

Philosophos – Philotheos – Philoponos

**Studies and Essays as Charisteria
in Honor of Professor Bogoljub Šijaković
on the Occasion of His 65th Birthday**

edited by

Mikonja Knežević

in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović



Gnomon Center for the Humanities
Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori
Belgrade / Podgorica
2021



Contents | Садржај

Пролог: Philosophos – Philotheos – Philoponos	9
Биографија	12

Ἑλληνικά | Hellenica

Vitomir Mitevski: The idea of measure in Presocratics	15
Ђурђина Шијаковић Маиданик: Post mortem живот: Представа Касандриног мртвог тијела у Еурипидовим <i>Тројанкама</i>	23
Гордан Маричић, Јована Раденковић: <i>O miselle passer</i> : Смрт Лезбијиног врапца у четири српска превода	40
Wolfgang Speyer: Einheit und Zweiheit, Ganzheit und Vielheit in Mensch und Welt. Überlegungen zur Seele	53
Ирина Деретић: Филозоф и смрт у Платоновом <i>Федону</i>	77
Gorazd Kocijančić: Who Makes the World? The enigmatic Message of Plato's "Timaeus"	95
Aleksandar Kandić: Platon o ontološkom statusu matematičkih entiteta	106
Zoran Lučić: Odjek pre-eudoksovske geometrije u Euklidovim <i>Elementima</i>	119
Christos Terezis: The Hermeneutic Reading of the Platonic Dialogue <i>Laws</i> by Proclus the Neoplatonist	132

Χριστιανικά καὶ Βυζαντινά | Christiana et Byzantina

Jovana Šijaković: Christian Allegoresis of the <i>Odyssey</i> ?	145
Adolf Martin Ritter: "Sokrates und Christus". Gedanken zum Verhältnis von Platonismus und Christentum in der Antike	168
Ilaria Ramelli: Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology. Preliminary Remarks	187
Душан Игњатовић: Симбиотско јединство душе и тијела у антропологији Григорија Ниског и Немесија Емеског	212
Beate Regina Suchla: Der Begriff Freundschaft bei Dionysius Areopagita	229
Michael Mutreich: Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Autobiographie und die Förderung der Philosophie im Christentum	236
Dieter Fahl: Isaiah of Serres and His Slavonic Translation of the Corpus Areopagiticum	246
Свилен Тутеков: Етиката в контекста на <i>христологизацијата на</i> <i>философијата</i> според ранните аскетически отци	263
Theocharis S. Papavissarion: Coherence and Continuity of Greek Patristic Theology on the Origin of Matter	279

Torstein Theodor Tollefsen: St Maximus the Confessor and Alexandrian Logic — some Observations	296
Dionysios Skliris: The importance of the Virgin Birth of Christ according to Saint Maximus the Confessor	305
Микоња Кнежевић: <i>Oratio 42, 15</i> Григорија Назијанзина у рецепцији Григорија Паламе	312
Gocha Varnovi: Η διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸ ἔργο του· <i>Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου</i> ..	336
Бојана Павловић: Григорије Палама у <i>Ромејској историји</i> Нићифора Григоре: теолошки диспут и стварање личне историје	343
Ἀνδρέας Π. Ζαχαρίου: Παράτηρήσεις περὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου γιὰ τὸν μοναχισμό	363
Yannis Kakridis: “Инако же Ромеискоє царство неразрушимо”. К интерпретации послания Филофея Псковского “На звѣздочетцы и на латыни”	375
Georgi Kapriev: Wissenschaftliches Wissen und Kunst, heilige Bilder und Ikonographen. Die byzantinischen Sichtweisen	387
Мирослав Симијоновић: Чудотворна икона Богородице Тројеручице. Манастирско предање у контексту историјских и уметничких запажања	401
Constantinos Athanasopoulos: Religion and State in More’s <i>Utopia</i> : Challenging Republicanism and the Byzantine <i>synallelia, symfonia</i> and <i>harmonia</i>	416
Атанасије Јевтић: Прилог критики софиологије Павла Флоренског	435
Guram Lursmanashvili: Meaning of “Christian Hellenism” in theology of Fr. Georges Florovsky	447
Walter Sparr: „Gen Himmel aufgefahren ist...“ und Gottes Gegenwart im Raum der Welt	454
Никола Маројевић: Вјера и знање – теолошки дискурс	467

Νεωτερικά | Moderna

Gunter Scholtz: Humboldt, Schleiermacher und die Humanitätsidee	477
Зоран Кинђић: Ничеова критика морала	489
Dragan Prole: Trubadursko viđenje nevidenog	515
Ромило Александар Кнежевић: Бог и стварање из нестворене слободе. О појму „хаоса“ код Фридриха Ничеа и идеји „Унгрунда“ код Николаја Берђајева	529
Predrag Čičovački: Tolstoy and the Sermon on the Mount	539
Bogdan Lubardić: Philosophy between Sermonizing and Tragedy: Shestov’s Anti-Moralistic Critique of Tolstoy	551
Dean Komel: Gedächtnis und Heideggers Frage »Was heißt Denken?«	581

Саша Радојчић: Филозофска херменеутика и теорија књижевности	593
Часлав Д. Копривица: Philosophia particeps. На раскршћима теорије и егзистенције у мисли Габријела Марсела	606
Драго Перовић: „Кроз друге ја сам ’у себи’.“ Замјењивање као најрадикалнији израз Левинасове критике онто-тео-логије	637
Milanko Govedarica: Aesthetics of living	653
Marko Vučković: Murderers of the Real: Transaesthetics and the Art of Holiness	666
Markus Enders: Kann das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe nach Klaus Hemmerle ein geeignetes Modell für die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie sein?	693
Philipp W. Rosemann: A Brief Theology of the As If (inspired by a remark of Joseph Ratzinger)	706
Максим Васиљевић: Еутаназија и личност	715
Vittorio Hösle: Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen zu den „Sucesivos escolios a un texto implícito“ von Nicolás Gómez Dávila	722
Vasilios N. Makrides: Liberalität aus Sicht des Orthodoxen Christentums	739
Radoje Golović: Savremena demokratija u svijetlu ruske filofske refleksije	754
Александра Манчић: Преклопљена читања	779
Зоран Арсовић: Читач	795
Радојка Вукчевић: Тумачења и разговори са истакнутим критичарима америчке књижевности	809
Александар Лукић: Постистина, медији и стварност	815

Σερβικά | Serbica

Душко В. Певуља: Књижевна историја Стојана Новаковића	827
Будимир Алексић: Библијски мотиви у српској усменој епизи	847
Јелица Стојановић: Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе	865
Ненад Ристовић: Хеленство Доситеја Обрадовића у европском, православном и српском контексту	872
Branko Aleksić: Platon u misaonom delu Laze Kostića	898
Мило Ломпар: Модерност и светост	906
Владимир Рогановић, Милеса Стефановић-Бановић: Најотменији меланхолик: Иво Андрић и „Мисао“	945
Јован Делић: Ходочашћа кроз простор и вријеме. О пјесничкој књизи <i>Усправна земља</i> Васка Попе и циклусу „Ходочашћа“	956
Милош Ковић: Британско-руски односи као оквир политике Велике Британије према Србима (до Кримског рата)	966
Vladimir Cvetković: The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21 st century German Academia	993

Περὶ τοῦ ἐντίμου | De honorato

Славко Гордић: Његош, кључна реч	1007
Радивоје Керовић: Шијаковићево зближавање с трансценденцијом	1011
Дарко Р. Ђого: Идентитет, историја, етика: Зизјулас и Шијаковић – πρόσωπον προς πρόσωπον	1022
Благоје Пантелић: Одговорност у хришћанској философији Богољуба Шијаковића	1053
Александар Раковић: Српски родољуб Богољуб Шијаковић као покретач државно-верског дијалога	1066
Јана М. Алексић: Српски културни образац у светлу Шијаковићеве антропологије и философије историје	1076
Владимир Ђурић: Уставни идентитет и идентитет Цркве. Дужност уставне државе да призна Цркву као услов поретка слободе и владавине права	1090
Dejan Mirović: International Legal Regulation of Religious Freedom, Law on Freedom of Religion, and Professor Dr Bogoljub Šijaković's Viewpoints ...	1106
Biography	1122

Βιβλιογραφία | Bibliographia

Богољуб Шијаковић Bogoljub Šijaković: Библиографија Bibliography	1123
---	------

Vasilios N. Makrides
Universität Erfurt
vasilios.makrides@uni-erfurt.de

Liberalität aus Sicht des Orthodoxen Christentums

Abstract: This paper attempts to explore various Orthodox perspectives on liberality (understood in a neutral sense) as well as their differences to conceptualisations of liberality historically articulated within Western Christianity. These incogruities can be traced back to medieval times when the Orthodox East and the Latin West started drifting apart. In fact, the Orthodox were critical of the growing liberal attitudes of Western Christians vis-à-vis the inherited Church tradition and criticised them as initiating dangerous innovations that were deviating from the right path of Christian doctrine. Such differences between East and West became even more catalytic after the advent of the Reformation and the modern era with all their sweeping changes in numerous domains including the religious one. On the basis of selected case-studies, this paper tries to understand the varied background of this East-West divergence and its multifaceted repercussions across history, which are still observable in different contexts nowadays.

Keywords: Liberality, Orthodox Christianity, Western Christianity, innovation, change, modernity, secularity, individuality

I

Die Freiheit des Ethos (H ἐλευθερία τοῦ ἥθους) – so lautet der Titel eines Buches des einflussreichen zeitgenössischen griechisch-orthodoxen Theologen und Philosophen Christos Yannaras (geb. 1935). Thematisiert werden darin besonders die Freiheit der menschlichen Person und ihr Potenzial, ein neues Modell von Ethos (d.h. einer von sittlichen Werten geprägten Gesinnung) des Menschen zu entwickeln. Dieses sollte, seiner Meinung nach, nicht mehr auf eine legalistische, fixierte und objektivierende Weise, sondern auf der Basis des Indeterminismus des persönlichen Ethos jedes Menschen formuliert werden, das nicht individualistisch, sondern gemeinschaftlich konstruiert sei. Der Archetyp dieser Beziehung bleibe der christliche trinitarische und persönliche Gott, der nicht als *essentia*, sondern vielmehr persönlich bzw. hypostatisch zu deuten sei.¹ Yannaras versucht also, den Freiheitsbegriff in der östlich-orthodoxen Trinitätslehre zu begründen, nach der der Vorrang den drei Personen/Hypostasen Gottes gegenüber dem göttlichen Wesen gegeben wird. Der orthodoxe Personalismus könne also ein Modell von Freiheit für die Menschen werden, während der Essentialismus, der in der

1 Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, Crestwood, NY 1996.

lateinischen Theologie stärker hervortrete, zu einer statischen und opaken Darstellung der Trinität neige.² Yannaras kritisiert hierbei das westliche Christentum insgesamt, insbesondere den Römischen Katholizismus des Mittelalters, als ein besonderes religiöses System, das wegen seines allumfassenden religiösen Geltungsanspruchs, seiner Weltlichkeit und seiner Etablierungsmethoden für die spätere Entwicklung des Determinismus, des Totalitarismus, des Intellektualismus und des Legalismus sowohl entscheidend als auch verantwortlich sei.³ Ein weiteres Kennzeichen der orthodoxen Theologie, das von ihrer inhärenten Liberalität zeuge, ist nach Yannaras die Bevorzugung der Apophatik als theologischer Methode und zwar aufgrund der „*Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, die Wahrheit des Seins begrifflich auszuschöpfen*“. Diese Methode unterscheidet sich wiederum von der *theologia negativa* des Westens.⁴ Im Osten gehe es um eine Apophatik der Person, im Westen dagegen um eine Apophatik des Wesens, was „*zwei diametral entgegengesetzte geistige Haltungen, zwei Lebensweisen, schließlich auch zwei verschiedene Kulturen*“ begründe. Die Apophatik des Ostens basiere auf der Wahrheit der interpersonalen Beziehung und der existenziellen Erfahrung Gottes, die Apophatik des Westens dagegen auf objektiven Definitionen, individuellen Prioritäten und utilitaristischen Zwecken. Erstere bestätige die Freiheit des Menschen und die Wahrheit im Leben, letztere mache die Wahrheit zum Instrument und zu einem intellektuellen Gegenstand und führe zur Verfremdung des Menschen.⁵

Dies ist sicherlich nicht das erste und einzige Mal, dass orthodoxe Denker von einer Liberalität⁶ eigener Art sprechen, und zwar in Abgrenzung zum westlichen Christentum. Das Prinzip der orthodoxen *oikonomia* im kanonischen Recht gilt ebenfalls als ein sehr liberales, das nicht mit der römisch-katholischen *dispensatio* deckungsgleich ist. Eher geht es um einen sehr flexiblen Umgang mit kirchlichen Vorschriften, die unter gewissen Umständen alles erlauben können (eine orthodoxe Variante von „*anything goes*“).⁷ Auch in der Kirchenverwaltung blickt das Orthodoxe Christentum auf die lange Tradition eines relativ liberalen und pluralen Synodalsystems zurück, dessen Konziliari-

2 Christos Yannaras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982. Zum orthodoxen Personalismus und seiner Wiederbelebung s. Aristotle Papanikolaou, „Personhood and its Exponents in Twentieth-Century Orthodox Theology“, in: Mary B. Cunningham/Elizabeth Theokritoff (Hg.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008, 232–245; Alexis Torrance/Symeon Paschalidis (Hg.), *Personalism in the Byzantine Christian Tradition: Early, Medieval, and Modern Perspectives*, Abingdon/New York 2018.

3 Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West*, Brookline, MA 2006, 3–44.

4 Interessanterweise ist die ostkirchliche Apophatik bei postmodernen Denkern im Westen, wie etwa bei Jacques Derrida, besonders beliebt. Dazu Vasilios N. Makrides, „‘O Mother of God, we See the Best of Rhetoricians Become as Mute as Fish in your Regard’: The Contingency of Rhetoric/Language and the Eastern Orthodox Apophatism“, in: Holt Meyer/Dirk Uffelman (Hg.), *Religion und Rhetorik*, Stuttgart 2007, 237–256.

5 Yannaras, *Person und Eros*, 29–32.

6 „Liberalität“ meint in diesem Beitrag nicht im negativen Sinne Zügellosigkeit, sondern bezeichnet allgemein und positiv eine freiheitliche Gesinnung und ein entsprechendes Verhalten. Zu unterscheiden ist dies vom „Liberalismus“ als einer politischen Philosophie und Weltanschauung, beruhend auf Idealen von Freiheit und Gleichheit im Gefolge der Aufklärung.

7 Monica Elena Herghelegiu, „Zwischen oikonomia und akribeia. Überlegungen zum kanonischen Recht in der orthodoxen Kirche“, in: Andreas Weiß/Stefan Ihli (Hg.), *Flexibilitas Iuris Canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 2003, 137–149.

tät gemeinschaftlich und nicht individuell funktionierte und das sich vom stärkeren römisch-katholischen Zentralismus im Kirchensystem und von der Autorität des Papstes deutlich unterscheidet.⁸ Bei vergleichenden Untersuchungen der byzantinischen und der scholastischen Philosophie und Theologie wurde schließlich festgestellt, dass sich ihre jeweiligen Vorstellungen von Zeit und Zeitlogik teilweise deutlich unterschieden. Dies wird beim Vergleich der jeweiligen Zeitmodelle hinsichtlich der Bestimmtheit der Zukunft, der Prädestination, der Willensfreiheit, des Rückgängigmachens von Vergangenen und weiterer damit verbundener Fragen offensichtlich. Generell bevorzugte der Osten einen freien, offeneren und flexibleren Umgang mit Zeitfragen, während der Westen mehr zu Determinismus, Fixierung und Inflexibilität neigte. Diese Unterschiede haben ihren Niederschlag im jeweiligen Sündenverständnis in Ost und West gefunden und hatten zusätzlich konkrete praktische Konsequenzen.⁹

Ergänzend zu den angeführten Beispielen aus dem orthodox-christlichen Raum, wird eine dem orthodoxen Osten eigene Liberalität auch von „unabhängigen Beobachtern“ bestätigt. Hören wir zunächst die Meinung eines herausragenden Erforschers der Spätantike, Peter Brown, der die Entwicklung des Christentums in Ost und West während dieser Periode vergleichend untersuchte und bestimmte Differenzen herausarbeitete, die für unsere Thematik von Bedeutung sind. Beispielsweise lokalisierte er im Bereich des jeweiligen Umgangs mit dem Heiligen im Osten eine gewisse „Überproduktion des Heiligen“; das heißt mit anderen Worten, dass es dort eine größere Flexibilität, Liberalität und Unbestimmtheit bei der Lokalisierung und Identifizierung von verschiedenen Formen des Heiligen gab. Im Unterschied dazu tendierte der Westen zu einer größeren Einschränkung der Suche nach dem Heiligen und zu einer stärkeren Reglementierung, Fixierung und Konkretisierung dieser Suche sowie zu einer Kontrolle von diversen Manifestationen des Heiligen, wenn sie als akzeptabel gegolten hatten.¹⁰ Eine analoge Offenheit und Liberalität des Ostens im Bereich des Rechtssystems und der damit verbundenen Wertevorstellungen im Unterschied zum Westen stellte auch der Rechtswissenschaftler Friedrich von Halem fest.¹¹

Diese festgestellten Unterschiede in der theologischen und kulturellen Entwicklung von Ost und West manifestieren sich meines Erachtens auch in einer gewissen Liberalität der orthodoxen Theologie, welche immer wieder in verschiedenen Ausprägungen zu beobachten und die mit der bereits erwähnten Apophatik aufs Engste verbunden ist. Mit anderen Worten: Es wurde festgestellt, dass die orthodoxe Theologie es in vielen Fällen vermeidet, endgültige und präzise Antworten zu verschiedenen Aporien oder Paradoxa zu liefern. Das Geheimnis des Glaubens wird hier stärker respektiert und die be-

8 Theodor Nikolaou, „Die synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche“, *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 207–221.

9 Stamatios D. Gerogiorgakis, *Zeitphilosophie im Mittelalter: Byzantinische und Lateinische Vorstellungen*, Erfurt 2006; ders., *Futura contingencia, necessitas per accidens und Prädestination in Byzanz und in der Scholastik*, Frankfurt am Main 2017.

10 Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles 1982, 166–195.

11 Friedrich von Halem, „Eine Skizze über Gesetz und Weltordnung in Ost und West: von der Antike bis zur Moderne“, *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 7 (2003) 15–51; ders., *Recht oder Gerechtigkeit? Rechtsmodelle in Ost und West von der Antike bis zur Moderne. Eine Aufsatzsammlung*, hrsg. von Leonid Luks, Köln/Weimar/Wien 2004.

grenzten Möglichkeiten des menschlichen Erkenntnisvermögens angesichts der übernatürlichen Welt werden anerkannt. Es ist daher kein Zufall, dass die orthodoxe Theologie in Byzanz nie zu einer *scientia* im rationalistischen Sinne wurde.¹² Diesen bewussten Verzicht auf theologische Genauigkeit, Festlegung und Detailsuche interpretieren orthodoxe Theologen bis heute im positiven Sinne als klares Zeichen einer eigenen *Liberalität*. Diese habe die orthodoxe Theologie vor fehlerhaften Entwicklungen bewahrt, zum Beispiel vor denjenigen der Scholastik im westlichen Hochmittelalter, die mit ihren „Gottesbeweisen“ die übersinnliche Welt durchaus zu rationalisieren versuchte, die jedoch später einer scharfen Kritik im Rahmen der neuzeitlichen Metaphysikkritik unterworfen wurde.¹³ Die Problematik ist auch mit der Rolle der Philosophie innerhalb der Theologie und der Entwicklung der theologischen Selbstreflexion und Selbstkritik verknüpft, Phänomene, die im Westen sehr früh und insbesondere nach Augustinus viel stärker hervorgetreten sind als im Osten. Hinzu kommen noch die Rationalisierung und die Verwissenschaftlichung der Theologie, die während des Mittelalters im Westen andere Wege als im Osten gingen.¹⁴ Jedoch wird offensichtlich, dass wir es im orthodoxen Raum mit einer Liberalität *sui generis* zu tun haben, die von den orthodoxen Theologen systematisch aufgegriffen und aufgearbeitet wurde, nicht zuletzt um die eigene theologische Tradition von derjenigen des Lateinischen Westens zu unterscheiden.

II

Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit eine andere Form von Liberalität in der westlichen Theologie jener Zeit anzutreffen ist und welche Unterschiede diese zur orthodoxen Liberalität aufweist. Diese Frage ist insofern interessant, als dass beim Phänomen der Liberalität – historisch gesehen – verschiedene Ebenen und Deutungen zu beobachten sind, die nicht unbedingt miteinander kompatibel zu sein scheinen. Auf diese Weise lässt sich auch im westlichen Christentum im Spannungsfeld von Tradition und Innovation ein Liberalitätskonzept unmissverständlich erkennen. Liberalität wird hier im theologischen Bereich als Versuch verstanden, über das Überlieferte hinaus zu blicken, mit der Tradition kritisch umzugehen und Innovationen vorzunehmen. Hier geht es um einen grundsätzlichen Unterschied zum Orthodoxen Christentum, das – historisch gesehen – ein anderes Verhältnis zu Tradition und Innovation hatte.¹⁵ Bekanntlich übernahm der orthodoxe Osten etwa während der ersten acht Jahrhunderte bei den theologischen Entwicklungen und der Artikulierung der christlichen Tradition eine Vorreiterrolle und wirkte durchaus in vielen Bereichen innovativ, zum Beispiel was die Ikonenverehrung betraf.¹⁶ Jedoch führte die endgültige Festlegung der Recht-

¹² John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979; Antonio Rigo (Hg.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Turnhout 2012.

¹³ Panajotis Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990.

¹⁴ Gerhard Podskalsky, *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive*, Erfurt 2002.

¹⁵ Vasilios N. Makrides, „Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms?“, in: Trine Stauning Willert/Lina Molokotos-Liederman (Hg.), *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, Farnham 2012, 19–50.

¹⁶ Hans-Georg Beck, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1975, Heft 7), München 1975.

gläubigkeit später zu einer Erstarrung und zwangsläufig zu einer Tabuisierung der Tradition, die im Endeffekt zur einzigen Richtschnur für alle künftigen Entwicklungen erhoben wurde. Inwieweit in der Tat alle künftigen Entwicklungen im orthodoxen Osten als traditionell *stricto sensu* oder als traditionstreu allgemein zu erachten sind, ist natürlich eine andere Frage, denn es gab auch hier auf mehreren Ebenen innovative und originale Entwürfe.¹⁷ Wichtig ist trotzdem, dass jede Veränderung später unter dem Deckmantel der Tradition eine Legitimierung finden sollte, um akzeptiert werden zu können. Ferner ging der orthodoxe Traditionalismus in Byzanz mit einem sozialen Traditionalismus einher. Ab etwa dem 6. Jahrhundert, das heißt nach der Zeit des Kaisers Justinian I. (527–565), wurden Begriffe wie Innovation (καινοτομία) und Neuerung (νεωτερισμός) in fast allen Bereichen negativ konnotiert.¹⁸ Insofern ging durch die Etablierung bzw. Normierung der Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) die theologische Liberalität im Sinne der Weiterentwicklung im byzantinischen Osten zum großen Teil verloren. Die Mystifizierung der Vergangenheit ließ keinen Raum für wichtige und sogar bahnbrechende Entwicklungen zu, nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen Bereichen. Im Gegensatz dazu übernahm der lateinische Westen stufenweise eine Führungsrolle in der Reflexion und Innovation, insbesondere im Bereich der Theologie, in der nennenswerte Entwicklungen zu verzeichnen sind, wie dies im Aufstieg der Scholastik deutlich zu sehen ist – unabhängig natürlich von der Frage ihrer Deutung und Evaluation. Dies erfolgte unter anderem durch die Artikulation der *ratio theologica*, die sich als dritte Methode der Beweisführung (zusätzlich zur Bibel und zu den Konzilienbeschlüssen) in der theologischen Forschung im Lateinischen Westen allmählich etablierte. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass gerade diese Methode im byzantinischen Osten größtenteils umstritten blieb.¹⁹

Werfen wir jedoch einen näheren Blick auf einen anderen Bereich, nämlich denjenigen der sakralen bildenden Künste im westlichen Mittelalter, der für unsere Thematik einleuchtend ist. Dies ist hauptsächlich auf die Entwicklung von neuen ikonographischen Sujets und künstlerischen Stilen zurückzuführen; ein Prozess, in dem die Liberalität eng mit einer Originalität im Sinne von Innovation verbunden war. Die Künstler versuchten dabei stets innovativer zu werden, ohne dies jedoch als schwerwiegenden Bruch mit der Tradition zu betrachten. Diese grundlegende Neuorientierung führte dazu, dass der schöpferischen Kraft und der Kreativität des Künstlers (z.B. des Malers oder Bildhauers) immer mehr Bedeutung beigemessen wurde, dessen Tätigkeit an die schöpferische Kraft Gottes erinnerte. Der Künstler wurde sogar als ein „zweiter Gott“ (*secundus Deus*) nach Nikolaus von Kues (1401–1464) betrachtet.²⁰ Die sakralen Motive wurden demgemäß nach dem freien Geschmack der Maler (*pro voluntate pictorum*) gestaltet, wie Guillaume Durand, Bischof von Mende (1285–1296), charakte-

¹⁷ Antony Robert Littlewood (Hg.), *Originality in Byzantine Literature, Art, and Music*, Oxford 1995; Andrew Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.

¹⁸ Herbert Hunger, *Byzanz, eine Gesellschaft mit zwei Gesichtern. Eine J. C. Jakobsen Gedenkvorlesung*, Kopenhagen 1984, 26–27.

¹⁹ Gerhard Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, insbes. 16–34; ders., *Zur Hermeneutik*, 6–9.

²⁰ Karl Bormann, *Nikolaus von Kues: „Der Mensch als zweiter Gott“*, Trier 1999.

ristisch schrieb.²¹ Was noch wichtiger ist: Der Maler konnte nicht nur seine Kunst und seine Motive beliebig erneuern; er konnte auch in diesem Rahmen eine große Freiheit genießen und sogar von den relevanten Vorgaben der Bibel abweichen, wie Lukas, Bischof von Tuy (1239–1249), es einmal betonte: „*Since the aim of religious art is to arouse the emotions of the spectator, the artist must have liberty to compose his works, so as to assure to them the greatest effectiveness. The representation should not always be forced into traditional patterns. In order to avoid the dullness of accustomed formulas, the artist needs freedom to devise unusual motifs and to invent new ideas as they seem appropriate to him with respect to the location of the work of art and to his period, even if they contradict the literal truth.*“²² Dementsprechend wurde die Liberalität des Künstlers zu einer neuen Quelle von Inspiration und auch von Innovation erhoben.

Gerade diese Art von Liberalität fehlte aber in der orthodoxen Welt, in der das schöpferische Element anders gedeutet wurde. Auch hier gab es zwar den schöpferischen Akt des Ikonenmalers, jedoch wurde nie der Anspruch erhoben, man sei bei diesem Prozess ein „zweiter Gott“. Andrew Louth unterscheidet hier passend zwischen der westlichen „künstlerischen Kreativität“ (*artistic creativity*), die immer auf der Suche nach dem Neuen ist, und dem östlichen „künstlerischen Schaffen“ (*artistic creation*), das traditionsgebunden blieb und anderen Kriterien gehorchte.²³ Der individuellen Kunstfertigkeit und einer willkürlichen Phantasie des Ikonenmalers waren insofern immer Grenzen gesetzt. Für den orthodoxen Osten war der Ikonenmaler kein freier und liberaler Künstler, sondern ein Diener Gottes und der Kirche. Das erklärt auch, warum der französische Archäologe Adolphe Napoléon Didron (1806–1867), als er Griechenland und den Heiligen Berg Athos im Jahre 1839 bereiste, den besonderen Sinn der orthodoxen Ikonenmalerei nicht nachvollziehen konnte. Ikonen sähen überall fast gleich aus – so schrieb er –, und die Mönche seien in der Lage gewesen, ohne Vorlagen mit erstaunlicher Präzision ähnliche Ikonen oder Fresken zu malen. Didron zeigte wenig Verständnis für diese Art der Malerei, die nur bloße Nachahmung und keine Kunst sei, die sich sehr traditionell verhalte und eine Sklavin der Theologen und der Kirche bleibe. Es fehlte also seiner Meinung nach die Originalität, die Grenzen allen Art sprengen sollte und die die westliche sakrale Kunst grundsätzlich charakterisierte.²⁴ Der Prozess der Innovation und die Verehrung des künstlerischen Genius und dessen Liberalität erhielten im Westen seit der Renaissance und während der Neuzeit und der Moderne weiterführende einschlägige Dimensionen, die auch mit der Entwicklung der Individualität zusammenhingen. Es ist kein Zufall, dass Jacob Burckhardt die Geburt des modernen autonomen und kreativen Individuums in der Renaissance verortete.²⁵ Diese Entwicklungen wurden jedoch im Gegenzug sehr oft von orthodoxer Seite als Abweichung von den wahren Prinzipien authentischer Repräsentation und als Verlust eines religiös-me-

²¹ Zitiert nach David Scheffel, *In the Shadow of Antichrist: Old Believers in Alberta*, Peterborough, Ontario 1991, 227.

²² *Ebenda*.

²³ Andrew Louth, „Orthodoxy and Art“, in: Andrew Walker/Costa Carras (Hg.), *Living Orthodoxy in the Modern World*, London 1996, 159–177, hier 162–163.

²⁴ Hans Belting, *Kult und Bild*, München 2000, 28–30.

²⁵ Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 10. Auflage, Stuttgart 1976, 121–143.

taphysischen Weltverständnisses kritisiert, wie zum Beispiel vom russisch-orthodoxen Kleriker, Philosophen und Mathematiker Pavel A. Florenskij (1882–1937).²⁶ Nach der Meinung von Philip Sherrard (1922–1995), eines englischen Konvertiten zur Orthodxie, führte die westliche Besessenheit von künstlerischer Originalität und Freiheit seit der Renaissance zur Destruktion wahrhafter Kunst und Kreativität, insbesondere der Möglichkeit sakraler Kunst im Westen überhaupt.²⁷

Diesem konkreten Beispiel lässt sich die Entwicklung von unterschiedlichen Liberalitätskonzepten in Ost und West deutlich ablesen. Es soll hier nicht unerwähnt bleiben, dass die Reformation sowohl als weitere wichtige Etappe als auch als entscheidender Motor theologischer Liberalität im Westen betrachtet werden muss. Der Ausbruch des Protestantismus löste eine Dynamik aus, die einen Wandel im neuzeitlichen Christentum auslöste und die mit einer Liberalisierungssteigerung gegenüber der früheren Traditionsgebundenheit eng verbunden war. Jedoch sollte der antitraditionelle Zug im Protestantismus nicht missverstanden werden. Die christliche Überlieferung spielte für Luther und die anderen reformatorischen Akteure eine wesentliche Rolle, jedoch ging es hauptsächlich um eine andere, liberalere Art des Umgangs mit der Tradition. Scott H. Hendrix beschrieb den Umgang der Reformatoren mit den patristischen Autoritäten als einen Prozess von „Entparentifizierung“. *„To deparentify a person is to refuse any longer to attribute inappropriate authority to that person and to assume more responsibility for oneself [...] The reformers selected support from the fathers not only because it served their apologetic interest to do so, but also because they were secure enough in the biblical grounding of their own theology to choose patristic support if they wished. They were free to acknowledge both the contributions and the limitations of the fathers and to use them as resources accordingly.“*²⁸

Im Gegensatz dazu blieb eine solche theologische Liberalität im orthodoxen Osten zu jener Zeit und auch später weitestgehend aus oder war nur in einem sehr eingeschränkten und traditionsbedingten Rahmen vorhanden. Die Orthodoxen lebten damals unter dem Einfluss eines starken religiösen Traditionalismus in Abgrenzung zum Westen und fühlten sich in der eigenen christlichen Überlieferung als alleinige Besitzer der Wahrheit nicht nur absolut vollkommen und selbstgenügsam, sondern auch gegenüber dem Westen überlegen. Historisch lässt sich dies anhand des ersten offiziell dokumentierten Dialogs zwischen Orthodoxen und Protestanten gegen Ende des 16. Jahrhunderts dokumentieren. Es handelt sich um den Briefwechsel aus den Jahren von 1573 bis 1581 zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. Tranos (1572–1579, 1580–1584, 1587–1595) und württembergischen Theologen aus Tübingen. Dabei offenbarte Jeremias II. wichtige Grundzüge der orthodoxen Denkweise und Traditionsgebundenheit, die in krassem Gegensatz zu den protestantischen liberalen Vorgehensweisen und Orientierungen standen. Dies verdeutlichte die Kluft zwischen den beiden Welten und war stets mit einer Kritik an den lutherischen Innovationen verbunden. Die prote-

²⁶ Pawel Florenski, *Raum und Zeit*, hrsg. von Olga Radetzka und Ulrich Werner, Berlin 1997.

²⁷ Philip Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, Ipswich 1990.

²⁸ Scott H. Hendrix, „Deparentifying the Fathers: The Reformers and Patristic Authority“, in: Leif Grane/Alfred Schindler/Markus Wriedt (Hg.), *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, Mainz 1993, 55–68, hier 57–58.

stantische, liberal gesinnte Beschäftigung mit Glauben wurde scharfer Kritik unterzogen, zwischen den Gläubigen (= Orthodoxen) und den Suchenden (= Protestanten) wurde eine strikte Trennlinie gezogen. Suche und Glaube wurden also als nicht-kompatible, ja sogar als völlig antithetische Größen dargestellt. Der oftmals zitierte alttestamentliche Spruch „*Verrücke nicht die uralten Grenzen [= Grenzsteine], die deine Väter gesetzt haben*“ (Spr. 22, 28) wurde auch hier verwendet, um Innovationen abzuwehren. Der Begriff „καινοτομία“ (= Innovation) wurde wiederum in einem negativen Kontext benutzt, nämlich zur Bezeichnung protestantischer Innovationen (z.B. bezüglich der Bibelauslegung). Das Hauptproblem der Protestanten war aus der Sicht des Patriarchen das fehlende Stillstehen ihres Sinnes und ihres Verstandes, weil sie nicht von der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern eines Wahren und Besseren belehrt worden waren. Die „Grundkrankheit“ des westlichen Geistes sei nämlich die Unzufriedenheit mit dem Tradierten und den bereits etablierten theologischen Erkenntnissen sowie das ständige, liberal gesinnte und unaufhörliche Fragenstellen, Antwortengeben und Streben nach Neuem. Es ging hier um eine Bewertung des Geistes des theologischen Fortschritts jenseits der Normen der Vergangenheit, der im Westen mit dem Protestantismus eine weitere radikale Wende vollzogen hatte. In dieser Hinsicht hat der Patriarch sogar zwischen der protestantischen und der römisch-katholischen Liberalität unterschieden. Er betrachtete nämlich die Katholiken als traditioneller verglichen mit den Protestanten, gerade weil letztere ganz dem Geist eines arbiträren und traditionslosen theologischen Subjektivismus und der Liberalität zum Opfer gefallen seien.²⁹ Diese Art von theologischer Liberalität, die hauptsächlich im Westen beheimatet ist, wurde immer und wird bis heute noch seitens des Orthodoxen Christentums kritisch betrachtet und in der Regel verworfen.

III

Machen wir den Sprung noch weiter in die Neuzeit und die Moderne und betrachten wir die weitere Entwicklung von Liberalitätskonzepten, insbesondere mit Blick auf die politische und die damit verbundene religiöse Liberalität. Es sollte zu Anfang betont werden, dass das Orthodoxe Christentum in Ost- und Südosteuropa aufgrund konkreter soziopolitischer Ereignisse (z.B. die lange osmanische Herrschaft über den Südosten Europas und die Unterentwicklung im russischen Zarenreich) nicht in der Lage war, die bahnbrechenden Entwicklungen im Westen Europas im Bereich politischer Liberalität selbst zu erleben und davon zu profitieren. Im Gegensatz zum westlichen Christentum, das sich heute nach schmerzhaften Anpassungsprozessen größtenteils mit der Moderne abgefunden hat und sein Profil maßgeblich geändert hat, leben noch heute die Orthodoxen Kirchen (und zum Teil auch die davon beeinflussten Kulturen) in vielerlei Hinsicht in einem noch *vormodernen* Zustand. In ihrer Rhetorik scheint es oft so, als ob sie sich nach einer vormodernen und demnach qualitativ besseren Situation sehnen würden. Dies lässt sich deutlich erkennen, wenn sie moderne Probleme mit vormodernen Instrumenten und Argumentationsstrategi-

²⁹ Vasilios N. Makrides, „Ohne Luther. Einige Überlegungen zum Fehlen eines Reformators im Orthodoxen Christentum“, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen 2004, 318–336.

en zu lösen versuchen. Das „Sozialkonzept“ der Russischen Orthodoxen Kirche von 2000 zeugt deutlich davon.³⁰ Es ist deshalb kein Zufall, dass die Begriffe „Liberalität“ und „Liberalismus“ von den Orthodoxen meistens mit westlichen Entwicklungen in Verbindung gebracht werden und dementsprechend negativ beurteilt werden. Alles, was damit verbunden ist, wie etwa die bürgerliche Gesellschaft, die kapitalistische Marktwirtschaft, die individuellen Grund- und Bürgerechte, die liberale Demokratie und der weltanschauliche Pluralismus, wird von der Mehrheit der Orthodoxen Kirchen und Akteure grundsätzlich noch mit großem Misstrauen und kritisch betrachtet. Es ist kein Zufall, dass bereits die proklamierte „Freiheit“ der Französischen Revolution auf Ablehnung im orthodoxen Osten gegen Ende des 18. Jahrhunderts stieß.³¹ Warum gibt es eigentlich diese Schwierigkeiten? Einige wichtige Gründe können hier angeführt werden:

i) Die Orthodoxen Kirchen haben aufgrund ihrer *normativen Wahrheitsansprüche* noch erhebliche Probleme mit der grundlegenden Anerkennung von Differenz und Pluralität und darüber hinaus beim Umgang mit Andersgläubigen religiöser oder anderer Provenienz. Defizite im Bereich der Toleranz gegenüber fremden Kulturen in mehrheitlich orthodoxen Gesellschaften zeugen davon (z.B. in postkommunistischer Zeit³²). Die Orthodoxen Kirchen sind auch grundsätzlich nicht bereit, von ihren verbindlichen moralischen Normen abweichende Optionen zu tolerieren, geschweige denn freiwillig und offiziell anzuerkennen.

ii) Sie besitzen zudem nicht die Fähigkeit, ihre absoluten Geltungsansprüche mit säkularen Optionen zu vereinbaren und sich selbst zu liberalisieren, denn der neuzeitliche *Säkularisierungsprozess* wurde im orthodoxen Raum sehr eingeschränkt wirksam.³³ Die Staat-Kirche-Beziehungen, die sich deutlich von denjenigen im Westen unterscheiden, zeugen wiederum davon. Die starke Jenseitsbezogenheit orthodoxer Kirchen offenbart weiterhin ihre grundlegende Orientierung, die von dem Säkularisierungsprozess wenig berührt worden ist.

iii) Die Orthodoxen Kirchen haben insbesondere Probleme mit dem modernen *Wertesystem* an sich, das ihnen als zu relativierend erscheint. Das Liberalitätsideal gilt in diesem Rahmen als ernste Gefahr für die traditionelle und weitgehend patriarchalisch strukturierte moralische Ordnung. Familienwerte gelten als durch den voranschreitenden Liberalismus sehr stark gefährdet, da das Individuum auch über alle möglichen Fragen (z.B. der sexuellen Orientierung) frei und autonom bestimmen kann. Im Endeffekt richtet sich ein solcher Liberalismus gegen den Willen Gottes – so die gängige und sehr verbreitete orthodoxe Ansicht.³⁴

³⁰ Alexander Agadjanian, „Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective“, *Religion, State & Society* 31 (2003) 326–347.

³¹ Dimitris G. Apostolopoulos, *La Révolution Française et ses répercussions dans la société grecque sous domination ottomane: Réactions en 1798*, Athènes 1997.

³² Kent R. Hill, „The Orthodox Church and a Pluralistic Society“, in: Uri Raʿanan/Keith Armes/Kate Martin (Hg.), *Russian Pluralism—Now Irreversible?*, New York 1992, 165–188.

³³ Vasilios N. Makrides, „Östliches orthodoxes Christentums und Säkularität. Ein Vergleich mit dem lateinischen Christentum“, *Transit. Europäische Revue* 47 (Herbst 2015) 59–75.

³⁴ Alexander Agadjanian, „Liberal Individual and Christian Culture: Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective“, *Religion, State & Society* 38 (2010) 97–113.

iv) Generell werden Liberalität und Liberalismus in gegenwärtigen orthodoxen Diskursen als Produkte des *dekadenten Westens* angesehen, von dem sich die orthodoxe Welt unbedingt fernhalten sollte. Die westeuropäische Herkunft solcher Ideen und Projekte³⁵ macht diese in den Augen vieler Orthodoxen sehr verdächtig. Hier haben wir mit dem traditionellen orthodoxen Antiozkizidentalismus zu tun, der bis heute noch in verschiedenen Ausprägungen wirksam und einflussreich ist.³⁶

v) Die moderne Demokratie als politisches System wird zwar als eine unausweichliche Staatsform akzeptiert und die Orthodoxen Kirchen haben sich mit ihr weitgehend arrangiert, jedoch sehen sie erhebliche Probleme bei der Durchsetzung und Realisierung ihres orthodoxen Wertesystems, das meistens vordemokratischen Staatsformen entspricht.³⁷ Daraus erklärt sich die Vorliebe vieler Orthodoxer für Monarchie sowie für absolutistische und totalitäre Regimes, die in der Lage seien, den Willen Gottes besser, effektiver und autoritärer (d.h. ohne demokratische und liberale Gegenrede und Opposition) auf Erden zu realisieren.

vi) Das Orthodoxe Christentum hat auch erhebliche Probleme mit der modernen Individualität, die mit der Liberalität aufs Engste verbunden ist und die das emanzipierte, selbstbewusste und kritikfähige Individuum ins Zentrum der Aufmerksamkeit und der Geschichte stellt. Als Alternative schlagen die Orthodoxen ihre gemeinschaftliche und kommunitaristische Lebensvorstellung vor, die als die Lösung für die modernen gesellschaftlichen und auch existenziellen Probleme angesehen wird.³⁸ Deshalb verwundert es kaum, wenn orthodoxe Theologen und Denker sich gegen die individuellen Menschenrechte westlicher Provenienz äußern und ein eigenes, theozentrisches Menschenrechteskonzept entwickeln.³⁹

All dies bedeutet jedoch nicht, dass Orthodoxe Kirchen den modernen demokratischen und freiheitlichen Rechtsstaat formell nicht akzeptieren. Jedoch kommt eine solche Kritik am modernen liberalen Gesellschaftsmodell in der orthodoxen kirchlichen und theologischen Rhetorik sehr oft vor, was nicht selten zu Konflikten mit dem jeweiligen Staat führt (vgl. den Streit zwischen Staat und Kirche in Griechenland im Jahre 2000 bezüglich der Streichung der Angaben zur Religionszugehörig-

35 Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main 2005, insbes. 164–218.

36 Vasilios N. Makrides/Dirk Uffelmann, „Studying Eastern Orthodox Anti-Westernism: The Need for a Comparative Research Agenda“, in: Jonathan Sutton/Wil van den Bercken (Hg.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Leuven 2003, 87–120; Julia Anna Lis, *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Orthodoxie. Zur Konstruktion des „Westens“ bei Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides*, Berlin 2019.

37 Vasilios N. Makrides, „Ost- und Südosteuropa: Orthodoxes Christentum und Demokratie - inkompatible Größen?“, *Ost-West-Gegeninformationen* 15/4 (2003) 16–22; Marko Veković, *Democratization in Christian Orthodox Europe: Comparing Greece, Serbia and Russia*, London 2020.

38 Vasilios N. Makrides, „Gemeinschaftlichkeitsvorstellungen in Ost- und Südosteuropa und die Rolle der orthodox-christlichen Tradition“, in: Joachim von Puttkamer/Gabriella Schubert (Hg.), *Kulturelle Orientierungen und gesellschaftliche Ordnungsstrukturen in Südosteuropa*, Berlin 2010, 111–136.

39 Alexander Agadjanian, *Russian Orthodox Vision of Human Rights: Recent Documents and their Significance*, Erfurt 2008; Vasilios N. Makrides, „Die Menschenrechte aus orthodox-christlicher Sicht: Evaluierung, Positionen und Reaktionen“, in: Mariano Delgado/Volker Leppin/David Neuhold (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*, Fribourg/Stuttgart 2012, 293–320.

keit aus den Personalausweisen⁴⁰). Selbst innerhalb der orthodoxen Diaspora in der westlichen Welt hört man Stimmen, die auf die Probleme der Orthodoxie mit der liberalen Demokratie hinweisen. Der in den USA lebende orthodoxe Theologe russischer Abstammung Thomas Hopko (1939–2015) sagte einmal folgendes: Als gebürtiger Amerikaner hätte er sich kein anderes politisches System gewünscht als die liberale Demokratie, doch als Orthodoxer Christ habe er die größten Schwierigkeiten, orthodox-christliche Prinzipien mit denen des in den USA herrschenden Liberalismus zu vereinbaren und diese in einem solchen liberalen Kontext zu verwirklichen.⁴¹

IV

Angesichts der angeführten Beispiele und Erläuterungen stellt sich abschließend die Frage nach einer allgemeinen Bewertung von orthodoxen Positionen zur Liberalität. Es wäre zunächst falsch, diese Positionen im Rahmen einer Defizitgeschichte des orthodoxen Ostens zu deuten. Es geht hier um unterschiedliche soziopolitische Entwicklungen im Osten und im Westen, die für die jeweiligen Positionen verantwortlich sind und die plausible Erklärungen für das Auftreten eines Phänomens im Osten und nicht im Westen liefern können. Beispielsweise können aus der fehlenden oder nur eingeschränkten Rezeption der Aufklärung im orthodoxen Raum die entsprechenden Positionen zur Liberalität durchaus besser verstanden werden. Dabei sollte man nicht vergessen, dass das westliche Christentum insgesamt ein post-aufklärerisches Christentum ist, was allerdings für das Orthodoxe Christentum sicherlich nicht behauptet werden kann.⁴² Die orthodoxe Suprematie wurde eigentlich von der Aufklärung wenig berührt. Darüber hinaus: Betrachtet man die Staat-Kirche-Beziehungen in Ost und West historisch und vergleichend von der Spätantike bis heute, dann kann man besser verstehen, warum unterschiedliche Modelle entsprechend implementiert worden sind. Es geht also nicht um die Frage, welches von den beiden Modellen das erfolgreichste gewesen und heute noch ist. Ost und West hatten aufgrund von divergierenden soziohistorischen Erfahrungen letztendlich keine andere Chance als sich so zu entwickeln, wie sie geschichtlich und gegenwärtig aussehen. Das Aufzwingen eines westlichen Entwicklungsmodells ist also in der Orthodoxie, die historisch gesehen schmerzhaft erlebnisse mit dem Westen hatte, unerwünscht und stößt heute noch auf große (und nicht nur religiöse) Reaktionen.⁴³ Man darf überdies nicht vergessen, dass auch die Römisch-Katholische Kirche große Probleme mit dem Aufstieg liberaler sozialer, kultureller und politischer Optionen hatte. Eigentlich konnte sie nur erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) mit derartigen Herausforderun-

⁴⁰ Vasilios N. Makrides, „Between Normality and Tension: Assessing Church-State Relations in Greece in the Light of the Identity (Cards) Crisis“, in: ders. (Hg.), *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven*, Frankfurt am Main 2005, 137–178.

⁴¹ Zitiert nach Aristotle Papanikolaou, „Byzantium, Orthodoxy, and Democracy“, *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003) 75–98, hier 75.

⁴² Vasilios N. Makrides, „Orthodoxes Christentum und westeuropäische Aufklärung: Ein unvollendetes Projekt?“, *Ökumenische Rundschau* 57 (2008) 303–318.

⁴³ Vasilios N. Makrides, „Orthodox Christianity, Rationalization, Modernization: A Reassessment“, in: Victor Roudometof/Alexander Agadjanian/Jerry Pankhurst (Hg.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-First Century*, Walnut Creek, CA 2005, 179–209.

gen ein konstruktives Arrangement finden,⁴⁴ was auch für die orthodoxe Welt *mutatis mutandis* ein passendes Beispiel werden könnte.⁴⁵

Es ist ebenso wichtig, die verschiedenen Ebenen von Liberalitätskonzepten sowie die unterschiedlichen Kontexte ihrer Formulierung näher unter die Lupe zu nehmen. Mit anderen Worten geht es nicht um die eine und einzige Liberalität, sondern um sehr unterschiedliche Konzepte, die wiederum von bestimmten soziokulturellen Kontexten geprägt worden sind. Beispielsweise entwickelte sich in der Russischen Orthodoxen Kirche in postkommunistischer Zeit eine starke antiliberale Haltung in Bezug auf westliche und säkulare Freiheitsgedanken.⁴⁶ Alles, was mit „liberal“ verbunden ist, wird im russisch-orthodoxen Diskurs sehr überwiegend negativ konnotiert.⁴⁷ Das offizielle Dokument der Russischen Kirche von 2008 zu Würde, Freiheit und Rechten des Menschen macht einen klaren Unterschied zwischen der Selbstbestimmung des Menschen, die mit der Sünde in Verbindung gebracht wird, und der Freiheit im Sinne der wahren und verbindlichen christlichen Lehre und Moral. Von diesem Standpunkt aus werden die individuellen Menschenrechte westlicher Provenienz kritisiert.⁴⁸ Darüber hinaus zeigen neueste Versuche in verschiedenen orthodoxen Kulturen, Formen der kirchlichen Zensur wieder zu beleben und die freie theologische Forschung einzuschränken, dass der theologischen Liberalität im orthodoxen Kontext oftmals Grenzen gesetzt werden.⁴⁹ Ohnehin wird Liberalität in rigoristischen/fundamentalistischen orthodoxen Kreisen sehr scharf kritisiert und verworfen.⁵⁰

Jedoch ist dies nur die eine Seite der Medaille. Blickt man auf die orthodoxe theologische und philosophische Produktion in Russland (in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis 1917) sowie auf die ähnliche Produktion der russischen Diaspora im Westen nach der Oktoberrevolution, erkennt man eine ganze Reihe von innovativen und originellen Theorieansätzen im Sinne einer „kreativen Freiheit“.⁵¹ Abgesehen von den vielen Facetten derartiger Freiheitsvorstellungen,⁵² wurde die „kreative Freiheit“ ins-

44 Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005.

45 Vasilios N. Makrides, „Der konstruktive Umgang mit der Moderne – oder was die Orthodoxie vom Katholizismus zu lernen vermag“, in: Dietmar Schon (Hg.), *Identität und Authentizität von Kirchen im „globalen Dorf“*. Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele?, Regensburg 2019, 103–127.

46 Kimmo Kääriäinen/Dmitrij Furman, „Wertvorstellungen der russisch-orthodoxen Elite“, *G2W. Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West* 7-8 (2000) 20–23; Reinhard Thöle, „Russisch-orthodoxe Kritik am westlichen Wertesystem“, in: *MD - Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 57/3 (2006) 49–51.

47 Joachim Willems, „Wie liberal ist die Russische Orthodoxe Kirche“, *G2W. Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West* 1 (2010) 15–19.

48 Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London/New York 2014.

49 URL: <https://noek.info/hintergrund/1520-redeverbot-fuer-dozenten-an-der-theologischen-fakultaet-in-belgrad>

50 Vasilios N. Makrides, „Orthodox Christian Rigorism: Attempting to Delineate a Multifaceted Phenomenon“, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2/2 (2016) 216–252.

51 Daniel F. Martensen, „A Synopsis of Eastern Orthodoxy and the Secular: A Historical Instance“, *The Greek Orthodox Theological Review* 13 (1968) 41–64, here 50–55.

52 Dirk Uffelman, „Halbherzige Heterogenität. Der Freiheitsbegriff in der politischen Philosophie von G. P. Fedotov“, *Die Welt der Slawen* 39 [N.F. 18] (1994) 323–343.

besondere im Werk des Philosophen Nikolaj A. Berdjajev (1874–1948) ausführlich dargelegt und christlich-theologisch legitimiert als eine Quelle ständiger Inspiration und Entwicklung.⁵³ Es fehlt auch nicht, historisch⁵⁴ wie zeitgenössisch⁵⁵, an orthodoxen Klerikern und Theologen, die als liberal bezeichnet werden könnten. Aus den vorangegangenen Beispielen wird deutlich, dass Liberalität im Orthodoxen Christentum auf mehreren Ebenen und in unterschiedlichen Kontexten zu untersuchen ist. Trotz der bereits erwähnten Probleme und Schwierigkeiten, sollte man die Orthodoxen Kirchen nicht als monolithische Gebilde betrachten, die keine internen Variationen oder Entwicklungen aufweisen. In der Tat gibt es in den letzten Dekaden zunehmend orthodoxe Stimmen, die sich für Demokratie, liberale Ideale und Anerkennung von Toleranz aussprechen und sich dafür einsetzen – man denke etwa an die „Volos Akademie für Theologische Studien“ in Griechenland⁵⁶ oder das „Orthodox Christian Studies Center“ an der Fordham-Universität in New York.⁵⁷

An dieser Stelle sollte man auch nicht die postmoderne und postkoloniale Kritik übersehen, der die westliche Moderne und darunter auch die auf westlichen Entwicklungen beruhende Liberalität in den letzten Dekaden unterzogen wurde.⁵⁸ Der westliche Weg stellt keine Endstation in der Geschichte Europas und der Welt dar. Es ist daher notwendig zu untersuchen, unter welchen genauen politischen und sozialen Bedingungen jene religiöse Liberalität als originäre religiöse Entwicklung im abendländischen Christentum zur Gewohnheit geworden ist und deren Fehlen andernorts umso größere Spannungen und Probleme verursacht. Man geht hier von der Prämisse aus, dass grundsätzlich in allen Religionen Freiheitsgewinne eingebracht werden können, für die es bemerkenswerterweise in allen Religionen Anzeichen gäbe. Ein Aufzwingen der aus dem Westen stammenden Liberalität, die überhaupt keine Rücksicht auf orthodoxe Empfindlichkeiten nehmen würde, ist daher für die orthodoxe Seite höchst problematisch.⁵⁹ Auf einen solchen Kulturimperialismus und imperativen Paternalismus des Westens würden die Orthodoxen genauso wie andere Religionskulturen reagieren, die ebenfalls mit der westlichen Liberalität erhebliche Probleme haben (z.B. der Islam).⁶⁰

53 Nicolas Berdjajev, *The Meaning of the Creative Act*, New York 1962. S. auch Paul Klein, *Die „Kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt*, Regensburg 1976.

54 Mikhail Sergeev, „Liberal Orthodoxy: From Vladimir Solov'ev to Aleksandr Men“, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 23/4 (2003), URL: <http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol23/iss4/2>

55 Otec Veniamin (Novik), *Православие. Христианство. Демократия*, St. Petersburg 1999; Radovan Bigović, *The Orthodox Church in the 21st Century*, Belgrade 2009; Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN 2012. S. auch Alexander Kyrleschew, *Die russische Orthodoxie nach dem Kommunismus. Das byzantinische Erbe und die Moderne*, Herne 2014, 293–308.

56 URL: <https://acadimia.org/en/>

57 URL: https://www.fordham.edu/info/23001/orthodox_christian_studies_center

58 Irena Zeltner Pavlović, „Postkoloniale und postsozialistische Studien. Repräsentierte Orthodoxie“, in: Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hg.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, 226–241.

59 Bishop Hilarion Alfejev, *Orthodox Witness Today*, Geneva 2006, 216–251.

60 Anastasija Mitrofanova, *Политизация православного мира*, Moskva 2004, 138–141; Nikolaj Mitrochin, *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*, Moskva 2004, 443–460; Joachim Willems, „Das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum Islam in Russland und auf dem Gebiet der GUS“, *Ökumenische Rundschau* 54 (2005) 66–83.

Wo würden denn viele Orthodoxe eine originäre Leistung der eigenen religiösen Tradition in Richtung Liberalität sehen? Es gibt dabei verschiedene Möglichkeiten. Eine Richtung bezieht sich auf die Wiederentdeckung und gegebenenfalls Reaktivierung des liberalen Potenzials in den Schriften der griechischen Kirchenväter, wenngleich in kritischer Perspektive.⁶¹ Eine andere Richtung betont stärker die notwendige Grenzziehung oder auch Widerlegung der westlichen Liberalität, die nur als eine Scheinliberalität verstanden wird. In dieser Hinsicht versucht der anfangs zitierte Yannaras sein Projekt orthodoxer, auf der Apophatik gründender politischer Liberalität zu entwerfen, deren Realisierung im Prinzip das Konzept westlicher Liberalität obsolet machen würde.⁶² Es gibt auch weitere antiwestlich orientierte orthodoxe Theorieansätze, wie zum Beispiel gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie (*Liberation Theology*)⁶³.

Jedoch wäre es nötig und wünschenswert, eine größere konstruktive Interaktion zwischen orthodoxen und westlichen Liberalitätskonzepten zu ermöglichen, die zu einem beträchtlichen Teil auf der gemeinsamen christlichen Tradition fußen. Sicherlich entwickelten sich die beiden christlichen Traditionen über längere Zeitabschnitte teilweise entfernt von einander, was nicht zu leugnen ist. Insbesondere konnte das westliche Christentum, trotz Spannungen und Konflikt, enger in Verbindung mit säkularen liberalen Theorien und Entwicklungen gebracht werden, wie zum Beispiel im Rahmen des modernen religionsneutralen Staatswesens, in dem Religion und Politik weitestgehend getrennt sind, entweder in freundschaftlicher Form (z.B. in Deutschland) oder nicht (z.B. in Frankreich). Andererseits hat die orthodoxe Welt andere Erfahrungen in der Geschichte gemacht, sei es mit autokratischer Herrschaft im russischen Zarenreich, sei es mit den totalitären und religionsfeindlichen kommunistischen Regimes im Laufe des 20. Jahrhunderts. Insofern lassen sich positive Aspekte sowie „Defizite“ genauso im Westen wie im Osten lokalisieren – dasselbe gilt speziell für antiliberalen Strömungen.⁶⁴ Es gilt nunmehr alte und nicht fruchtbare Auseinandersetzungen und Konfrontationen zwischen Ost und West zu überwinden und die Liberalität gemeinsam als christliche Welt zu reflektieren.⁶⁵ Dies erscheint im heutigen globalen Umfeld umso dringender und imperativer, als antiliberalen Ideologien, politische Programme, Regierungen, Institutionen und Akteure unterschiedlicher Provenienz und Art im Aufmarsch sind und einflussreicher zu werden drohen.

61 Athanasios N. Papatthanasiou, „Liberation Perspectives in Patristic Thought. An Orthodox Approach“, *Hellenic Open University: Scientific Review of the Post-Graduate Program "Studies in Orthodox Theology"* 2 (2011) 419–438.

62 Christos Yannaras, „Apophatik und politisches Handeln“, in: Hermann Deuser *et al.* (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 374–379. Vgl. Vasilios N. Makrides, „Religion, Kirche und Orthodoxie. Aspekte orthodox-christlicher Religionskritik“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007) 53–82.

63 Georgios D. Metallinos, „«Θεολογία Ἐλευθερίας» καὶ «Θεολογία Ἀπελευθερώσεως»“, *Κοινωνία* 52 (1989) 51–61.

64 Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, MA 1993; Laura Engelstein, *Slavophile Empire: Imperial Russia's Illiberal Path*, Ithaca/London 2009.

65 Stephen Haynes, „Orthodoxy and Liberation Theology“, *Journal of Theology for Southern Africa* 73 (1990) 12–23.

Василије Макридис

Либералност из перспективе православног хришћанства

Сажетак: Текст истражује различите православне перспективе о либералности (схваћене у неутралном смислу), као и њихове разлике у односу на концептуализације либералности које су историјски артикулисане у западном хришћанству. Те неподударности могу се пратити до средњовековног доба, када су православни исток и латински запад почели да се удаљавају. У ствари, православни су критиковали појачане либералне ставове западних хришћана *vis-à-vis* наслеђеног црквеног предања, као оне који уводе опасне иновације које скрећу са исправног пута хришћанског учења. Такве разлике између Истока и Запада постале су још израженије након појаве Реформације и модерног доба са свим њиховим силним променама у бројним доменима, укључујући и онај религијски. На основу одабраних „студија случаја“ овај текст настоји разумети различите позадине ове дивергенције између Истока и Запада, као и вишеструке реперкусије које су оне имале кроз историју, а које се и данас могу запазити у различитим контекстима.

Кључне речи: либералност, православно хришћанство, западно хришћанство, иновација, промена, модерност, секуларност, индивидуалност