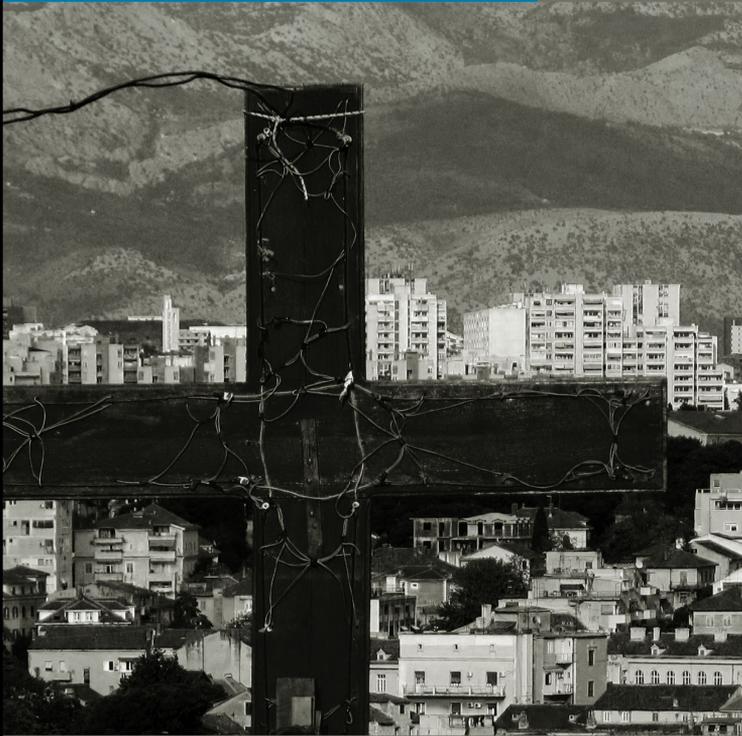


# Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südost- europa nach der Wende 1989?

Alojz Ivanišević (Hrsg.)



Schriftenreihe der Kommission  
für südeuropäische Geschichte

PRO ORIENTE.  
Schriftenreihe der Kommission  
für südosteuropäische Geschichte  
Herausgegeben von Alois Mosser

Band 5



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

# Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989?

Herausgegeben von Alojz Ivanišević

Redaktion: Florian Tuder



**PETER LANG**

Internationaler Verlag der Wissenschaften

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums  
für Wissenschaft und Forschung in Wien.

Umschlaggestaltung:  
Grafik Design Hedwig Bledl

Umschlagabbildung:  
Kreuz auf dem Berg Marjan, Split

ISSN 1437-367X  
ISBN 978-3-631-62235-3 (Print)  
ISBN 978-3-653-01974-2 (E-Book)  
DOI 10.3726/978-3-653-01974-2

© Peter Lang GmbH  
Internationaler Verlag der Wissenschaften  
Frankfurt am Main 2012  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

# Inhalt

Vorwort.....	7
<i>Alojz Ivanišević</i>	
Einleitung: Sakralisierung der Gesellschaft oder Entsakralisierung der Religion(sgemeinschaften) in Südosteuropa nach der Wende 1989?.....	9
<i>Ingeborg Gabriel</i>	
„In der Welt, aber nicht von der Welt“.	
Die katholische Kirche im öffentlichen Raum .....	17
<i>Alois Mosser</i>	
Sakralisierung des öffentlichen Raums:	
Zur Frage einer sozial-ethischen Qualität historischer Räume und Zeiten .....	35
<i>Wolfgang Pav</i>	
Katholische Kirche, Politik und Medien in Österreich in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts .....	49
<i>Klaus Buchenau</i>	
Religion und Nation in Serbien, Bulgarien und Rumänien.	
Drei verschiedene Wege in Südosteuropa .....	61
<i>Hans-Christian Maner</i>	
Die Rolle der Rumänisch-Orthodoxen Kirche nach der Wende 1989/90.....	85
<i>Stefan Rohdewald</i>	
Multiple Europäizitäten: Orthodoxie und Islam in politischen öffentlichen Diskursen in Bulgarien nach 1989.....	99
<i>Stefan Kube</i>	
Wer repräsentiert die Orthodoxie in Montenegro?	
Kirchliche Konflikte um den öffentlichen Raum .....	115
<i>Borče Ilievski</i>	
The Macedonian-Serbian Church Conflict from 1945 to the Present .....	133
<i>Alojz Ivanišević</i>	
Kroatische Kirche und katholisches Volk.	
National-, staats- und volkskirchliche Tendenzen in der katholischen Kirche Kroatiens .....	147

<i>Marta Kolczyńska</i> Religion in public space in Kosovo after 1989.....	167
<i>Vasilios N. Makrides</i> Orthodoxe Kirche, Kultur und Politik in Griechenland in Folge der Wende von 1989.....	179
<i>Dževad Hodžić</i> Sakralisierung des öffentlichen Raums als Prophanisierung der Religion.....	201
<i>Mato Zovkić</i> Das Ringen um das Denkmal für Papst Johannes Paul II. in Sarajevo.....	205
Autorenverzeichnis .....	209

# Vorwort

In seinem Impulsreferat zur Tagung „Religion und Wende in Mittel- und Südosteuropa: Ein Überblick“<sup>1</sup> vergleicht Univ. Prof. Dr. Ernst-Christoph Suttner die Situation der Kirchen Ost- und Südosteuropas nach der historischen „Wende“ des Jahres 1989 mit der Lage der spätantiken Kirche nach dem Mailänder Edikt von 313. Auch damals standen die Kirchen nach langer Verfolgungszeit, in der sie des „Rückhalts geordneten theologischen Lehrens“ beraubt waren, an einem neuen Anfang. Auch damals hatten sie nicht nur mit Nachwehen zu kämpfen, sondern sahen sich mit einem „schiefer grenzenlosen Pluralismus von Sekten und kulturellen Strömungen“ konfrontiert.

Es ist daher einerseits verständlich, dass die Kirchen in den postkommunistischen Staaten – so wie damals unter Kaiser Konstantin – die Wiedereinsetzung in ihre früheren Besitzstände verlangten, andererseits besteht auch heute wieder die Gefahr, dass die Staaten das Wiedererstarken der Religion und der Kirchen für ihre Zwecke auszunützen versuchen. In Ost- und Südosteuropa kommt überdies dazu, dass die Kirchen verführt sind, an die Zeit vor der kommunistischen Herrschaft anzuknüpfen. Diese Zeit war vor allem in orthodoxen Ländern, aber auch in Kroatien, durch eine große Nähe zwischen Staat und Kirche gekennzeichnet. Mit den daraus entstehenden Problemkreisen beschäftigt sich die Stiftung PRO ORIENTE bereits seit Mitte der neunziger Jahre. Die besondere kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt Südosteuropas veranlasste PRO ORIENTE, für diesen Raum eine eigene Historikerkommission zu gründen. Sie verfolgt das Ziel, durch Aufarbeitung der gemeinsamen, aber verschieden interpretierten Geschichte gegenseitige Vorurteile und Spannungen abzubauen und zur Versöhnung beizutragen.

Unter der wissenschaftlichen Leitung von Univ. Prof. Dr. Alois Mosser hat sich seither eine Reihe von Tagungen (und fünf Publikationen) von PRO ORIENTE diesem Ziel gewidmet. Auf dieses Ziel war auch die internationale Tagung ausgerichtet, deren Ergebnisse Gegenstand der vorliegenden Publikation der Historikerkommission sind. Die Tagung fand vom 16. bis 18. September 2010 an der Universität Graz. 17 meist junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus acht Ländern referierten zum Phänomen der „Re-Sakralisierung des öffentlichen Raumes in Südosteuropa nach der Wende des Jahres 1989“; diese Re-Sakralisierung erfolgte durch die Religionsgemeinschaften, aber auch – sehr vehement – durch die Politik.

---

1 Siehe Hans Marte (Hg.), Religion und Wende in Ost-, Mittel- und Südosteuropa 1989-2009. Tagungsband zum gleichnamigen Symposium anlässlich des 20. Jahrestages des Falls des Eisernen Vorhangs, Innsbruck und Wien 2009.

Bei den christlichen Kirchen spielt dabei die oben zitierte traditionelle Nähe zur Nation eine gewichtige Rolle. Im Falle des Islam ist die Sakralisierung des öffentlichen Raumes eine unmittelbare Folge der universalistischen Konzeption des Islam, der keine nationalen Grenzen und keine Trennung von Staat und Religion kennt. Dieses Thema ist besonders im Falle der rasch expandierenden Religion des Islam höchst aktuell und wird die Öffentlichkeit in zunehmendem Maß beschäftigen.

Wir haben zu danken: dem langjährigen Leiter der Historikerkommission, Univ. Prof. Dr. Alois Mosser, vor allem aber dem wissenschaftlichen Leiter der Tagung, ao. Univ. Prof. Dr. Alojz Ivanišević, den Referentinnen und Referenten, die hervorragende Beiträge lieferten. Besonderer Dank gilt auch der PRO ORIENTE Sektion Graz unter Hofrat Dr. Peter Piffel-Perčević, die die Tagung betreute und dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, Univ. Prof. Dr. Hans-Ferdinand Angel, der der Tagung seine Räumlichkeiten zur Verfügung stellte. Schließlich schulden wir einen aufrichtigen Dank dem Bürgermeister der Stadt Graz, Mag. Siegfried Nagl, der mit einer großzügigen Subvention die Durchführung der Tagung in Graz ermöglicht hat.

*Johann Marte*

# **Einleitung: Sakralisierung der Gesellschaft oder Entsakralisierung der Religion(sgemeinschaften) in Südosteuropa nach der Wende 1989?**

*Alojz Ivanišević*

In der österreichischen und gesamteuropäischen Öffentlichkeit ist es längst üblich geworden, die Religion als Privatsache zu bezeichnen – als logische Konsequenz der Trennung von Kirche und Staat. Dabei werden allerdings häufig die Begriffe Religion, (persönlicher) Glaube und Konfessionalität miteinander vermengt. Ein typisches Beispiel dafür lieferten Waltraud Prothmann–Seyersbach und Leo Prothman in einem Kommentar, der unter dem Titel „Herrscherin über Seele, Kopf und Herz“ am 21. und 22. Februar 2009 in der Wiener Tageszeitung *Der Standard* veröffentlicht wurde. In diesem Kommentar plädiert das genannte religionskritische Autorenpaar für eine Zurückdrängung der katholischen Kirche und der Religion überhaupt „in den Bereich privater, intimer Vorstellungen“. Auf das von ihnen erwünschte Verhältnis von Religion und Gesellschaft bzw. Staat eingehend, schreiben die Prothmanns: „In einer aufgeklärten, auf Bildung bedachten und demokratisch legitimierten Gesellschaft sollte [...] keine der konfessionellen Gruppierungen einen Rechtsanspruch auf die öffentliche Förderung zur Verbreitung ihrer jeweiligen Ideologie haben.“<sup>1</sup> Frau und Herr Prothmann definieren also die Religionsfreiheit in „einer aufgeklärten und demokratisch legitimierten Gesellschaft“ als eine reine Kultfreiheit, wobei die ‚neutrale‘, religionsfreie Schule und die gesamte Bildung den Auftrag hätten, „unsinnige religiöse Dogmen und Lehren“ als solche zu entlarven und die Gesellschaft dem Einfluss der Religionsgemeinschaften, vor allem der katholischen Kirche, möglichst zu entziehen.

Unabhängig davon, ob die eben zitierte radikale Kirchenkritik berechtigt ist oder nicht, kann die Religion in einer „aufgeklärten und demokratisch legitimierten Gesellschaft“ keineswegs auf die Ausübung von Kulthandlungen und das Verrichten von Gebeten reduziert werden, denn ein gläubiger Mensch – innerhalb oder außerhalb einer Religionsgemeinschaft – ist gleichzeitig ein Staatsbürger und Mitglied der zivilen bzw. ‚profanen‘ Gesellschaft. Für ihn kann sich daher die Religionsfreiheit nicht auf das beschränken, was in den Augen nicht religiöser Menschen als Befriedigung persönlicher Bedürfnisse oder als religiöse Folklore erscheinen mag.<sup>2</sup>

Wozu das Degradieren der Religion zur ‚Privatsache‘ führen kann, zeigt unter anderem auch die Geschichte Ostmittel – und Südosteuropas von 1945 bis 1989. Die

---

1 Vgl. *Der Standard*, 21/22. Februar 2009, 39.

2 Zur Problematik der radikalen Trennung von Staat bzw. politische Öffentlichkeit und Religion siehe Wolfgang Müller–Funk, Was heißt eigentlich Religionsfreiheit?, *Der Standard*, 27. Februar 2009, 30.

kommunistischen Regimes in diesem Teil Europas hatten die Religionsgemeinschaften im ‚günstigsten Fall‘ – wie es im katholischen Bereich heißt – in die Sakristei verdrängt und im schlimmsten in die ‚Katakomben‘ verbannt.

Die Wende 1989 bzw. 1991 hat die Religionsgemeinschaften Südosteuropas auf die Bühne der (politischen) Öffentlichkeit zurückgebracht. Sie wurden aufgewertet, aber nicht in spiritueller, sondern in institutioneller, politischer und vor allem nationaler Hinsicht. Das Religionsbekenntnis verkam in den postkommunistischen Gesellschaften Südosteuropas vielfach zu einem politischen und nationalen Bekenntnis und zu einer national-politischen Modeerscheinung. Durch den politischen Umschwung und die Etablierung des neuen ‚religiösen Zeitgeistes‘ gewannen die großen Religionsgemeinschaften plötzlich Millionen von neuen Bekennern, die jedoch nicht (unbedingt) an Gott, sondern an die Nation und den Nationalstaat glauben. Heute, zwei Jahrzehnte nach der Wende, erheben die Kirchen und Religionsgemeinschaften Südosteuropas häufig den Führungsanspruch in der Gesellschaft, nicht nur in religiöser und moralischer, sondern auch in national-politischer Hinsicht, und fühlen sich dazu berufen – als de facto nationale Institutionen –, die Interessen der (eigenen) Nation und des Staates zu vertreten und zu ‚verteidigen‘. Mit einem Wort, sie identifizieren sich weitgehend mit der jeweiligen Nation und dem ‚eigenen‘ Nationalstaat. Die Religion ist dabei vielfach zur religiösen Folklore degradiert worden – in diesem Fall ist die Beobachtung oder die Annahme der religionsneutralen und -kritischen Zeitgenossen durchaus richtig – und die Religionsgemeinschaften haben sich selbst freiwillig zu Dienerinnen der Nation und des Staates gemacht. Daher ist es kein Wunder, dass sie mitten in den Nationalitätenkämpfen stecken, oder gar an der ersten Frontlinie der Nation kämpfen und traditionelle nationale Auto- und Heterostereotype sowie national-religiöse historische Mythen pflegen. Die freiwillige enge Bindung der Religionsgemeinschaften an die jeweilige Nation und den ‚eigenen‘ Nationalstaat in Südosteuropa hat zwangsläufig zur Verschärfung der bereits bestehenden Antagonismen unter ihnen geführt. Die (pseudo)theologisch untermauerten ‚nationalen Wahrheiten‘ über die jüngste, aber auch über die ältere Vergangenheit, die nicht nur von der politischen Bühne, sondern auch von der Kanzel verkündet werden, prallen unversöhnlich aufeinander und behindern – direkt oder indirekt – eine von Vertretern der zivilen Gesellschaft angestrebte Versöhnung der Nationen und eine Aufarbeitung der jüngsten, konfliktreichen Geschichte.

Mit den eben erwähnten Sakralisierungsbestrebungen der Religionsgemeinschaften und deren Ergebnissen in den postkommunistischen Gesellschaften Südosteuropas befassen sich die in diesem Band enthaltenen Beiträge, die in Form von Referaten im Rahmen der vom 16. bis 18. September 2010 in Graz abgehaltenen, von der Stiftung PRO ORIENTE organisierten internationalen wissenschaftlichen Tagung „Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989“ präsentiert und diskutiert wurden.

Der Beitrag der Wiener Sozialethikerin und Theologin Ingeborg Gabriel „In der Welt, aber nicht von dieser Welt“ setzt sich am Beispiel der katholischen Kirche und deren Präsenz im öffentlichen Raum von ihren Anfängen bis heute mit den grundle-

genden Fragen der Sakralisierung der Gesellschaft und deren biblischen und theologischen Wurzeln auseinander. Sie verweist darauf, dass die Kirchen in Europa in Geschichte und Gegenwart nicht nur die Orte des Glaubens und der Glaubensweitergabe (gewesen) seien, sondern auch – als Teil des öffentlichen Raums – zur Kultur und Geschichte gehörten. Die sakrale Dimension des öffentlichen Raums, die die Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat widerspiegeln, bleibe immer präsent und „die Gretchenfrage“ (nach der Religion) sei auch in der heutigen Gesellschaft – „allen Säkularisierungstrends zum Trotz“ – unausweichlich.

Auf die Präsenz der Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit der postkommunistischen Länder des östlichen Europa und deren Verhältnis zu Staat und Nation eingehend, betont Gabriel unterschiedliche Entwicklungen in den einzelnen Ländern. Sie zitiert soziologische Statistiken, die besagen, dass unmittelbar nach der Wende die Religiosität überall zugenommen habe, worauf allerdings in vielen Ländern eine, bis heute andauernde (Re)säkularisierung der Gesellschaft folgte. Parallel zum Resäkularisierungsprozess in diesen Staaten sieht die Verfasserin deutliche Zeichen einer Aufwertung der Kirchen als moralische Autoritäten und ihrer verstärkten Präsenz in der Öffentlichkeit, womit die Reformstaaten nur dem in den säkularisierten westlichen Gesellschaften zu beobachtenden Trend folgten. Diese Entwicklung setzt Frau Gabriel in den Kontext des in den neutestamentlichen Texten und der frühen christlichen Theologie begründeten „paradoxalen Verhältnisses des Christentums zum öffentlichen Raum“ – zwischen (Re)–Sakralisierung und Säkularisierung – und dem „seit der Ankunft Christi eingestifteten Spannungsverhältnis zwischen geistlicher und politischer Macht“. Vor diesem Hintergrund sieht die Verfasserin die zeitgemäße Verkündigung des Glaubens in einer pluralistischen Gesellschaft als eine Herausforderung (auch) für die Kirchen in den postkommunistischen Staaten, denen es schwer fällt, die Tatsache zu akzeptieren, „dass auch andere auf dieser Agora aktiv sind“ und häufig bestrebt sind, die öffentliche Meinung zu kontrollieren und – wie in der vorkommunistischen Zeit – wieder eine staatspolitische bzw. nationale Rolle zu spielen. Die Versuche der katholischen und anderer Kirchen in den postkommunistischen Staaten heute, den öffentlichen Raum durch eine Rückkehr zum Staats- und Nationalkirchentum zu re-sakralisieren, seien zum Scheitern verurteilt.

Auch der Historiker Alois Mosser betrachtet in seinem Beitrag „Sakralisierung des öffentlichen Raums: Zur Frage einer sozial-ethischen Qualität historischer Räume und Zeiten“ die Problematik der Sakralisierung und/oder Säkularisierung der Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart vorwiegend aus kirchlicher und christlich-theologischer Perspektive. Der Verfasser spricht von der Sakralisierung der Gesellschaft als „einem Anliegen aller abrahamitischen Religionen“ – auch heute. Sakralisierung „in ihrer individuellen wie kollektiven Ausrichtung“ definiert Mosser als „die Gesamtheit der Maßnahmen eines an göttlichen Weisungen sich orientierenden Lebensvollzugs“ und stellt sie als eine Gegenbewegung zur Desakralisierung, mit ihrem betont „antitheistischen Charakter“, dar. Ähnlich wie Gabriel setzt sich auch Mosser mit dem historisch gewachsenen Spannungsverhältnis zwischen

Religion und Öffentlichkeit auseinander, wobei er sich stärker als die Verfasserin des ersten Beitrags auf die Entwicklung im südöstlichen Teil Europas nach der Wende 1989 konzentriert. Er spricht von einer neuen Qualität der gesellschaftlichen Kommunikation in den postkommunistischen Ländern, in die neben anderen diskriminierten Gruppen auch die Religionsgemeinschaften eingetreten seien. Für sie bedeutete die Wende, so Mosser, ein Heraustreten aus dem Ghetto und eine Rückkehr in die (neue) Öffentlichkeit. Im weiteren Verlauf seines Beitrags setzt sich der Verfasser mit dem neuen Rollenbild und dem damit zusammenhängenden neuen Sendungsbewusstsein der Religionsgemeinschaften im südöstlichen Europa auseinander. Dabei stellt er die Suche nach einer geeigneten Methode der religiösen Unterweisung in der „neuen Öffentlichkeit“ und „das Lebendighalten der christlichen Frohbotschaft“ als Hauptanliegen der christlichen Kirchen dar. Im Kontext der Erörterung der Frage einer „sozialethischen Qualität bestimmter historisch geprägter Räume und Epochen“ skizziert Mosser den Bedeutungswandel des Begriffes Öffentlichkeit von der Antike bis zur Gegenwart und betont dabei, dass im Christentum die Öffentlichkeit zum Ort und „zum Wirkungsraum christlichen Redens und Handelns“ geworden sei. „Der Glaube als Bekenntnis wie als Orientierungshilfe im täglichen Leben bedarf der Öffentlichkeit als Ort und Zeit der Bewährung“ – meint Mosser – und wendet sich damit gegen das laizistische Gesellschaftsmodell, in dem die Religion kein Öffentlichkeitsrecht hat. Auf die historische, religionsgeographische Karte Südosteuropas blickend, spricht Moser von einer Kontinuität religiöser bzw. konfessioneller Vielfalt und einer „unendlich variantenreiche[n] religiöse[n] Identität“ in „diesem Kulturraum“ als einer möglichen Inspiration für „eine neue Akzeptanz [der Religionsgemeinschaften] in der Gesellschaft“ heute. In diesem Sinne sieht er das Ergreifen von „Maßnahmen im Sinne der Sakralisierung“ südosteuropäischer Gesellschaften durch die Kirchen und die „Schaffung eines neuen Menschen“, nach der Überwindung des Erbes der „menschenverachtenden Ideologie des Kommunismus“ und der „Entnationalisierung“ der Kirchen, als erstrebenswert an. Die Sakralisierung der postkommunistischen Gesellschaften Südosteuropas würde, so Mosser, die Wende von 1989 vollenden und zu einer „Wendezeit“ machen.

Der ehemalige ORF-Journalist und Historiker Wolfgang Pav berichtet, größtenteils aus eigener Erfahrung, über die Präsenz und das Erscheinungsbild der katholischen Kirche in der österreichischen Öffentlichkeit sowie über das Verhältnis der Bischöfe und anderer Repräsentanten der Kirche zu den politischen Parteien und Massenmedien. Er zieht eine Parallele zur Entwicklung in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Südosteuropas nach 1989, indem er die Probleme der katholischen Amtskirche in der Zweiten Republik mit der eigenen Positionierung in der Medien- und Parteienlandschaft des Landes und den mit dem ‚Mariazeller Manifest‘ von 1952 eingeleiteten mühsamen Prozess der ‚Entpolitisierung‘ der Kirche schildert.

Klaus Buchenau stellt am Beispiel der orthodoxen Kirche in Serbien, Bulgarien und Rumänien drei verschiedene Modelle des Verhältnisses zwischen Nation und Religion in Südosteuropa vor. Trotz aller Unterschiede zwischen den einzelnen Kir-

chen, sieht er in allen drei Fällen „religiöse Monopolisten“ am Werk, die, nach der Marginalisierung im Kommunismus, nun bestrebt seien, unter dem Vorwand der moralischen Erneuerung und Sakralisierung der Gesellschaft, die alten Machpositionen aus der vorkommunistischen Zeit wieder zu erlangen. In der Regel geschieht das, so Buchenau, unter Berufung auf die Nation, die nach der Wende zum neuen „Identitätsanker“ der postkommunistischen Gesellschaften in Südosteuropa geworden sei, obwohl die bulgarische Orthodoxie im nationalen Diskurs bei weitem nicht eine so bedeutende Rolle spiele wie die serbische und rumänische. In seinem Beitrag unterscheidet Buchenau zwischen dem religionssoziologischen und politischen Profil der „drei National-Orthodoxien“ und stellt dabei eine „bedeutende Asymmetrie“ fest. Während sich die orthodoxe Bevölkerung Serbiens und Bulgariens in der Glaubenspraxis ähnele, seien politisch die Unterschiede zwischen den beiden Kirchen bedeutend. Auf der anderen Seite sei „in manchen Punkten eine gewisse Affinität zwischen Serbien und Rumänien erkennbar“.

Hans-Christian Maner analysiert die Rolle der Orthodoxie in der rumänischen Gesellschaft während und nach der Revolution 1989 und konzentriert sich dabei auf die Präsenz der Rumänisch-Orthodoxen Kirche und der religiösen Symbolik in der massenmedialen Öffentlichkeit des Landes. Er schildert den Prozess der vordergründigen Sakralisierung der rumänischen Öffentlichkeit seit Beginn der „christlich motivierten Revolution“, die zum Sturz des kommunistischen Ceaușescu-Regimes geführt und der Religion zum Durchbruch verholfen hat. Von der Feststellung ausgehend, dass in Rumänien die Kirchen „seit jeher die Öffentlichkeit mitgestaltet, mitdefiniert und mitkonstruiert“ haben, geht Maner in seinem Beitrag der Frage nach, ob in diesem Land nach der Wende von einer Wiederentdeckung der christlichen Tradition und der Wiederkehr der Religion gesprochen werden kann. Dafür spricht die regelrechte „Explosion der Religiosität“ bzw. die „Konjunktur des Religiösen“ in Rumänien, die sich vor allem in zahlreichen Kirchenbauten, aber auch im Bekenntnis der großen Mehrheit der rumänischen Bevölkerung zu ‚ihrer Kirche‘ manifestiert, dessen Gründe allerdings, wie Maner schreibt, auch in einer Identitätskrise, dem Vertrauensverlust gegenüber dem Staat und den sozialen und wirtschaftlichen Problemen der Bevölkerung gesucht werden könnten. Die „Rückkehr der Religion“ und die „Wiederentdeckung der christlichen Tradition“ entpuppten sich vielfach als politische Modeerscheinungen und als Tribut an den neuen ‚christlich-nationalen‘ Zeitgeist. Der Verfasser registriert im Transformationsprozess der rumänischen Gesellschaft nach 1989 parallel zur Sakralisierungsoffensive der ROK den Prozess einer „doppelten Säkularisierung“ derselben – als Folge der vierzigjährigen atheistischen Propaganda des kommunistischen Regimes und der „verstärkt aus der westlichen Welt einstürzenden vielfachen Verweltlichungs- und Entkirchlichungstendenzen“. Die Nähe der orthodoxen Kirche zum Staat, deren Verflechtung mit politischen Parteien und der Rückgriff auf die Ideen und Modelle des Verhältnisses zwischen Kirche, Staat und Nation aus dem 19. Jahrhundert oder aus der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen begünstigen allerdings diesen Säkularisierungsprozess.

Vor dem Hintergrund einer auch nach der Wende säkular gebliebenen bulgarischen Gesellschaft analysiert Stefan Rohdewald das Verhältnis der Orthodoxen Kirche zum Staat, zur Politik, zur islamischen Glaubensgemeinschaft sowie deren Beteiligung an öffentlichen politischen Diskursen, deren Bestrebungen, den öffentlichen Raum zu christianisieren, die Nation zu re-sakralisieren und für sich eine Vorrangstellung in der bulgarischen Gesellschaft zu erkämpfen. Der Verfasser kommt zum Schluss, dass die Orthodoxie in Bulgarien eine passive, aber doch entscheidende Rolle „in weiterhin überwiegend weltlichen, nationalen bulgarischen Identitätsentwürfen“ spielt. In diesem Zusammenhang spricht Rohdewald von „verschiedenen Europa Entwürfen“ und „multiplen Europäizitäten“ – auch innerhalb der gespaltenen orthodoxen Kirche und der islamischen Glaubensgemeinschaft.

Stefan Kube widmet sich der Orthodoxie in Montenegro und schildert den Kampf der beiden orthodoxen Kirchenorganisationen – der zur SOK gehörenden und die überwiegende Mehrheit der Gläubigen repräsentierende Metropole von Montenegro und den Küstenländern, und der 1993 neu bzw. wieder gegründeten, ‚illegalen‘ autokephalen Montenegrinisch-Orthodoxen Kirche – um den öffentlichen Raum des kleinen aus der jugoslawischen Föderation hervor gegangenen Balkanstaates. In seinem Beitrag erklärt Kube die Entstehung der beiden orthodoxen Kirchenorganisationen vor dem Hintergrund des „komplexen montenegrinischen Staats- und Nationsbildungsprozesses“ – in Abgrenzung von der oder durch Einbettung in die serbische Nation. In beiden Fällen liegt jedoch, wie der Verfasser zeigt, eine enge, historisch gewachsene Bindung der Kirche an die Nation vor, unabhängig davon wie sie definiert wird, und eine unvermeidliche Verflechtung mit der Parteipolitik. Der ‚serbischen Kirche‘ gelang es, den montenegrinischen öffentlichen Raum zu besetzen, und die ‚Autokephalisten‘ zu marginalisieren – bis zur amtlichen Registrierung der Montenegrinisch-Orthodoxen Kirche im Jahr 2000, nach der sie in den Medien des Landes viel Raum und Aufmerksamkeit bekam und von montenegrinisch-nationalen Politikern und Parteien zunehmend unterstützt wurde. Paradoxer Weise rückten die öffentlichen Auseinandersetzungen mit der mächtigen ‚serbischen‘ Rivalin die Montenegrinisch-Orthodoxe Kirche von der Margine in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. In dem politisch und national motivierten Kampf der beiden ungleichen Gegnerinnen um den öffentlichen Raum blieben allerdings Religion und Spiritualität und damit auch die angestrebte Re-Sakralisierung der Gesellschaft auf der Strecke.

Von einem politisch und national motivierten Kampf zweier orthodoxer Kirchen handelt auch der Beitrag von Borče Ilievski. Er erzählt die Geschichte der Makedonisch-Orthodoxen Kirche, die durch eine Spaltung von der Serbisch-Orthodoxen Kirche entstanden ist. Im Gegensatz zu den VerfasserInnen der meisten anderen Beiträge beschränkt sich Ilievski auf die Zeit vor der Wende und geht daher auf das Thema der Sakralisierung oder Säkularisierung des öffentlichen Raums gar nicht ein. Der Beitrag zeigt allerdings, wie die im kommunistischen Jugoslawien aus der politischen Öffentlichkeit verbannten Kirchen zum Gegenstand national-politischer

Auseinandersetzungen und zum Instrument der Nationalitätenpolitik der KPJ gemacht wurden.

Mit dem Verhältnis der katholischen Kirche in Kroatien zu Nation und Staat und mit deren Versuchen, nach der Auflösung Jugoslawiens in der politischen Öffentlichkeit des Landes Fuß zu fassen, beschäftigt sich Alojz Ivanišević. Er zeigt die Kontinuität der Bindung der katholischen Ortskirche an die kroatische Nation vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart auf und konzentriert sich dabei besonders auf das historische gewachsene nationale Sendungsbewusstsein dieser Kirche, die im neuen kroatischen Staat nach 1991 seinen Höhepunkt erreicht hat und mit dem religiös-kirchlichen Sendungsbewusstsein eine Symbiose eingegangen ist. Das Ergebnis der Amalgamierung des Nationalen mit dem Religiösen ist eine ‚neue‘ National- und Staatskirche, die den Anspruch erhebt, das gesamte kroatische Volk zu vertreten und ‚seine‘ (einzige) Kirche zu sein. Daher bedeutet die von ihr angestrebte Re-sakralisierung des öffentlichen Raums und der gesamten Gesellschaft zwangsläufig auch deren Nationalisierung und Homogenisierung im ethnischen Sinne. Zu diesem Zweck haben sich die Kirchenführung und die Mehrheit des Klerus mit den radikal nationalistischen und reaktionären politischen Kräften verbündet, die auch heute noch, zwanzig Jahre nach dem Zerfall Jugoslawiens, das Phantombild des ‚gottlosen Jugo- und Serbokommunismus‘ jagen und vor dem Untergang des kroatischen Staates warnen.

Mit der Religion im öffentlichen Raum des jüngsten, aus der jugoslawischen Föderation hervorgegangenen Staates Kosova/Kosovo befasst sich Marta Kolczyńska. Sie gibt zuerst einen kurzen Überblick über die Rolle der Religion in den konfliktreichen serbisch-albanischen Beziehungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart und untersucht anschließend die Bedeutung der Religion für die albanische Bevölkerung nach dem Zerfall Jugoslawiens und vor allem nach der Ausrufung der Unabhängigkeit Kosovos und dessen internationaler Anerkennung. Der Theorie des „überwiegend säkularen Charakters der albanischen nationalen Identität“ und der Definition des kosovarischen Staates als säkular und „religiös neutral“ in der Verfassung von 2008 stellt die Verfasserin die dominante Stellung des Islam im öffentlichen Raum und die starke Präsenz der Religion im Leben der meisten AlbanerInnen gegenüber. Auf das Thema der Instrumentalisierung der Religion für politische und nationale Zwecke eingehend, betont Kolczyńska, dass die Orthodoxie in Kosova meistens mit der „serbischen Unterdrückungspolitik“ assoziiert werde und daher „unpopulär“ sei, während die katholische Kirche, die nur 4% der Bevölkerung des Landes repräsentiert, bisweilen als Symbol der Europäisierung bzw. ‚Verwestlichung‘ Kosovos gelte und als solche von der offiziellen Politik protegert, von der islamischen Glaubensgemeinschaft jedoch mit Argwohn betrachtet und als Konkurrenz im Kampf um die Beherrschung des öffentlichen Raums angesehen werde.

Der letzte, von Vasilios Makrides verfasste wissenschaftliche Beitrag befasst sich mit den Auswirkungen der politischen Wende von 1989 auf die Griechisch-Orthodoxe Kirche, auf deren Verhältnis zur Kultur und Politik sowie deren Präsenz in der politischen Öffentlichkeit des Landes und der gesamten Region Südosteuropa. Aus

ihrer Erfahrung im Kampf gegen die Kommunistische Partei und die „linke Option“ im eigenen Lande, vor allem während des griechischen Bürgerkriegs (1946–1949) und der Diktatur der Obristen (1967–1974), heraus sah die Griechisch–Orthodoxe Kirche nach dem Fall des Kommunismus in den orthodoxen Reformländern Südosteuropas die Gelegenheit, sich als Helferin bei der Überwindung des kommunistischen Erbes und der Re–Sakralisierung der Gesellschaft in diesen Ländern zu profilieren. Ein besonders starkes Engagement zeigte sie im Jugoslawienkrieg, in dem sie sich ganz klar auf die Seite der orthodoxen ‚serbischen Brüder‘ bzw. der serbischen ‚Schwesterkirche‘ schlug, mit der sie nicht nur die antikommunistische und antilibérale Gesinnung, sondern auch der Antiokkzidentalismus und Antikatholizismus verbindet. Im eigenen Land trat sie immer wieder, wie Makrides schreibt, den „gemäßigten Säkularisierungsparadigmen“ entgegen und ließ sich nie aus der politischen Öffentlichkeit verdrängen. In Griechenland nach 1989 könne zwar „von einer vollständigen Trennung zwischen Kirche und Staat und daher von einem säkularen Staat noch nicht die Rede sein“, meint Makrides, die Orthodoxie spiele aber heute keine Schlüsselrolle in der griechischen Politik.

Der Sammelband enthält auch zwei kurze Beiträge, die bei einer im Rahmen der Tagung statt gefundenen Podiumsdiskussion von einem Vertreter der Islamischen Glaubensgemeinschaft (Dževad Hodžić) und einem Repräsentanten der Katholischen Kirche (Mato Zovkić) in Bosnien und der Herzegowina als einleitende Stellungnahmen verlesen wurden. Vor allem die Stellungnahme des katholischen Vertreters zeugt von einem überaus schwierigen Verhältnis der bosnischen Religionsgemeinschaften zueinander – ein Vertreter der Serbisch-Orthodoxen Kirche hat an der Diskussion nicht teilgenommen – und von einem Konkurrenzkampf derselben um die Präsenz im öffentlichen Raum des Landes.

# „In der Welt, aber nicht von der Welt“. Die katholische Kirche im öffentlichen Raum

*Ingeborg Gabriel*

Es gibt eine Anekdote von einem spanischen Agnostiker, der von den Mitgliedern einer Sekte bedrängt wird, sich doch zu ihrem Glauben zu bekehren. Als ihm die Missionierungsversuche zu viel werden, wimmelt er sie mit den Worten ab: Da ich nun einmal nicht an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaube, werde ich mich nicht ihrem Verein anschließen.

Diese Geschichte zeigt die Komplexität des historisch gewachsenen Verhältnisses von christlichem, kirchlich verfasstem Glauben und atheistischem/agnostischem Unglauben in Europa. Die Kirchen sind Orte des Glaubens und der Glaubensweitergabe, sie gehören aber ebenso zur Kultur und Geschichte, kurz: sie sind Teil des öffentlichen Raums. Sein durch sakrale Gebäude unterschiedlichster Epochen geprägtes architektonisches Erscheinungsbild ist sichtbarer Ausdruck dieser Tatsache. Denkt man sich alle christlich inspirierte Kunst und Architektur weg, dann bleibt bestenfalls ein Torso vom öffentlichen Raum der europäischen Städte und Gemeinden übrig. Auch dort wo die öffentliche Rolle der Kirchen in Frage gestellt wird und wurde, bleibt diese sakrale Dimension des Raums, die die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in Europa widerspiegelt, präsent. Der Frage Gretchens an Faust „Wie aber hältst Du’s mit der Religion?“ lässt sich in Europa allen Säkularisierungstrends zum Trotz kaum ausweichen.

Was das effektive Niveau der Gläubigkeit angeht, so zeigen die statistischen Daten für Europa unterschiedliche Trends: Während in jenen Ländern, die nicht kommunistisch waren, eine kontinuierliche Abnahme religiöser Praxis (von zwar unterschiedlichen, aber doch hohen Ausgangsniveaus) zu beobachten ist, stellt sich die Lage in den postkommunistischen Ländern recht unterschiedlich dar. Zwar stieg nach der Wende die Religiosität überall an (wiederum von recht unterschiedlichen Ausgangsniveaus); dieser Trend kehrte sich in der Folge allerdings in vielen Ländern um.<sup>1</sup> Diese Statistiken geben jedoch wenig Aufschluss über die öffentliche

---

1 Anders ist die Lage nur in Russland, Albanien, Lettland (mit hohen Zuwachsraten), in Estland, Bulgarien und Rumänien, so Detlef Pollack, Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen, in: Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn (Hg.), Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, Paderborn 2008, 9-36, 19. Pollack stützt damit die inzwischen umstrittene Modernisierungsthese, da die Zunahme des Glaubens an Gott in den am wenigsten entwickelten Ländern Europas stattfindet, in denen Säkularisierungsschübe demnach noch zu erwarten wären. Ob dies tatsächlich so ist, bleibe dahin gestellt.

Rolle der Kirchen sowie die Erwartungen, was diese Rolle betrifft, aus der Sicht der katholischen Gläubigen sowie der Nicht-Glaubenden.<sup>2</sup>

Ebenso unbeantwortet bleibt die Frage, wie die Kirchen in den einzelnen Ländern nach einer Phase der forcierten Säkularisierung unter dem Kommunismus nach 1989 ihre neu oder wieder gewonnene Freiheit nützen. Hier gibt es – wie auch bei unserer Tagung deutlich wurde – unterschiedliche Strategien. Zum einen eine Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums, die mit einer Re-Nationalisierung einhergeht; zum anderen jene, die einen offenen Zugang zur pluralistischen, liberalen Demokratie sucht.

Nun ist die Frage nach der Art der öffentlichen Präsenz der Kirchen keineswegs nur von ihrer eigenen Entscheidung abhängig. Sie finden vielmehr in einem gesellschaftlichen und politischen Umfeld statt, das den Kirchen starke mehr oder weniger ideologisch getönte Vorgaben macht. Die großen Denksysteme der Moderne bestimmen ihr Verhältnis zur Religion (und d.h. konkret zu den Kirchen) freilich in unterschiedlicher Weise. Während der Liberalismus in seinen vielen Varianten die öffentliche Präsenz der Kirchen und ihr soziales Engagement aufgrund des Rechts auf Religions- und Kultfreiheit grundsätzlich gestattet, ja fördert (wiewohl sich diese Position erst längerfristig und nach beachtlichen Kämpfen durchsetzte), vertrat und vertritt der Marxismus/Kommunismus eine dezidiert religionsfeindliche Position.

Das mir vorgegebene Thema ist grundsätzlich theologischer Natur. Ich möchte es aus drei Blickwinkeln betrachten: Zum einen soll die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Politischen von den biblisch-theologischen Vorgaben her gestellt werden. In einem zweiten Schritt werde ich das Ringen der katholischen Kirche mit den gedanklichen respektive ideologischen Vorgaben der Moderne für den öffentlichen Raum skizzieren. Am Schluss meines Beitrags stehen einige Überlegungen zur Rolle der Kirche – respektive der Kirchen – im öffentlichen Raum in Europa, vor allem in den postkommunistischen Ländern.

## **Zwischen (Re-)Sakralisierung und Säkularisierung: Das paradoxe Verhältnis des Christentums zum öffentlichen Raum**

Das Verhältnis von christlichem Glauben und politisch-öffentlicher Sphäre, wie es sich in den neutestamentlichen Texten darstellt, ist paradoxal. Der Glaube an das Kommen des messianischen Reiches Gottes als „Horizont der Botschaft Jesu“<sup>3</sup> besagt, dass mit der Inkarnation die *basileia tou theou* bereits angebrochen ist, sich die

---

2 Die Daten für Westeuropa zeigen, dass diese Erwartungen, was die Rolle der Kirche als moralische Autorität betrifft, trotz abnehmender allgemeiner Kirchlichkeit eher zunehmen. „Gegenwärtig genießen die Kirchen auch bei ‚kirchenfernen‘ und säkularen Bürgern, vor allem aber bei den politisch-gesellschaftlichen Eliten ein hohes Ansehen.“ Christel Gärnter, Religionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit: Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn (Hg.), Religion heute, wie Anm. 1, 93-108, 98.

3 Vgl. Hans Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 1978.

Weltgeschichte jedoch zugleich auf sie zubewegt. Dieses (höchst denkwürdige) Konzept von Geschichte führt zu einer bleibenden Spannung zwischen der Gegenwart und der Zukunft, zwischen dem Schon und dem Noch-Nicht, als einer Grundgegebenheit christlicher Theologie und damit auch der individuellen christlichen Existenz.

Das Ziel der Geschichte bildet aus christlicher Sicht die vollendete Gerechtigkeit im Reich Gottes. Dieses wird durch die christliche Gemeinde repräsentiert, die zugleich sein Kommen vorbereiten soll. Dies verweist auf ein zweites der Weltgeschichte seit der Ankunft Christi eingestiftetes Spannungsverhältnis: jenes zwischen geistlicher und politischer Macht, wobei Letztere erst durch ihr Gegenüber, die Kirche als Repräsentantin des Geistlichen, überhaupt zur weltlichen Macht wird. Durch die Reich-Gottes-Botschaft und ihre Institutionalisierung in der *ekklesia* wird die politische Sphäre grundsätzlich depotenziert, d.h. ihrer absoluten Würde als letzte Instanz von Macht, Autorität und Sinnggebung entkleidet. Sie stellt so nicht mehr das oberste Ziel menschlichen Handelns dar, sondern wird sekundär. Das ermöglicht zugleich ihre Funktionalisierung. Das zeigt sich paradigmatisch an einem Vergleich zwischen Aristoteles, für den die *polis* das eigentliche Ziel menschlichen Handelns darstellt, und Thomas von Aquin, für den dies die *visio beatifica Dei* des Einzelnen ist.

Es verwundert nicht, dass diese neue Sicht des Politischen der Grund vielfältiger Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen Religion und Politik war und ist. Ebenso war und ist die Entsakralisierung des Politischen aber der Grund individueller Freiheit, die letztlich politisch-rechtlich in den Menschenrechten (in säkularer Gestalt aber mit christlichen Wurzeln) realisiert wurde. Jedenfalls gehört die spannungsreiche Beziehung von Kirche als geistlicher und dem Staat als weltlicher Macht zu den wirkmächtigsten Neuerungen, die das Christentum gebracht hat.

Der wohl bedeutsamste biblische Text, der dies thematisiert und zugleich bereits differenziert reflektiert, findet sich im ersten Teil der Passionsgeschichte des Johannesevangeliums. Hier begegnet Jesus als Verkörperung des Gottesreiches Pontius Pilatus als dem Repräsentanten des römischen Reiches. Die in sieben Szenen gegliederte Perikope vermittelt in genialer Weise das komplexe Zueinander von politischer und geistiger Macht. Dass es sich um zwei Mächte handelt, verdeutlichen bereits die Leitbegriffe des Textes, die allesamt der politischen Sphäre entstammen. Die ganze Dramatik der Szene baut sich dabei um die Frage herum auf, wer nun der eigentliche König ist. Da in diesem biblischen Text paradigmatisch zum Ausdruck kommt, was es bedeutet, „In-der-Welt-“ und nicht „Von-der-Welt“ zu sein, dazu einige weitere Überlegungen.

Wiewohl das Königtum Jesu „nicht von dieser Welt“ ist (Joh 18, 36), ist die Autorität Jesu offenbar nicht eine vage spirituelle. Er ist – modisch zugespitzt – kein Guru, sondern er beansprucht explizit, ein König zu sein. Er verabschiedet sich demnach nicht – und darauf kommt es in unserem Zusammenhang an – von der Welt als Ort des Politischen und der Macht. Er relativiert sie jedoch durch seinen Anspruch, die Macht der Wahrheit zu verkörpern, die die politische Macht direkt

und unmissverständlich in ihre Schranken weist. Die Macht der Wahrheit ist vor allem durch ihre Gewaltlosigkeit, man könnte sagen, ihre dialogische Qualität charakterisiert. So heißt es im Text: „Wäre mein Königtum von dieser Welt, so würden meine Leute kämpfen“ (Joh 18, 36). Das Königtum Jesu bezeugt so einen gewaltfreien Machtanspruch, der sich von Gott herleitet und der für die Wahrheit, d.h. die Offenbarung Gottes, Zeugnis abzulegen soll. Er unterscheidet sich eben darin von jenem des römischen Reiches, repräsentiert durch Pontius Pilatus, sowie jenem der nationalmessianisch denkenden jüdischen Autoritäten, von deren Vorstellungen sich Jesus zu Anfang des Gesprächs ebenso distanziert. Letztere sind gleichsam der dritte Akteur in diesem Drama. Sie verlangen nicht zuletzt aufgrund enttäuschter Hoffnungen auf einen Messias, der das Reich Israel wieder herstellt, das Todesurteil für Jesus (Joh 18, 28-19). Am Ende des Texts findet sich diese politische Messiasvorstellung in der Kreuzesinschrift wieder, die Pilatus anfertigen lässt: Jesus von Nazareth, König der Juden – und gegen den Widerstand der jüdischen Autoritäten dort belässt, nicht zuletzt weil sie auch seine eigenen politischen Vorstellungen widerspiegelt.

Die Exaktheit der johanneischen Formulierung: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt (*ek tou kosmou toutou*)“, d.h. ich habe es nicht aus der Welt empfangen, wird durch einen Vergleich mit späteren gnostischen Lesarten verdeutlicht, die eine kleine, doch bedeutsame Textänderung vornehmen: Sie formulieren nun „mein Reich ist nicht in dieser Welt (*en tou kosmou toutou*)“<sup>4</sup>, d.h. sie trennen strikt zwischen irdischer und geistiger Sphäre. Damit wird freilich der politische Anspruch Jesu relativiert, sein Zeugnis in eine „andere Welt“ transferiert – und auf diese Weise seine politische Anstößigkeit gemildert.

Pontius Pilatus als Vertreter des römischen Reiches und Rechts lehnt die Macht der Wahrheit, die Jesus zu repräsentieren beansprucht, mit der skeptischen Frage ab: „Was ist Wahrheit?“<sup>5</sup> – und stimmt seiner Hinrichtung aus politisch-pragmatischem Kalkül nach einigem Zögern zu.

Die Leitbegriffe des Texts: König/Königtum, Macht und Wahrheit sowie die vielfältigen Querbezüge zwischen ihnen weisen bereits auf die Fülle von möglichen Missverständnissen und Konflikten voraus, die sich in der Geschichte zwischen der „Macht der Wahrheit“ und der „Macht des Schwertes“ zutragen und weiterhin zutragen.

---

4 Ignace de la Potterie SJ, Die Passion nach Johannes. Der Text und sein Geist, Einsiedeln 1987, 71; vgl. auch den Standardkommentar von Raymond E. Brown, The Gospel according to John XIII-XXI. A New Translation with Introduction and Commentary, vol 2, New York 1970; Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, Band 2, Kapitel 11-21, Stuttgart 2001 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/2).

5 Nicht umsonst hat Hans Kelsen diese Perikope aus dem Johannesevangelium an den Anfang seiner Schrift „Was ist Gerechtigkeit?“ gestellt und damit die Skepsis des Rechtspositivismus gegenüber jedem dem Recht vorausliegenden Wahrheitsanspruch zum Ausdruck gebracht, Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit?, 2. Aufl., Wien 1975.

Was bedeuten nun diese biblisch-theologischen für das kirchliche Selbstverständnis somit normativen Grundeinsichten für das Verhältnis von Sakralisierung und Säkularisierung des öffentlichen Raums?

Sie zeigen *zum Ersten*, dass das Christentum eine innerirdisch unaufhebbare Spannung in die Zeit gebracht hat: Das Reich Gottes kommt, aber es ist noch nicht da. Dieser Gedanke verweist die Geschichte grundsätzlich über sich hinaus. Das Politische mit seinem Anspruch auf innerirdische Gerechtigkeit steht so nicht mehr in sich selbst, sondern ist auf die erwartete eschatologische Vollendung am Ende der Zeit hingebunden, wenn alle Macht bei Gott sein wird (1 Kor 15, 24-26).<sup>6</sup> Die Geschichte wird damit in eine permanente Dynamik gestoßen. Hannah Arendt hat in ihrem Buch *Vita activa* dem Christentum die politische Dimension rundweg abgesprochen, da es – im Gegensatz zur klassischen griechischen Philosophie – sich nur für das Individuelle, Private und Familiäre, nicht aber für das Politische interessiere.<sup>7</sup> Hier handelt es sich um ein fundamentales Missverständnis, das jedoch für die Moderne aufschlussreich ist. Die geschichtstheologische Botschaft des Christentums wurde schlichtweg nicht mehr gesehen, was freilich auch die Folge eines christlich propagierten rein individualistischen Heilsdenkens war.

*Zum Zweiten* folgt, dass die politische Macht sich nicht selbst verdankt. Sie hat ihren Grund nicht in sich selbst.<sup>8</sup> Eine Grundaussage der johanneischen Perikope ist demnach: „Du hättest keine Macht, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19, 11). Sie entspricht dem vielfach missverständlich interpretierten Text von Röm 13, 1 („...denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt“). Hier wie dort geht es nicht darum, eine konkret bestehende Herrschaft oder Herrschaftsform, sondern die politische Macht als solche als von Gott gegeben zu sehen. Es handelt sich demnach nicht um die Rechtfertigung jedweder (auch ungerechter) Herrschaft aus einer grundsätzlichen Untertanenmentalität heraus, sondern um eine grundsätzliche Depotenzenierung des Politischen, die durch die Präsenz der Kirche als Institution auf Dauer gestellt wird. Ihre Existenz rekonfiguriert somit die politische Sphäre, indem sie ihren Anspruch vor den „Richterstuhl Gottes“ stellt, und damit kritisierbar macht. Wenn – sowohl individuell als auch ekklesial – gilt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29), dann ist der Geschichte ein kritisches Potential eingestiftet. Die Aufklärung behält diese kritische Ausrichtung bei, allerdings tritt nun an die Stelle Gottes der „Richterstuhl der (praktischen) Vernunft“ (Immanuel Kant). Die Formulierung lautet nun gleichsam analog: „Man muss der (praktischen) Vernunft mehr gehorchen als den politischen Autoritäten“. Dieses Recht auf Kritik politischer Autoritäten führt zur Konstituierung jener modernen Öff-

---

6 „Danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt. Denn er muss herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod (V. 24-26).

7 Hannah Arendt, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, München 1985, 53, die vom christlichen Modell eines „nicht- und sogar antipolitischen Zusammenlebens“ spricht.

8 Claude Lefort, *Fortdauer des Politischen*, Wien 1999, 50ff, hat vom „leeren Ort der Macht“ gesprochen.

fentlichkeit<sup>9</sup>, die nun ihrerseits auch die Kirchen und ihre moralischen sowie Glaubensansprüche kritisch hinterfragt.

*Zum Dritten:* Die historischen Realisationsformen des Spannungsverhältnisses von Kirche und Welt (Politik) stehen zwischen zwei Polen: jenem einer grundsätzlichen Trennung (also einer Spiritualisierung unter Negierung des Weltbezugs) und jenem einer Identifikation (also einer Politisierung unter Absolutsetzung des Weltbezugs). Die erste könnte man als gnostische Fehlform bezeichnen: Die Kirche und ihre Gläubigen verstehen sich nicht mehr als „in der Welt“ lebend, sondern als Repräsentanten einer rein geistigen, modern gesprochen spirituellen Realität. Am anderen Ende des Spektrums steht die integralistische Fehlform, in der sich die Kirche so eng mit der politischen Ordnung verbindet, dass sie ihr kritisches Potential preisgibt. Beide Fehlformen sind Idealtypen, die in reiner Form nicht vorkommen. Sie zeigen jedoch den normativen biblischen Vorgaben widersprechende Arten des Umgangs mit dem Politischen auf. Sowohl ein gnostischer Rückzug als Verabschiedung von der Verantwortung für die Welt, wie auch eine grundsätzliche machtpolitische Affirmation der konkreten Herrschaft widersprechen dem Sendungsauftrag der Kirchen.<sup>10</sup> Kirche und Politik sollen sowohl unvermischt wie ungetrennt sein – wie sich in Analogie zum chalzedonensischen Dogma der zwei Naturen in Christus formulieren ließe.

Zwischen einer gnostischen Weltlosigkeit und einer machtpolitischen Weltanpassung gibt es – wie die Geschichte des Christentums zeigt – eine breite Palette von historisch bedingten Konstellationen und Formen des Staat-Kirche-Verhältnisses. Die normative Konstante bleibt, dass die Kirche – wie Jesus selbst – *opportune vel inopportune* die politische Macht durch den Wahrheitsanspruch ihrer Botschaft, der ja immer und wesentlich auch ein ethischer ist, herausfordern muss.

## **Zwischen Säkularisierung und Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in der Moderne**

Die frühchristlichen Gemeinden der ersten drei Jahrhunderte waren substaatliche Gruppen ohne rechtlichen Status, der ihnen bekanntlich erst mit dem Mailänder Edikt von 313 n. Chr. zuerkannt wurde. In der Spannung zwischen Reich-Gottes-Erwartung und aktivem Weltbezug praktizierten sie ihren Glauben vor allem bin-

---

9 Dass diese Konfiguration bereits Vorläufer in der alttestamentlichen Prophetie hat, zeigt der jüdisch-amerikanische Sozialphilosoph Michael Walzer, *Kritik und Gemeinssinn*, Frankfurt 1993, Kapitel 3: *Der Prophet als Gesellschaftskritiker*, 81- 108.

10 Die „Macht des Schwertes“, also die Gewalt, ist das Spezifikum des Staates, der daher von den Kirchenvätern als Folge der Sünde verstanden wurde. Die starke Identifikation der Kirche mit dem Staat nach 382 n. Ch. führte zu geistigen Protestbewegungen, wie dem Asketentum und später zu Mönchs- und Nonnenklöstern, die die Weltabgewandtheit betonten und damit das Nicht-von-der-Welt-Sein des christlichen Glaubens, wobei manichäische Tendenzen nicht fehlten, die den dem Christentum eingestifteten Weltbezug durch eine radikale Weltstanz aufhoben – also in die andere Seite abdrifteten.