren nach der Sowjetisierung Georgiens (1921) ausgesetzt. Die Kirchenpolitik in der UdSSR wurde Anfang der 1940er Jahre liberalisiert, dafür aber im Zweiten Weltkrieg von der Sowjetführung für Propagandazwecke funktionalisiert. Die Kirchen in der UdSSR standen unter Kontrolle des staatlichen Geheimdienstes KGB, so dass den meisten kirchlichen Würdenträgern, darunter das jetzige Oberhaupt der georgischen orthodoxen Kirche Ilia II., der seit 1977 im Amt ist, die Kollaboration mit dem KGB nachgesagt wurde. In den 1980er Jahren hat es für die Rückkehr der Religion in Georgien kaum eine realistische Prognose gegeben. Heute ist die georgische orthodoxe Kirche die populärste Institution Georgiens. Der Kirche und dem Patriarchen vertrauen seit Jahren über 90 % der georgischen Bevölkerung, beliebteste Politiker und staatliche Institutionen liegen etwa bei 60 %. Heute erhebt die georgische orthodoxe Kirche den Anspruch, nationale Identität abschließend zu definieren und sie in allen möglichen Lebensbereichen von den Alltagspraktiken bis hin zur Außenpolitik zu reglementieren. Wie hat es dazu kommen können?

Die Rückkehr der Kirchenautorität in der georgischen Gesellschaft begann mit der Perestroika. In den letzten Jahren der UdSSR und den ersten Jahren der georgischen Unabhängigkeit (1987–1992) hatte die Kirche einen mächtigen Konkurrenten in Gestalt des Nationalismus, den unterschiedliche politische Akteure neu zu definieren versuchten. Der Anführer der nationalen Befreiungsbewegung Georgiens, der sowjetische Dissident Swiad Gamsachurdia (1939–1993), verstand sich nicht nur als politischer, sondern auch als ein geistiger Führer Georgiens, was ihm den Spottnamen ›der Imam‹ einbrachte. Gamsachurdia, der 1991 erster Staatspräsident Georgiens wurde, formulierte seine eklektische Nationalismustheorie im Vortrag »Geistige Mission der Nation« (1990), in dem er die Trägerschaft des Sakralen nicht der Kirche, sondern der ethnisch verstandenen georgischen Nation zusprach. Eduard Schewardnadse (1928–2014), der zweite Präsident Georgiens, versuchte den Nationsbegriff nicht im Sinne einer ethnischen Nation, sondern im Sinne einer Kulturnation zu definieren, die im Wesentlichen auf die sowjetgeorgische Erfahrung zurückging.[13] Sein Nachfolger Micheil Saakaschwili, der Georgien als Präsident von 2003 bis 2011 regierte, deutete die Nation im Sinne einer Staatsnation um, in der alle Konfessionen und Ethnien gleichermaßen eingebunden waren. Alle drei Nationalismen bezogen sich explizit auf das Ideengut von Ilia Tschawtschawadse, indem sie es unterschiedlich auslegten bzw. für ihre jeweiligen Zwecke umschrieben.

1987 beteiligte sich erstmals auch die georgische orthodoxe Kirche an dem Definitionskampf des Nationalen, indem sie Ilia Tschawtschawadse heiligsprach.

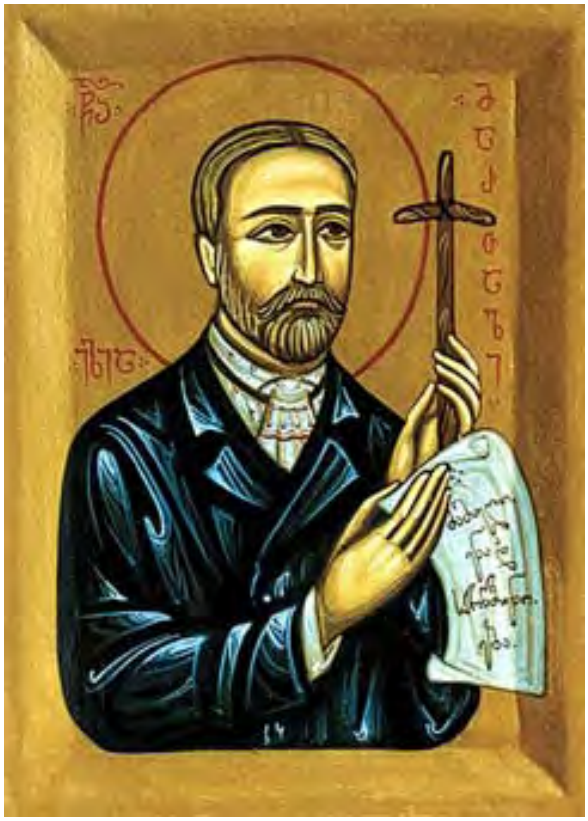

Abb. 1: Ikone des heiligen Ilia des Gerechten (Ilia Tschawtschawadse), 1987.

Mit der Kanonisierung des Begründers des säkularen Nationalismus haben die georgische orthodoxe Kirche und der Patriarch Ilia II. ein umfassendes

12 Vgl. dazu ausführlicher: Zaal Andronikashvili u. Giga Zedania: »Das orthodoxe Paradox«, in: Schweizer Monat 1021 (2014), S. 74–76.

13 Vgl. dazu Eka Meskhi: »Unschätzbare Gesichter. Kulturheroen in der politischen Ikonographie georgischer Banknoten«, in: Zaal Andronikashvili, Giorgi Maisuradze, Franziska Thun-Hohenstein u. Matthias Schwartz (Hg.): Kulturheros. Genealogien, Konstellationen, Praktiken, Berlin (Kadmos) 2017 (im Druck).

Projekt zur Umschreibung der Geschichte eingeleitet, das die georgische orthodoxe Kirche als Trägerin und Hüterin der georgischen Nation und den Patriarchen als direkten Nachfolger des ›ungekrönten Königs‹ darstellen sollte.

Abb. 2: Ikone des Patriarchen Ilia II.

Wenn Tschawtschawadse den säkularen Nationalismus begründete, indem er die Kategorie des Sakralen von der Kirche auf das Vaterland übertrug, so wollte die georgische orthodoxe Kirche den Nationalismus verkirchlichen, indem sie wichtige historische Personen heiligsprach, vereinnahmte und versuchte, sie aus dem säkularen Verkehr zu ziehen – indem sie

Abb. 3: Ikone von Ekvtime Taqaischwili, einem georgischen Historiker, der 2002 heiliggesprochen wurde.

sich etwa dafür einsetzte, Abbildungen solcher historischer Personen auf Banknoten zu entfernen, die von der Kirche heiliggesprochen worden waren.

Um sich neu zu erfinden, wurde das (Selbst-)Verständnis der Kirche, der Religion und des Nationalismus transformiert: Nicht nur das Verständnis der Nation sollte verkirchlicht, sondern auch die Kirche ›nationalisiert‹ und damit ein Stück säkularisiert werden. Die Kirche ist seitdem nicht mehr um das universale, sondern nur um das nationale ›Wir-Gefühl‹ bemüht. Die vielleicht bizarrste Manifestation dieser Verengung des Religiösen auf das Nationale ist die Patriarchendoktrin vom ›himmlischen Georgien‹. Dieses Konzept verweist klar auf das himmlische Jerusalem, ›nationalisiert‹ aber das Himmelreich und zieht dort nationale Grenzen. (Vgl. Abb. 4)

Für die Rückkehr der Orthodoxie in Georgien ist es wichtig zu verstehen, dass die Orthodoxie ihr Comeback durch die Hintertür des Nationalismus einleitete. Ihr Erfolg wäre ohne die Vereinnahmung des Nationalismus kaum möglich gewesen. Das ›Georgiertum‹ machte die georgische orthodoxe Kirche von der christlich-orthodoxen Religion abhängig, wobei sie das Georgische mit dem Christlich-Orthodoxen gleichsetzte. Dafür nutzte sie nicht nur ideologische, sondern auch politische Instrumente. Politisch versuchte die georgische orthodoxe Kirche, den Staat legislativ im Sinne ihrer Auslegung der Nation zu ›revolutionieren‹. Das begann vor allem nach dem Sturz Gamsakhurdias im Jahr 1992, indem die Kirche dem neuen Staatsoberhaupt – dem ehemaligen sowjetischen Außenminister und ehemaligen Ersten Sekretär der georgischen kommunistischen Partei Eduard Schewardnadse – Legitimität verlieh. Schewardnadse ließ sich taufen und verlegte seine Inauguration als Präsident in die sakrale Hauptstadt Georgiens, nach Mzcheta, in die Kathedrale Swetizchoweli. Seitdem versteht sich die georgische orthodoxe Kirche als oberste Schiedsrichterin bei politischen Krisen und ist de facto zur ›Königsmacherin‹ aufgestiegen, wodurch sie jeder neuen Regierung weitere Privilegien und hohe finanzielle Zuwendungen abverlangen kann.

Mit dem Amtsantritt Schewardnadses wurde auch die neue georgische Verfassung angenommen, die im Wesentlichen durchaus säkular war, mit einer signifikanten Ausnahme: Art. 9 Abs. 1 der Verfassung sprach von der ›besonderen Rolle‹ der georgischen Kirche in der Geschichte Georgiens. Diese besondere Rolle war als eine Antwort auf Gamsachurdias Doktrin der sakralen Nation gedacht und beanspruchte damit das Sakrale zurück. Andererseits

Abb. 4: Ikone »Himmlisches Georgien« im georgischen Patriarchenpalais.

übertrug sie aber die postulierte historische Rolle der Kirche in die Gegenwart und Zukunft und schuf eine Grundlage für den Verfassungsvertrag zwischen der georgischen orthodoxen Kirche und dem Staat. Ein solcher Vertrag wurde 2001 in einem Zusatz zu Art. 9 zunächst angekündigt, wobei betont wurde, dass er den Grundsätzen und Normen des internationalen Völkerrechts, insbesondere im Bereich der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Rechnung tragen würde. Der oft fälschlich als ›Konkordat‹ bezeichnete Verfassungsvertrag wurde 2002 geschlossen und stattete die georgische orthodoxe Kirche mit weitreichenden Privilegien aus, indem etwa das kanonische Recht als rechtliches Regulationsinstrument neben dem Staatsrecht erwähnt wurde und der Patriarch dieselbe Immunität wie der Präsident erhielt. Darüber hinaus erkannte der Staat den moralischen und wirtschaftlichen Schaden an, den die Kirche in der Sowjetzeit erlitten habe, woraus bestimmte, insbesondere steuerrechtliche Vorrechte abgeleitet werden. Der Kirche wurde der Zugang zu Bildungs-, Strafvollzugs- und militärischen Institutionen gewährt.

Die Ambition der georgischen orthodoxen Kirche ist aber auf viel mehr als auf die bloße Umsetzung der im Verfassungsvertrag verankerten Privilegien gerichtet. Weder der Patriarch noch andere Kirchenhierarchen haben die demokratische und säkulare Grundordnung Georgiens je offiziell infrage gestellt. Nichtsdestotrotz untergräbt die georgische orthodoxe Kirche konsequent die existierende Rechtsordnung. In seiner Weihnachtspredigt 2008 hatte der Patriarch das perfekte Gleichgewicht zwischen Tradition und Modernisierung in Israel und Kuwait ausgemacht. Die Gründe dafür waren unschwer zu erkennen: Beide ansonsten schwer zu vergleichenden Staaten kennen kanonisches Recht. In Israel ist die Religion keine Quelle der Gesetze, reguliert jedoch den Personenstand. In Kuwait dagegen sind Islam und Scharia die wichtigsten Quellen der Gesetzgebung. Auch die Regierung bezieht ihre Legitimität aus dem Islam. Die Scharia wird sowohl im zivilen als auch im Strafrecht angewendet. Kanonisches Recht in Verbindung mit der konstitutionellen Monarchie ist auch diejenige Staatsform, die die georgische orthodoxe Kirche für Georgien anstrebt. Dafür initiierte der Patriarch ein bizarres Projekt: Er arrangierte die Heirat zwischen zwei konkurrierenden Zweigen des ehemaligen georgischen Königshauses Bagrationi. Ein Kind aus dieser Ehe sollte vom Patriarchen erzogen und später georgischer König werden.[14]

3.

Im letzten Abschnitt werde ich über die Gründe dafür sprechen, warum die georgische orthodoxe Kirche als – zumindest temporäre – Siegerin im Kampf um die Definition des Nationalen gelten kann. Den politischen Nationalismen ist es nicht gelungen, ein bestimmtes Wir-Gefühl im Sinne einer Zivilreligion zu vermitteln, die von allen existierenden Konfessionen

14 Royal Mussings: »Bagration vs. Bagration. An arranged marriage with consequences«, 20.12.2013, http://royalmusingsblogspotcom.blogspot.de/2013/12/bagration-vs-bagration-arranged.html (zuletzt aufgerufen: 17.12.2016).

unabhängig wäre.[15] Solch eine Zivilreligion sakralisiert den Staat und verwendet die symbolische Sprache der Religion, bezieht sich aber zugleich nicht auf eine existierende Religion, sondern spricht stattdessen dem Staat bestimmte metaphysische Qualität zu.

Der georgischen orthodoxen Kirche dagegen gelang es, die Religion zu einer komplizierten Mischung aus nationalem und religiösem Ethos zu entwickeln, die der Mehrheit der Georgier ein attraktives Wir-Gefühl vermittelt. Dieses Wir-Gefühl beantwortet nicht nur metaphysische Fragen, sondern schafft auch sozialen Zusammenhalt. Es steht nicht für ein Christentum im traditionellen Sinne, sondern stellt eine Mischung aus den erfundenen nationalen und religiösen Traditionen dar: ein neues Ethos, das zwar immer noch auf die Sprache und die Formen des Christentums zurückgreift, aber nur auf oberflächliche und mitunter zweifelhafte Weise. Anders als die eng mit dem russischen Staatsapparat kooperierende russisch-orthodoxe Schwesterkirche entwickelte sich die georgische orthodoxe Kirche parallel zu den Staatsstrukturen als Form einer alternativen Zivilgesellschaft. Allerdings handelt es sich um keine Zivilgesellschaft nach westlichem Modell, sondern um das, was einige Theoretiker eine »uncivil society« nennen.[16] Deren Bausteine – eine antimoderne, antiwestliche, antiliberale und antidemokratische Haltung, die Weigerung, andere religiöse Gemeinschaften als gleichberechtigte Akteure anzuerkennen, ein entschlossener Kampf gegen Pluralismus sowie ein äußerst konservatives Wertesystem – charakterisieren auch die georgische orthodoxe Kirche.[17] So predigen Priester, Bischöfe und der Patriarch, Frauen sollten ihren Männern die Füße waschen, man solle nicht im Ausland studieren oder sich dort medizinisch behandeln lassen, kein Georgier könne im Ausland glücklich leben, Abtreibung sei inakzeptabel, weil sie die demographische Lage verschlechtere, etc. Der von der georgischen orthodoxen Kirche gepredigte verkirchlichte Nationalismus mutiert aber zugleich zur völkisch angehauchten Ideologie und erzeugt eine Art Volks- oder, wenn man so will, Popkultur. So bekreuzigen sich Gläubige etwa jedes Mal, wenn sie eine Kirche sehen; es ist chic, einen Beichtvater zu haben, von dem man einen ›Segen‹ einholen muss, um in den Urlaub zu fahren oder ein Buch zu lesen; man lässt Wohnungen, Autos und Waschmaschinen von den Priestern einweihen etc. Zugleich gewinnt die Kirche an Glamour: Im Patriarchenpalais werden Modenschauen mit unerschwinglichen Nationaltrachten abgehalten,[18] das Patriarchenjubiläum wird in Paris gefeiert, Bischöfe und Priester kokettieren mit den neuesten und teuersten Geländewagen und Handys.

Abb. 5: Videostill von einer Modenschau beim Patriarchen Ilia II.

Meine These fällt anders aus als die These von der Orthodoxie im Sinne einer Antimoderne, die aus der verpassten Renaissance und Aufklärung als eine gegen die Expansion des Westens gerichtete Bewegung hervorging. Ich bin überzeugt, dass die georgische Orthodoxie sowie die anderen Ostblockorthodoxien kaum zu verstehen sind, wenn man die Erfahrung des Totalitarismus und des Posttotalitarismus nicht berücksichtigt. Diese Erfahrung ist eine genuin moderne. Der sowjetische Totalitarismus hat als Erbschaft fragmentierte und atomisierte Gesellschaften hinterlassen, deren Fähigkeit zur erfolgreichen Vergesellschaftung schwach ausgeprägt zu sein scheint, die aber hochanfällig für Ideologien sind, die die Welt vollständig erklären und die Erosion des politischen Raumes bewirken.

Wie die Totalitarismen laut Hannah Arendt die vom Zerfall des religiösen Bewusstseins hinterlassene Lücke ideologisch gefüllt haben, so haben die orthodoxen Kirchen die Lücken gefüllt, die nach dem Zerfall des totalitären Weltbildes entstanden sind. Die Kirche hat nicht nur eine neue welterklärende Ideologie anbieten können, sondern auch autoritäre gesellschaftliche Strukturen befördert, die, anders

15 Vgl. Robert N. Bellah: »Civil religion in America«, in: Journal of the American Academy of Arts and Sciences, issue »Religion in America«, Winter 1967, vol. 96, no. 1, S. 1–21.

16 Stephen Kotkin: Uncivil Society. 1989 and the Implosion of the Communist Establishment, New York (Random House) 2009.

17 Vgl. Andronikashvili u. Zedania: »Das orthodoxe Paradox« (Anm. 12), S. 75.

18 Video von einer Modenschau beim Patriarchen Ilia II.: https://www.youtube.com/watch?v=xeajRBxZVcs (zuletzt aufgerufen: 17.12.2016).

als zivilgesellschaftliche Institutionen, ein Gefühl von Zusammengehörigkeit vermitteln.

Allerdings war die georgische orthodoxe Kirche Ende der 1980er Jahre weder intellektuell noch organisational für die ambitionierten Expansionspläne des georgischen Patriarchen bereit. Sie hatte keine fertige Ideologie zur Verfügung, sondern musste eine solche erst produzieren, indem sie das Erbe des Totalitarismus – Phobien, Vorurteile, Neurosen – aufsog, verarbeitete und integrierte. Die georgische orthodoxe Kirche hat den Splittern des Totalitären eine religiöse Form verliehen. Der hohe Preis, den sie bezahlt hat, war die Internalisierung der totalitären Wertvorstellungen.

Ich fasse zusammen: Die Lücken, die der Zusammenbruch der christlichen Totalität hinterließ, haben die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gefüllt. Deren Zusammenbruch wiederum hat Lücken hinterlassen, die im georgischen Fall – und ich würde dieses Fazit auch für andere Länder des ehemaligen Ostblocks mit orthodoxem religionskulturellen Hintergrund ziehen – durch die orthodoxe Kirche gefüllt wurden, und zwar nicht mit einer vormodernen Religion, sondern mit einer säkularen, quasireligiösen Ideologie. Um die Expansion und die Rückkehr der Kirche zu ermöglichen, öffnete der Patriarch Ilia II. dem nationalistischen Populismus nicht nur in der Theorie, sondern auch in der religiösen Praxis Tür und Tor. Was wir heute in Georgien als Religion bezeichnen, ist in Wahrheit populärer oder populistischer Nationalismus, der auf die äußere Form und die Organisationsstruktur der Religion zurückgreift. Das Problem einer solchen nationalisierten, zur Ideologie mutierten Religion ist, dass sie ohne den repressiven Apparat des Staats weder weiterentwickelt werden noch sich erhalten kann. Daher wird die georgische orthodoxe Kirche weiterhin bemüht sein, den Staat zu untergraben, zu infiltrieren und schließlich zu übernehmen.