

Dieser Sammelband ist dem religiösen Konfliktpotential in ausgewählten Ländern Ost- und Südosteuropas (Russland, Rumänien, Jugoslawien/Serbien, Bulgarien und Griechenland) gewidmet. Es handelt sich um eine Region mit überwiegend orthodoxer Bevölkerung, die aufgrund verschiedener Konfliktsituationen in den letzten Jahren in den Mittelpunkt der internationalen Aufmerksamkeit gerückt ist. Das Augenmerk liegt besonders auf gegenwärtigen Konflikten, die vor dem Hintergrund der für sie relevanten Geschichte beleuchtet und gedeutet werden. Das Ziel dabei ist, einerseits diese Konfliktsituationen vergleichend darzustellen und ihre komplexen Dimensionen zu analysieren und andererseits nach ihrer Bedeutung für die gesamte Region, in der das Orthodoxe Christentum eine Vormachtstellung genießt, zu fragen. Die Aufsätze sollen nicht nur zum Verständnis dieser Konflikte beitragen, sondern auch weitere Diskussionen anregen und Grundsteine für komparatistische Perspektiven mit Blick auf eine „transnationale Orthodoxie“ und ihre kulturelle Eigenart legen.

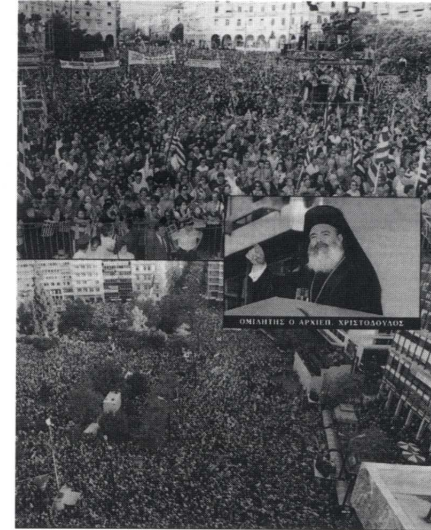
Vasilios N. Makrides ist seit 1999 Professor für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt.

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

LANG V. N. Makrides (Hrsg.) · Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa

1

ERFURTER STUDIEN  
ZUR KULTURGESCHICHTE  
DES ORTHODOXEN CHRISTENTUMS



Vasilios N. Makrides (Hrsg.)

# Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa

Vergleichende Perspektiven



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

ERFURTER STUDIEN  
ZUR KULTURGESCHICHTE  
DES ORTHODOXEN CHRISTENTUMS

Herausgegeben von Vasilios N. Makrides

Band 1

Vasilios N. Makrides (Hrsg.)

Religion, Staat und  
Konfliktkonstellationen  
im orthodoxen Ost-  
und Südosteuropa

Vergleichende Perspektiven



PETER LANG

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



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Umschlagabbildung:  
Bilder aus den beiden Massenprotestkundgebungen in  
Thessaloniki am 14. Juni 2000 (oben)  
und in Athen am 21. Juni 2000 (unten),  
die die Griechische Orthodoxe Kirche  
gegen den Beschluss der Regierung,  
die Angaben zur Religionszugehörigkeit aus den  
Personalausweisen zu streichen, organisierte.  
In der Mitte steht der Hauptredner,  
Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Christodoulos.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISSN 1612-152X  
ISBN 3-631-51321-6  
© Peter Lang GmbH  
Europäischer Verlag der Wissenschaften  
Frankfurt am Main 2005  
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.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

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

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
Alter Konflikt neu entfacht. Zum Spannungsfeld: Römisch-Katholische Kirche in Russland <i>Silke Graupner</i> .....	13
„Alle Vertreter der Kirche Christi fordern Menschenblut“: Vorrevolutionäre russische Stimmen wider den Heiligen Krieg <i>Wassilios Klein</i> .....	39
Kirchen im Streit und der Staat: Orthodoxe und Unierte in Rumänien <i>István Keul</i> .....	53
Kleines Serbien, große Welt: Serbiens Orthodoxie über Globalisierung und europäische Integration <i>Klaus Buchenau</i> .....	85
Ein „postbyzantinisches“ Schisma – Bulgarien 1992 Oder: Wie viel hat Politik mit Religion zu tun? <i>Ludmil Duridanov</i> .....	115
Between Normality and Tension: Assessing Church-State Relations in Greece in the Light of the Identity (Cards) Crisis <i>Vasilios N. Makrides</i> .....	137
Zu den Autoren .....	179

# Ein „postbyzantinisches“ Schisma – Bulgarien 1992

Oder: Wie viel hat Politik mit Religion zu tun?

Ludmil Duridanov

## I

Das kirchliche Schisma in Bulgarien – das wir als „postbyzantinisch“ bezeichnen<sup>1</sup> – kam 1992 nicht unerwartet zustande und warf grundsätzlich eher politische als religiöse Fragen auf. Aus einer distanzierten kulturhistorischen Perspektive können diese (Fragen) sachgerechter beschrieben werden als über eine emotional–involvierte oder empirisch-soziale Analyse der ihnen zugrunde liegenden postkommunistischen Spannungen, welche bereits andernorts<sup>2</sup> – insbesondere durch die ausführliche Studie von Janice

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung „postbyzantinisch“ bedeutet, dass die bulgarisch-orthodoxe Tradition im Banne der byzantinischen Orthodoxie der Sieben Ökumenischen Reichskonzilien (4. - 8. Jh.) gewachsen ist; ihre Selbständigkeit wurde auf der Sitzung vom 4. März 870 des Achten (nur in westlich-kanonischer Sicht) „Ökumenischen“ Reichskonzils zu Konstantinopel (869-870) beschlossen; vgl. aus christlich-orthodoxer Sicht die hervorragende Darstellung von Alexander Schmemmann, *Историческият път Православия* [Der historische Weg der Orthodoxie], New York 1954; engl.: *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York 1963; frz.: *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, Paris 1995), in der die Schwächen der sich bildenden Orthodoxie ausführlich diskutiert werden; zum kanonischen „Anschluss“ Bulgariens an die byzantinische „Ökumene“ s. Bistra Nikolova, *Неравният път на признанието. Каноничното положение на Българската църква през Средновековието* [Der unebene Weg der Anerkennung. Die kanonische Lage der Bulgarischen Kirche im Mittelalter], Sofia 2001, 23-35; zum umstrittenen „Ökumenischen“ Reichskonzil (Konstantinopel 869-870) s. J. Wohlmuth (Hg.), *Konziilien des ersten Jahrtausends*, Bd. I, Paderborn et al. 1998<sup>2</sup>, insbes. 157-159.

<sup>2</sup> Hier werden nur einige der interessanten Kommentare und Darstellungen, die meist von Janice Brown (Anm. 3.) und Peter Stoyanowitsch (Anm. 4.) nicht berücksichtigt wurden, angeführt: „Interview mit Christofor Sabev“, *Glaube in der 2. Welt* 18/9 (1990) 2-3; Dimitar Kirov, „Die Situation der orthodoxen Kirche in Bulgarien“, *ebd.* 18/9 (1990) 14-15; Janko Dimov, *Максим – български патриарх* [Maksim – bulgarischer Patriarch], Sofia 1991; Erich Bryner, „Leidgeprüfte Kirche: Grundzüge der Kirchengeschichte Bulgariens“, *Glaube in der 2. Welt* 19/5 (1991) 17-20 [insbes. 19-20]; Dimitar Kirov, „Neue orthodoxe Vereinigung in Bulgarien“, *ebd.* 19/5 (1991) 28-30; ders., „Neuorientierung nach dem Kommu-

Brown<sup>3</sup> und die feinfühligere Darstellung von Peter Stoyanowitsch<sup>4</sup> – angegangen worden sind. Demgegenüber ist hier nicht die Postulierung einer starken, abschließenden These angestrebt, sondern soll die Aufmerksamkeit dieser Untersuchung einigen ungelösten und dennoch grundsätzlichen Fragen aus religionsgeschichtlichen Sicht gewidmet werden.

Die als **erstes** zu beantwortende **Frage** ist, ob aus den politischen Trümmern der sanften Revolution 1990 in Bulgarien eine christliche Renaissance entstehen konnte, die zudem ein humanistisches Potential in sich einschließt. Eine breite Schicht bulgarischer Intellektueller zweifelte in den Tagen der Wende 1990 daran, ob aus den überkommenen Verhaltensmustern der vergangenen 40 Jahre überhaupt etwas wesentlich Neues entstehen konnte. Die politische Spannung – Kommunismus *pro* oder *contra* – hat indes den „neuen“ Zeitgeist so stark geprägt, dass beinahe die gesamte Ge-

---

nismus“, *ebd.* 20/2 (1992) 16-17; ders., „Orthodoxie und Demokratie“, *ebd.* 20/2 (1992) 20-21; S. Popov, „Perestrojka ohne Christus: eine östliche orthodoxe Perspektive“, *ebd.* 20/2 (1992) 17-19; Vencislav Duridanov, „Психологията на съвременния атеизъм у нас [Psychologie des heutigen Atheismus bei uns]“, *Duchovna kultura* 72/12 (1992) 23-32; Marija Šanca, „Някои духовни аспекти в корелацията религия – култура [Einige geistliche Aspekte bezüglich der Korrelation Religion – Kultur]“, *Duchovna kultura* 73/7 (1993) 11-15; E. Kraft, „Vergangenheitsbewältigung in der bulgarischen Kirche“, in: *Horizonte der Christenheit, Festschrift für F. Heyer*, Erlangen 1994, 516-530; Christo Christov, *Das gegenwärtige Schisma in der Bulgarischen Orthodoxen Kirche*, unveröffentl. Gastvortrag (1. Dezember 1994, Humboldt-Universität Berlin); Hans-Dieter Döpmann, „Aus der Bulgarischen Orthodoxen Kirche“, *Kirche im Osten* 39 (1996) 149-166 [insbes. 153-166]; A. H., „Endgültige Kirchenspaltung“, *Glaube in der 2. Welt* 24/9 (1996) 4-5; Heinz Gstrein, „Von der Wende zur Zerreißprobe: Bulgariens allgemeine Not und seine besonderen Kirchenprobleme“, *ebd.* 25/3 (1997) 17-22; J. Charkiewicz, „Orthodoxie in Bulgarien: Gespräch mit Iwan Dimitrow“, *ebd.* 25/3 (1997) 23-24; Inge Bell, „Bulgariens Kirche und die Politik“, *ebd.* 26/7-8 (1998) 22-24; Gerd Stricker, „Geht die Spaltung weiter?“, *ebd.* 27/3 (1999) 4-5; Inge Bell, „Götzentanz um Geld und Gut: die Spaltung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche im 9. Jahr“, *ebd.* 29/2 (2001) 29-31; Heinz Gstrein, „Kirchliche Trümmerlandschaft in Bulgarien“, *ebd.* 31/10 (2003) 12-15; Christian Geiselman, „Der Aufschwung kommt von unten“, *Ost-West Informationen* 15/4 (2004) 28-36. Für ein Spiegelbild der gespaltenen bulgarischen Öffentlichkeit in der oppositionellen Zeitung *Demokracija* und der neokommunistischen *Duma* s. Anm. 59.

<sup>3</sup> Vgl. Janice Brown, „The Schism in the Bulgarian Orthodox Church“, *Religion, State & Society* 21/2 (1993) 207-220; 28/3 (2000) 263-289; 30/4 (2002) 365-394 (mit ausführlicher Literatur).

<sup>4</sup> Die Kurzdarstellung von Peter Stoyanowitsch, „Die Bulgarische Orthodoxe Kirche im Wandel (1889-1995)“, *Südosteuropa* 45/6-7 (1996) 489-502, wäre ebenso als „politisches Barometer“ empfehlenswert.

sellschaft in zwei Lager geteilt war, was wiederum auf mannigfaltige Weise zu dramatischen Konsequenzen führte – bis hin in die Privatsphäre. Die beiden politischen Lager waren sich in der Betreibung von „Straßendemokratie“ und der Symbolik ihres Verhaltens sehr ähnlich, beinahe nur an der Farbopposition *Blau* (für die *Union der Demokratischen Kräfte* und ihrer Anhänger) vs. *Rot* (für ehemalige und „neue“ Kommunisten bzw. Sozialisten) zu erkennen. Das auffallende „Spiegelbild“ wäre auch der Rhythmik der politischen Gesten und „Parolen“ und der graduellen Zersplitterung in kleinere Parteien und „unabhängige“ Gruppen zu entnehmen, deren politische „Gegensätze“ in dreisilbigen Abkürzungen (NDP, RDP, BZNS, SDS, ASO, ASP, BSP ... – ca. 80) mündeten.<sup>5</sup>

Die religiöse Spaltung 1992 entwickelte sich aus dem Geiste der politischen Polarisierung als nächster „öffentlicher“ Schritt des Erneuerungsprozesses, um der dubiosen Fusion zwischen dem Staat (mit einer bisher „religiösen“ kommunistischen Doktrin) und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche (bisher integriert als inhärenter Teil dieser Doktrin) ein Ende zu setzen. Die eigentliche Aufgabe des religiösen Schismas sollte die Emanzipation der christlichen Tradition von der anscheinend atheistischen kommunistischen Staatsideologie sein, die über Jahrzehnte die religiöse Szene beherrscht hatte. Die Vorstellung einer christlich-orthodoxen „Wiedergeburt“ stieß indes auf die profanen Realitäten des kirchlichen Lebens, das den Widerspruch „*kommunistisch – antikommunistisch*“ widerspiegelte, welcher die ganze Gesellschaft durchzog. Dies wurde teilweise auch von Janice Brown, Peter Stoyanowitsch, Inge Bell und anderen Kritikern der religiö-

---

<sup>5</sup> Der Mangel an neuer Symbolik ließ die Schatten des Zweifels einer Mystifikation des wesentlich Neuen der antikommunistischen Wende 1990 aufkommen und wurde von Nikola Georgiev berechtigt als „die schreiende stumme und taube Revolution“ bezichtigt; vgl. seine gleichnamige Abhandlung in: ders., *Нова книга за българския народ* [Neues Buch über das bulgarische Volk], Sofia 1994, 71-81. Zur umstrittenen Diskussion, ob das historisch Neue mit neuer Symbolik immanent verbunden sein sollte, wäre die parallele Anführung der alten römischen Farbensymbolik der blauen und grünen Zirkusparteien und ihre Einflussnahme auf die neue christliche Entwicklung in Byzanz von Nutzen; dazu Francis Dvornik, „The Circus Parties in Byzantium, their Evolution and Suppression“, in: *Byzantina-Metabyzantina. Symposium in honour of H. Grégoire and E. Honigmann*, New York 1946, Vol. I, 119-133; G. Manojlović, „Le peuple de Constantinople“, *Byzantion* 11 (1936) 655-665; sowie ausführlicher bei Gerazim Yared, „Отзиви современников о св. Фотие патр. Конст. в связи с историей политических партии в империи [Reaktionen der Zeitgenossen auf den hl. Photius, Patriarch von Konstantinopel, bezüglich der Geschichte der politischen Parteien im byzantinischen Reich]“, *Christjanskoje Čtenie*, 1872-73.

sen Spaltung 1992 bemerkt. Einerseits stand der alte „kommunistische“ Synod mit seinem Patriarchen Maxim, bestätigt 1971 durch das Politbüro, und andererseits der „alternative“ Synod mit seinem geistlichen Vorsteher Pimen von Nevrokop und zwei weiteren Mitwirkenden, Pankratij von Stara Zagora und Kalinik von Vraca, die sich jedoch 1998 dem alten Synod wieder anschlossen. Außerdem wäre in dieser Reihe von Reformaktivisten noch der Atomphysiker und Priestermonch Christofor Säbev zu erwähnen. Zusammen mit seiner *Christlichen Union* „Spasenie“ spielte er seit 1989-90 gewissermaßen die Rolle eines Exorzisten der „kommunistischen Dämonen“ im bulgarischen Synod und trat ihm als offizielle Kirchenopposition entgegen. In dieser Bahn bewegte sich das Schisma bis zu seiner formalen Schlichtung 1998. Allerdings hat dies so wie auch der Tod des „Gegen-Patriarchen“ Pimen 1999 nicht zur Beilegung des Konflikts geführt, sondern dieser besteht unter seinem „Nachfolger“ – dem Metropoliten Inokentij – weiterhin.

Vor dem Hintergrund dieser Konfliktkonstellation ist zu bezweifeln, ob das postkommunistische Schisma in Bulgarien 1992 unmittelbar eine substantielle Renaissance des Christentums widergespiegelt hat. Zum einen fällt der politische Charakter der Kirchenspaltung auf, bei dem weiter bestehende pseudoreligiöse Elemente „kommunistischer Natur“ eine ausschlaggebende Rolle bei vielen Menschen auf der Suche nach einer neuen geistigen Orientierung spielten. Letzteres mag nicht zuletzt anhand des Aufkommens zahlreicher Sektenbewegungen deutlich werden.

Deswegen soll die Wichtigkeit von **zwei Faktoren** ins Auge gefasst werden: das „religiöse“ Wesen des Kommunismus als staatlich geförderte „Ersatzreligion“, vergleichbar mit der Exklusivität der „Gegenreligion“ Echnatons (Amenophis IV. / 14. Jh. v. Chr.) und Moses' im alten Ägypten;<sup>6</sup> und die kurzatmigen Sekten- und Spalterbewegungen nach der Wende 1989-90 (von den Mormonen durch die evangelischen Freikirchen bis auf die Freimauer), die auf ein Aufleben der Religiosität in Bulgarien hindeuten.

Die **zweite Frage**, die diesbezüglich wichtig zu sein scheint, ist, was für eine gesellschaftliche Bedeutung dem bulgarischen „postbyzantinischen“

---

<sup>6</sup> Zum Prinzip der mosaïschen Unterscheidung als „Gegenreligion“ des ägyptischen Pharaons Amenophis IV. (14. Jh. v. Chr.), bekannt als Echnaton, und des Gesetzes Moses' vgl. die spannende historische Verfolgung ihrer „Spuren“ von Jan Assmann, *Moses der Ägypter*, München 1998, insbes. 20-23, 47-64.

Schisma beigemessen werden soll. In diesem Zusammenhang könnten einige historische Parallelisierungen weiterhelfen, die verdeutlichen, dass die Ausrufung eines Schismas nicht immer ein Symptom von politischen und/oder Identitätskrisen gewesen ist. Im Zuge der angeführten historischen Parallelen wird es deutlich hervorkommen, ob es stattdessen um eine neue Festlegung der Grenzen des Glaubens – wie in der Spätantike oder im Mittelalter – geht, oder um eine individuelle Suche nach Religiosität (jedoch nicht nach einer „neuen Kirchlichkeit“), bedingt durch die moderne politische Aussichtslosigkeit, in der die alte „monarchische“ Gestalt der Pentarchie<sup>7</sup> nur ein Traum bleibt. Damit ist unser Diskussionspunkt – wie viel Politik mit Religion zu tun hat – in Übereinstimmung mit N. Berdjaews „moderner“ These, dass das Zeitalter der individuellen christlichen Religiosität noch bevorsteht<sup>8</sup> – vorerst beantwortet.

## II

Betrachtet man die Kirchengeschichte im Gegenlicht, dann fällt sofort auf, dass die Phänomene *Schisma* und *Häresie* – als Symptome der Uneinigkeit über grundsätzliche ethische Muster des Glaubens und über seine rituelle Praxis – ihr von der apostolischen Zeit an geradezu konstituierend zugehören. Deswegen mag uns die Tatsache nicht überraschen, dass während der historischen Bildung der Orthodoxie (der Sieben Ökumenischen<sup>9</sup> Reichs-

---

<sup>7</sup> Das letzte Mal als dieser Traum auf dem Balkan gelebt wurde, ist die Legende des „fünften“ Patriarchats von Peć/Ipekion (entstanden erst nach den petrinischen Reformen 1721), die seine Restitution 1557 rückwirkend legitimieren wollte; dazu B. S. Radojčić, „Peti isprosni patrijarch [Der ‚fünfte‘ Patriarch]“, *Srpska Pravoslavna Crkva. Glasnik* 27/9 (1946) 163-164.

<sup>8</sup> Zu seiner These (geschrieben 1916), dass die Zeit der individuell erlittenen Wege christlichen Lebens bevorsteht, s. die leicht zugängliche Neuausgabe von Nikolaj Berdjaew, *Диалектика божественного и человеческого* [Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen], Moskau 2003, insbes. 120-125.

<sup>9</sup> „Ökumenisch“ geht hier sowohl auf den theologischen Ansatz („alle Gewalt auf Erden“: Mt. 28, 18; vgl. auch Mt. 18, 17-20) der Katholizität der Kirche (ksl. *sobornost*) als auch auf den römischen politischen Machtanspruch der „Ökumene“ (Lk. 2, 1) zurück, der seit Alexander III. von Makedonien (356-323 v. Chr.) als Maßstab galt – unabhängig von der jeweiligen Ausdehnung und Territorialverlusten (insbesondere zugunsten des islamischen Kalifats seit dem 7. Jh.); dazu Nikodemus Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905<sup>2</sup>, 207-214, 290-294, 694. Die Aufbewahrung der Weltärzählung (5509 v. Chr.) in der byzantinischen Geschichtsschreibung weist sogar die Einbeziehung älterer orientalischer Formen von Weltbewusstsein auf; dazu Leopold Wenger, *Die Quellen*



konzilien 325-787) ein 217 Jahre währender Bruch bestanden hat.<sup>10</sup> Anschließend können das sogenannte „Photianische Schisma“ in Byzanz (9. Jh.)<sup>11</sup> und das große Ost-West-Schisma (1054)<sup>12</sup> angeführt werden, dem das große westliche Schisma (1378-1431)<sup>13</sup> folgt, ganz zu schweigen von der langen Reihe römischer „Antipäpste“ (3. – 15. Jh.)<sup>14</sup> und dem großen Schisma der Russischen Orthodoxen Kirche (1666/67), das bis 1905 an-

---

*des römischen Rechts*, Wien 1953, 346-348; zur Übertragung des Begriffs „ökumenisch“ von der dionysischen Athletengesellschaft auf Synodalversammlungen s. H. Chadwick, „The Origin of the Title ‚Ecumenical Council‘“, *The Journal of Theological Studies* [N.S.] 23 (1972) 132-135; s. auch A. Tuilier, „Le sens de l’adjectif οἰκουμενικός dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine“, *Studia Patristica* 7 (1966) 413-424.

- <sup>10</sup> L. Duchesne (*Églises séparées*, Paris 1896, 164-165) hebt fünf große Brüche zwischen Rom und Konstantinopel (323-787) hervor. P. Jugie (*Le schisme byzantin*, Paris 1941, 9) kommt sogar auf sieben großen Schismen zwischen den beiden Kirchen in der Zeit von 337 bis 787. Hierbei wäre unser Einwand insbesondere gegen die Einstellung Yves Congars (*Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, 9), dass diesen Brüchen „ein Zustand von einer nicht gerade normalen Gemeinschaft entspricht“; die seit dem Ersten Ökumenischen Reichskoncil zu Nicäa (Kanon 5) kanonisch postulierte Unteilbarkeit der Gesamtkirche entspricht einem hohen Ideal, lässt jedoch in der Realität noch vieles zu wünschen übrig. Die historische Wirklichkeit zeigt einen Tatbestand, dass Normalität des Lebens etwas anderes bedeutet; vgl. A. Fortescue, *The Uniate Eastern Churches*, London 1923, 190; G. Every, *The Byzantine Patriarchate, 451-1204*, London 1947, 154-156.
- <sup>11</sup> Francis Dvornik (*The Photian Schism, History and Legend*, Cambridge, MA 1948) gehört zu den wenigen Forschern, die die Resonanz politischer und religiöser Aspekte beim Phänomen „Schisma“ klar hervorheben.
- <sup>12</sup> Die 1965 ausgeübte Milde in der politisch-theologischen Einstellung Roms und Konstantinopels (1965), dass 1054 nur Personen (nicht Kirchen) exkommuniziert worden sind, kann die politische Geltung der Auswirkungen der Bannsprüche, die zum Schisma, d. h. zum Erlöschen der *Communio* (gr. κοινωμία), führten, nicht vorweg nehmen. Sie führt jedoch zu einem differenzierten Verständnis der entscheidenden Ereignisse; vgl. die aktuelle Darstellung von Axel Bayer, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln / Weimar / Wien 2002; zur Datierung des Ost-West-Bruchs um 1009-1012 s. Anton Michel, *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, Bd. I, Paderborn 1924, 30-32; Bd. II, Paderborn 1930, 22-40.
- <sup>13</sup> Vgl. Walter Brandmüller, *Papst und Konzil im Großen Schisma 1378-1431. Studien und Quellen*, Paderborn 1990; s. den noch wertvollen Art. „Раскол великий западной церкви [Das große Schisma der westlichen Kirche], in: F. Brockhaus / I. Efron, *Энциклопедический Словарь* 51 (S. Peterburg 1890; Nachdruck 1992) 303-308.
- <sup>14</sup> Vgl. A. Amanieu, „Antipape“, in: R. Naz (éd.), *Dictionnaire de droit canonique* 1 (Paris 1935) 598-622.

dauerte.<sup>15</sup> Durch die schismatische (bzw. häretische) Trennung vom byzantinischen „Reich der neuen Mitte“ rund um das Dritte (Ephesus 431) und das Vierte Ökumenische Reichskonzil (Chalkedon 451) sind neue ostkirchliche Glaubensidentitäten entstanden: die Apostolischen Katholischen Assyrischen Kirchen des Ostens (d. h. die „Ostsyrische“ Kirche der so genannten Nestorianer und die „Westsyrische“ Kirche der so genannten Monophysiten)<sup>16</sup> und die Armenische Kirche,<sup>17</sup> die teilweise in das orthodoxe und gregorianische *Millet*<sup>18</sup> des Osmanischen Reiches nach der Eroberung Konstantinopels (1453) mit einbezogen worden sind.

Wenn wir das Phänomen *Schisma* als Mechanismus besser verstehen wollen, sollten wir seiner historischen Vielfalt mit seinen theologisch schwankenden Grenzen folgen: zwischen der Ambivalenz von Zwiespalt und Uneinigkeit in der apostolischen Zeit (gr. διχοστασία,<sup>19</sup> ksl. *раздор*<sup>20</sup>) einerseits und von Schisma (gr. σχίσμα, ksl. *раскол*), „Gegenversammlung“ (gr. παρασυναγωγή) und Häresie (gr. αίρεσις, ksl. *ерес*) – deren

<sup>15</sup> Vgl. N. V., „Raskol“, in: F. Brockhaus / I. Efron, *Энциклопедический Словарь* 51 (S. Peterburg 1890; Nachdruck 1992) 284-303.

<sup>16</sup> Vgl. Dietmar Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Zeitalter der Sassaniden bis 653*, Klagenfurt 2000, 13-42; ders., *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck / Wien 1997, 91-167.

<sup>17</sup> Vgl. Nina Garsoïan, *L'église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain 1999; Vahan Inglisian, „Chalkedon und die armenische Kirche“, in: A. Grillmeyer / H. Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. II., Würzburg 1953, 361-417.

<sup>18</sup> Vgl. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Vol. VIII, London / New York / Toronto 1954, 184-186; Dimitri Kitsikis, *L'Empire ottoman*, Paris 1985, 67-70; Benjamin Braude, „Foundation Myths of the Millet System“, in: B. Braude / B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. I, New York 1982, 69-88; H. İnalçık, „The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans“, *Turcica* 21-23 (1991) 407-436; Daniel Goffman, „Ottoman millets in the Early Seventeenth Century“, *New Perspectives on Turkey* 11 (1994) 135-158; Paraskevas Konortas, „From Tâ'ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community“, in: D. Gondicas / Ch. Issawi (Hg.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, Princeton 1999, 169-179; Wilhelm Baum, *Die Apostolische Kirche des Ostens, Zeitalter der Osmanen 15. bis 19. Jh.*, Klagenfurt 2000, 101-111.

<sup>19</sup> Vgl. die Art. „διχοστασία“ und „σχίσμα“, in: Walter Bauer et al., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der frühchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1988, 402, 1590-1591.

<sup>20</sup> Vgl. den Art. „razdor“, in: *Речник на Светото Писание* [Lexikon der Heiligen Schrift], Istanbul 1884, 415.

Scheidelinie dogmatisch<sup>21</sup> schwer definierbar ist – andererseits. Schisma wird meistens als Sünde gegen die christliche Bruderliebe (gr. ἀγάπη) zur apostolischen Zeit theologisch erfasst, dessen Folgen zu Teilungen, Trennungen und Absonderung aus der Gemeinde führen konnte.<sup>22</sup> Die Unterscheidung zwischen *Schisma* und *Häresie*, die seit dem 2. Jahrhundert von manchen Kirchenvätern gemacht wird,<sup>23</sup> ist in der byzantinischen Gesetzgebung formal aufgenommen (Cod. Theod. 16, 5, 1), jedoch vom byzantinischen Kaiser Theodosius I. verworfen worden (Cod. Theod. 16, 6, 4). Es überrascht in manchen Fällen die unpolemische Haltung beispielsweise dem Schisma der übereifrigen Novatianer (gr. καθαροί) gegenüber (Cod. Theod. 16, 5, 2). Es ist die klassische Definition des Kirchenvaters Basileios von Cäsarea (Epist. 188, 1: PG 32, 665A), die seit dem 4. Jahrhundert den Boden für die byzantinische Kirchen- und Reichspolitik vorbereitet hat, die 1989-90 nach dem Fall des Kommunismus als offizielle „Ersatzreligion“ im Mittelpunkt unserer modernen Überlegungen stehen sollte.

In seinem Brief an Amphilochios von Ikonion hat Basileios (1. Kanon)<sup>24</sup> die theologischen und sozial-politischen Aspekte – aufgenommen im 6. Kanon des Ökumenischen Reichskonzils zu Konstantinopel (381) – dargestellt:<sup>25</sup> erstens, den sozialen Aspekt der Trennung „wegen Anlässe

<sup>21</sup> Vgl. Panagiotis Trembelas, *Dogmatique de l'église orthodoxe catholique*, Vol. I-III, Chevetogne 1966-68 [hier: Vol. II, 1967, 357-360].

<sup>22</sup> Vgl. Joh. 17, 21; Röm. 12, 4-21; 1 Kor. 1, 10-12; 12, 25-31. Irenäus von Lyon (2. Jh.) folgt Apostel Paulus und dem Evangelisten Johannes, indem er die Schismatiker als „leer an christlicher Nächstenliebe“ bezichtigt; vgl. auch H. Paulsen, „Untersuchungen zu 1 Kor. 11, 18-19“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (1982) 180-211. Die räumliche Trennung bzw. Spaltung wird oft in den Vordergrund gestellt, wie z.B. bei J. Brosch, „Schisma“, *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1964) 404-406, was zu einer fehlerhaften Umkehrung der Perspektive führen kann.

<sup>23</sup> Diese Unterscheidung wird von Irenäus von Lyon (Adv. haer. 4. 33, 7; 26, 7), Tertullian (De praescr. 5; De bapt. 14, 2; 17, 3; De pud. 14, 5; Adv. Marc. 4. 35, 9) und Cyprian von Karthago (Test. 3, 86) gemacht, jedoch nicht von Eusebios von Cäsarea (V. Const. 3, 64 ff.)

<sup>24</sup> Im ersten Kanon des Basileios steht ksl. расъра für das gr. σχίσμα in der altslawischen kanonischen Sammlung *Kormčaja* (11.-12. Jh.), ediert parallel mit der griechischen *Σύνταγμα κανόνων* (nach dem Ökumenischen Konzil in Trullo 691/2) von V. N. Benešević, *Древне-славянская Кормчая без толкования* [Die altslawische Kanonessammlung der XIV. Titel ohne Kommentar], S. Peterburg 1906, 461-462; vgl. auch den Kommentar von Matthaios Blastares, „Σύνταγμα κατά των Στοιχείων [Syntagma der kanonischen Begriffe, alphabetisch geordnet]“, in: G. A. Rhalles / M. Potles, *Σύνταγμα των θείων και ιερων κανόνων* [Syntagma der göttlichen und heiligen Kanones], Bd. VI., Athen 1859, Nachdruck 1992, 450-451; und Milasch, *Das Kirchenrecht*, 490.

gestellt:<sup>25</sup> erstens, den sozialen Aspekt der Trennung „wegen Anlässe der kirchlichen Politik und Fragen des gegenseitigen Verständnisses“, deren Regelung zur Aufhebung des Schisma führen könnte; zweitens, den Beitrag der doktrinären Differenz, die eine Häresie aufweist, als Trennungsursache zur Entfremdung im Glauben; und drittens, die Verweigerung des Gehorsams durch Gegenversammlungen (gr. *παρασυναγωγαί*), in denen Fraktionen von rebellierenden Priestern und Bischöfen versuchen, das „undisziplinierte Volk“ an sich zu reißen. Diesen Aspekten werden wir einen vierten hinzufügen, die *conditio sine qua non* der Entwicklung vom Schisma zur Häresie, was in der Überzeugung des dalmatinischen Kirchenvaters Hieronymus (4. Jh.) entschiedener klingt: „Es gibt kein Schisma, das Häresie nicht hervorbringt“ (PL 26, 598A).<sup>26</sup> Wenn wir uns das bulgarische Schisma 1992 als Muster näher anschauen, bleibt letzteres für das kirchliche Leben eines modernen Staates des 20. Jahrhunderts fraglich, da der christliche Glaube durch eine der drei großen „Ersatzreligionen“ („modernen Häresien“) – Nationalismus, Kommunismus und Glaube an den materiellen Wohlstand und den technischen Fortschritt – in eine Gesellschaftsnische gedrängt worden ist.

Zu den religiösen Tendenzen kommen die zentrifugalen politischen Kräfte des römischen Reiches, insbesondere seit der Gründung Konstantinopels (330) und der *translatio imperii*, hinzu; somit werden schismatische (bzw. häretische) Trennungen zu politischen Instrumenten für oder gegen die Staatsgewalt (bzw. Kirchengewalt). Die neue Hauptstadt erlangt einerseits im Zuge der Zeit die religiöse und politische Würde durch eine beträchtliche „Gnadensammlung“ von Heiligenreliquien,<sup>27</sup> was sogar Neid

<sup>25</sup> Vgl. Peter L’Huiller, *The Church of the Ancients Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, New York 1996, 125-130; St. Cankov / Iv. Stefanov / P. Canev, *Правилата на св. Православна църква с тълкованията им* [Die Kanones der hl. Orthodoxen Kirche mit ihren Deutungen], T. I, Sofia 1912, 402-417.

<sup>26</sup> Die Kirchenväter Cyprian von Karthago (PL 4, 526) und Johannes Chrysostomos (PG 62, 87; 94) vertreten sogar die extreme Position, dass das Schisma „den Leib Christi in Stücke reiße“. Dies könnte sogar „mit dem Blut des Märtyrertums nicht wieder gutgemacht werden“; vgl. Trembelas, *Dogmatique*, II, 359-360; L’Huiller, *The Church*, 128-129.

<sup>27</sup> Als die kleine Stadt Byzantion zur Kaiserstadt ausgerufen wurde, hatte sie nur drei Lokalheilige inne; vgl. die fundamentale Studie von Gilbert Dagron, *Naissance d’une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 393-395; Paul J. Alexander, „The Strength of Empire and State as Seen Through Byzantine Eyes“, *Speculum* 37/3 (1962) 341ff; Vasiliki Limberis, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London / New

bei den Kreuzrittern hervorzurufen mochte. Dies wird durch das an die byzantinische „Ökumene“ angeschlossene Bulgarische Reich (seit dem 9. Jh.) in der theologischen Begründung seiner Hauptstädte (Veliki Preslav, Veliko Tŕrnovo) nachgeahmt.<sup>28</sup> Andererseits wird die kanonische Würde eines „Neuen Roms“ auf den großen Ökumenischen Reichskonzilien (Konstantinopel 381, 3. Kanon; Chalkedon 451, 28. Kanon)<sup>29</sup> legitimiert. Bei einigen bulgarischen Partikularsynoden (Veliko Tŕrnovo 1211, 1350, 1359), die im Einklang mit der oströmischen Reichspolitik (beispielsweise mit der Partikularsynode zu Konstantinopel 1351) gestanden haben, wurde insbesondere die seit dem 10. Jahrhundert sich ausbreitende Bogomilenhäresie verurteilt und die ökumenische Kontinuität der sieben großen allgemeinen Reichskonzilien bestätigt. Dadurch hat sich das Bulgarische Reich den politischen Ruf eines Hortes der Orthodoxie verschafft, und dies zur selben Zeit als der Begriff „Bulgare“ (*bougre*) zum Synonym des dualistischen Häretikers (bzw. Schismatikers) in Südfrankreich und Norditalien geworden war.<sup>30</sup>

### III

Um die eigenartige postbyzantinische Verflechtung zwischen Politik und Religion heutzutage näher anzuschauen, müssen wir das reichspolitische Prinzip mit seinen drei Ansätzen in Byzanz des 4.-6. Jahrhunderts näher

---

*Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London / New York 1994.

<sup>28</sup> Vgl. Vasilka Tŕrkova-Zaimova, „Tŕrnovo между Ерусалим, Рим и Цариград (идеята за престолен град) [Tŕrnovo zwischen Jerusalem, Rom und Konstantinopel (Die Idee einer Kaiserstadt)]“, in: *Tŕrnovska knižovna škola* [Tŕrnovaer Schriftschule], T. 4, V. Tŕrnovo 1985, 249-261; Dmitry Polyviannyj, „The Cult of the Saints in the Political Ideology of the Bulgarian Empire“, in: M. Derwich / M. Dmitriev (Hg.), *Fonctions sociales et fonctions politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative*, Wrocław 1999, 401-417.

<sup>29</sup> Vgl. L'Huillier, *The Church*, 119-122, 267-96.

<sup>30</sup> Vgl. das aktuelle Nachschlagewerk von Gerhard Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000, 126-128; aktueller Stand zur Bogomilenhäresie: *ibd.*, 129 141; vgl. zu ihrer „Institutionalisierung“ (*ecclesia Dalmatiae, ecclesia Sclavoniae*) seit dem 12. Jahrhundert, Sima Ćirković, „Die Bosnische Kirche“, in: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: „L'Oriente cristiano nella storia della cività“*, Rom 1964, 547-577 und Dragutin Knievald, „Hierarchie und Kultus bosnischer Christen“, *ibd.*, 579-605.

erläutern: erstens, die kirchliche Ordnung hat in ihrer territorialen Ausdehnung und Rangstellung den Reichsteilungen zu folgen, ein Grundsatz, der schon zu apostolischen Zeiten stillschweigend ausgeführt worden ist,<sup>31</sup> jedoch politisch erst während einer Reihe Ökumenischer Reichskonzilien und Lokalsynoden anerkannt worden ist; zweitens, die „apostolischen Ursprünge“, die die Einbeziehung des Konstantinopler Patriarchats in die Pentarchie „ideologisch“ herbeigeführt haben;<sup>32</sup> und drittens, Justinians I. *Praefatio* zur sechsten Novelle über die *Symphonia* (Gleichrangigkeit und Gleichgewicht) zwischen Reichs- und Kirchengewalt, ein politisches Prinzip, das dem antiken hellenischen Ideal „gesunder Geist in gesundem Körper“ folgt und das vollständig in der *Epanagoge* des Kaisers Basileios (9. Jh.) ausgeführt wird. Seine Anwendung erweist sich jedoch oft als historisch problematisch.<sup>33</sup>

Das Erste Ökumenische Reichskonzil zu Nicäa (325, 6. und 7. Kanones) hat der politisch bestehenden, „auf Gewohnheitsrecht“ beruhenden Kircheneinteilung – Rom, Alexandrien, Antiochien und Cäsarea<sup>34</sup> – Gesetzeskraft verliehen; das Zweite (Konstantinopel 381, 8. Kanon) und das Dritte Ökumenische Reichskonzil (Ephesus 431) haben die Kirchengrenzen

---

<sup>31</sup> Vgl. die apostolischen Regeln (Nr. 14., 15., 34. und 35.) sowie ihre reichspolitische Bestätigung (insbes. von 34.) durch den 9. Kanon (Antiochien 341), den 17. Kanon (Chalkedon 451) und den 38. Kanon (Trullo 691/2); dazu Milasch, *Das Kirchenrecht*, 300-306; Anton Michel, „Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung“, in: A. Grillmeier / H. Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. II, Würzburg 1953, 491-562.

<sup>32</sup> Vgl. Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of Apostle Andrew*, Cambridge, MA 1958, 242-244; zur Apostolizität Konstantinopels s. ders., „Der Primat im siebten und achten Jahrhundert“, in: ders., *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 95-100.

<sup>33</sup> Vgl. Georgij Ostrogorskij, „Отношение церкви и государства в Византии [Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Byzanz]“, *Seminarium Kondakovianum* 4 (1931) 121-134; Francis Dvornik, „Justinian und Rom“, in: ders., *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 79-80, 85; und die Vorträge von P. Rodopoulos, K. Pitsakis und Sp. Troianos in: *Kanon. Kirche und Staat im christlichen Osten*, Wien 1991.

<sup>34</sup> Der im 7. Kanon bestätigte Ehrevorrang des Bischofs von Jerusalem (*Aelia*) wegen des geheiligten Andenkens dieser Stadt wurde auch später beibehalten, obwohl Jerusalem der Metropolitangewalt der Hauptstadt des Kirchengebietes Cäsarea (*Turris Strattonis*) politisch untergeordnet wurde; dazu Nikodim Milasch, *Pravila pravoslavne crkve*, Bd. I, Zadar 1873, 189-201. Stillschweigend wurden auch die Kirchen in Ephesus (Präfektur Orient), Sirmium (westl. Illyricum) und Thessaloniki (östl. Illyricum) bestätigt.

im Osten gemäß der Reichseinteilung Konstantins festgesetzt; während dessen werden auch die Selbständigkeit der Kirche von Zypern (Ephesus 431, 8. Kanon) und die Jurisdiktion von Konstantinopel (Chalkedon 451, 28. Kanon) bestätigt. Die politische Festlegung der autokephalen Gebiete wird auf dem Sechsten Ökumenischen Reichskonzil in Trullo (691/2, 36. und 39. Kanones) abgeschlossen. Dort wird die Vorrangstellung (*primus inter pares*) und die Ehrenfolge in der Pentarchie – Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem –, der auch Zypern (Trullo 691/2, 39. Kanon) und Iberien (Georgien)<sup>35</sup> als gleichrangig angeschlossen werden, endgültig festgelegt.<sup>36</sup> Dieser politischen Ordnung der „Ökumene“ tritt die selbständige Kirche des Ersten Bulgarischen Reiches bei, bestätigt auf dem Achten „Ökumenischen“ Reichskonzil zu Konstantinopel (869/870, 4. März 870). Sie wird jedoch erst 927 als Patriarchat anerkannt. Im Jahre 1235 erlangt die Kirche des Zweiten Bulgarischen Reiches die Patriarchenwürde wieder. Das dritte Mal wird die Selbständigkeit des bulgarischen Exarchats gegen den Willen der Mutterkirche von Konstantinopel proklamiert und durch den Ferman des amtierenden osmanischen Sultans Abd ül-Asis (1869-70) – anstatt des byzantinischen Kaisers (wie in oströmischer Zeit rechtsgemäß) – politisch bestätigt.<sup>37</sup> Deswegen wird sie auf der Synode zu Konstantinopel (1872)<sup>38</sup> wegen nationalmessianischer Spaltungstendenzen (Phyletismus) verurteilt und bis 1945 aus der Gemeinschaft der Orthodoxen Kirchen ausgeschlossen. Der Nationalismus als „westeuropäische Kinderkrankheit“ (A. Toynbee) hatte die Balkanvölker „ange-

<sup>35</sup> Die Selbständigkeit von Iberien (Georgien) ist auf der Lokalsynode von Antiochien (324) bestätigt worden; vgl. Theodor Balsamon in seinem Kommentar zum 2. Kanon des Ökumenischen Reichskonzil zu Konstantinopel 381, in: Rhalles / Potles, *Σύνταγμα*, Bd. II., Athen 1853, 171-172.

<sup>36</sup> Zur politischen Rolle der Pentarchie als Idee und historische Realität, s. Johannes Modesto, „Idee und Gestalt der Pentarchie in der frühen Kirche“, *Orthodoxes Forum* 4/1 (1990) 23-33; die ausführliche Studie von Ferdinand Gahbauer, *Die Pentarchietheorie*, Frankfurt 1993; und Clarence Gallagher, *Church Law and Order in Rome and Byzantium*, Aldershot 2002, 164-166.

<sup>37</sup> Dazu die hervorragende Studie von H. İnalçık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* [Das Tanzimat und die Bulgarische Frage] (mit frz. Zusammenfassung), Ankara 1943 [Nachdruck: Istanbul 1992].

<sup>38</sup> Die Akten der Synode von Konstantinopel (1872) s. bei J. D. Mansi, *Sacrotum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 45 (1911), Nachdruck: Graz 1961, 417-546; dt. Übersetzung: Maximos [Chrestopoulos] von Sardes, *Das Ökumenische Patriarchat in der Orthodoxen Kirche*, Freiburg im Breisgau et al. 1980, 398-408.

steckt“<sup>39</sup> und zur Entwicklung der Nationalkirchen als immanentem Teil der Balkanstaaten beigetragen. Somit sind neue Nationalidentitäten<sup>40</sup> (jedoch keine neue Glaubensidentitäten) herausgebildet worden. Es bleibt dem historischen Blick überlassen, wo die Grenze zwischen Patriotismus und Nationalismus verläuft, da beide aus der Übertragung der antiken *patria* des Polisstaates auf die moderne Nation erwachsen sind, und ob beide als „Kinderkrankheiten“ der sich bildenden Nation zu behandeln sind. Dies ist jedenfalls heute genauso schwierig wie im frühen Mittelalter zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie in der religiösen und gesellschaftlichen Praxis zu entscheiden.

#### IV

Dieser Prozess wäre indes nur unvollständig charakterisiert, wenn man die sich grundsätzlich veränderten Staat-Kirche-Beziehungen außer Acht ließe. Als typologisches Vorbild in der Neuzeit mögen hier das große russisch-orthodoxe Altgläubigenschisma (russ. раскол) zu einem und die Staats- und Kirchenreformen Peter des Großen zum anderen stehen.<sup>41</sup> Der russische *Raskol*, der seine politische Signierung auf den großen allgemeinen Synoden (1652, 1654, 1666-67, 1694, 1721)<sup>42</sup> erhalten hat, war einerseits durch eine ersehnte Wiederlegung alter byzantinischer Tradition, andererseits durch die Enttäuschung von der Begegnung mit der westeuropäischen Aufklärungszeit geprägt.<sup>43</sup> Patriarch Nikon, der die Kirchenreformen unter

<sup>39</sup> Vgl. Arnold Toynbee / Daisaku Ikeda, *The Toynbee-Ikeda Dialogue: Man Himself Must Choose*, Tokio et al. 1976, 290-296.

<sup>40</sup> Vgl. Ina Merdjanova, „In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe“, *Religion, State & Society* 28/3 (2000) 233-262.

<sup>41</sup> Vgl. Peter Hauptmann, *Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1963; ders., „Das russische Altgläubigentum 300 Jahre nach dem Tode des Protopopen Avvakum“, *Kirche im Osten* 29 (1986) 69-135; V. V. Byčkov, „Raskol“, in: ders., *Русская средневековая эстетика* [Russische mittelalterliche Ästhetik], Moskau 1995, 453-490.

<sup>42</sup> Für eine gut kommentierte Ausgabe s. O. Čistjakov, *Российское законодательство X-XX веков, Т. 4: Законодательство периода становления абсолютизма* [Die russische Gesetzgebung 10. – 20. Jh., Bd. 4.: Die Gesetzgebung während des aufkommenden Absolutismus], Moskau 1985.

<sup>43</sup> Georgij Florovskij (*Пути русского богословия* [Wege der russischen Theologie], Paris 1937, Nachdruck 1992<sup>4</sup>, 67) stellt den *Raskol* als sozial-apokalyptische Utopie und „Austritt aus der Geschichte“ der alten „Ökumene“ dar.



dem Zaren Aleksej Michajlovič eingeleitet hatte (im Amt 1652-1658, offiziell erst 1666/67 enthoben), und seine „altgläubigen“ Gegner haben paradoxerweise eine Art „Säkularisierung“ – nicht nur als Spaltung der Kirche, sondern auch als Bruch mit der alten byzantinischen und russischen Tradition der *Symphonia* – gemeinsam hervorgerufen.

Die Modernisierungsreformen des russischen Zaren Peter des Großen am Anfang des 18. Jahrhunderts vollenden den historischen Wandel und bedeuten in mehrfacher Hinsicht eine Zäsur. Fixiert auf niederländische und deutsche Vorbilder, haben sie zur institutionellen Unterordnung der Kirche dem Staat gegenüber geführt.<sup>44</sup> Wandel und Modernisierung rühren also an ein „häretisches“ Potential, das dann sogar in manifeste Spaltungstendenzen umschlagen kann. Die Einflüsse der Aufklärung haben sowohl in Russland als auch später auf dem Balkan entscheidend mit dazu beigetragen, dass die Kirche immer mehr zu einer Projektion des Staates<sup>45</sup> wurde. Sie fällt aus dem traditionellen Rahmen der byzantinisch-slawischen Diarchie und wird als wichtige Säule im Kampf um politisch-nationale Selbständigkeit instrumentalisiert. Bei der Umkehrung der alten Reichsperspektive wird das alte *Territorialprinzip* durch das *Nationalprinzip* abgelöst<sup>46</sup> und aus der Kirche ein national-messianisches Vorbild der entstehenden Balkanstaaten erschaffen. Damit wird gewissermaßen eine Hintertür zur Ausbreitung des Nationalismus als moderne „Ersatzreligion“ auf dem Balkan des 19. Jahrhunderts geöffnet, die zur legitimen Entwicklung der Ideologie der selbständigen Nationalstaaten – Griechenland (Königreich 1832),<sup>47</sup> Serbien (Autonomie 1830; Königreich 1883),<sup>48</sup> Bulgarien (Fürs-

<sup>44</sup> Vgl. „Die Errichtung des Hl. Sinod durch das geistliche Reglement (1721)“, in: P. Hauptmann / G. Stricker (Hg.), *Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte 860-1980*, Göttingen 1988, 388-421; Schmemmann, *Исторический путь*, 367-380.

<sup>45</sup> Vgl. Schmemmann, *Исторический путь*, 380. Florovskij (*Путь*, 82-89) nennt die petrinische Säkularisierung der Kirchentradition eine „protestantische Pseudomorphose“.

<sup>46</sup> Zur Opposition Territorial- vs. Nationalprinzip bei dem „modernen“ Autokephalismus vgl. Hermenegild Biedermann, „Die modernen Autokephalien“, *Kanon. Die Kirche und die Kirchen: Autonomie und Autokephalie*, Wien 1980, 68-91.

<sup>47</sup> Vgl. Andreas M. Wittig, *Die orthodoxe Kirche in Griechenland*, Würzburg 1987.

<sup>48</sup> Djordje Slijepcević, *Istorija Srpske Pravoslavne Crkve* [Geschichte der Serbischen Orthodoxen Kirche], Bde. I-III, Köln 1991<sup>2</sup>; A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz 1922; László Hadrovics, *Le peuple serbe et son église sous la domination turque*, Paris 1947.

tentum 1878)<sup>49</sup> und Rumänien (Autonomie 1861; Königreich 1881)<sup>50</sup> – geführt hat.<sup>51</sup> Erste Anzeichen des ökumenischen Verfallsprozesses sind bei der Auflösung des serbischen Patriarchats von Peć/Ipek(ion) (1766)<sup>52</sup> und des „ökumenischen“<sup>53</sup> Erzbistums von Ohrid/Achrida (1767) ersichtlich. Die darauf folgenden national-messianischen Tendenzen gehen Hand in Hand mit der Entwicklung vom osmanischen Milletsystem zu „multiplen“ *nationalen* Millets<sup>54</sup> (so beispielsweise die Anerkennung des bulgarischen Millets /„Gemeinde“/ in Konstantinopel 1850), die in der schismatischen Loslösung der Nationalkirchen vom Konstantinopler Patriarchat endeten. Das Konstantinopler Patriarchat zeigt als Mutterkirche „Nachsicht“ und gibt diesen Tendenzen nach. Dabei richtet sich Konstantinopel immer noch nach dem alten reichspolitischen Prinzip – die Kirchensprengel folgen den neuen politischen Staatsteilungen<sup>55</sup> – und gewährt die Autokephalie der

<sup>49</sup> Svetana Georgieva / Nikolaj Genčev, *История на България, Т. II: История на България XV-XIX век* [Geschichte Bulgariens, Bd. 2: XV. – XIX. Jh.], Sofia 1999; Andreas Liberatos, „Вселенската патриаршия и Българският църковен въпрос [Das Ökumenische Patriarchat und die kirchliche Frage in Bulgarien]“, in: Georgi Bakalov et al. (Hg.), *Религия и църква в България* [Religion und Kirche in Bulgarien], Sofia 1999, 130-135; Plamen Božinov, „Българското възрожденско общество и схизмата 1872 [Die bulgarische Gesellschaft während der Wiedergeburtzeit und das Schisma 1872]“, *ebd.*, 165-177; Petko St. Petkov, „За развитието на отношенията между Българската православна църква и държавна власт 1878-1896 [Über die Entwicklung der Beziehungen zwischen der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und der Staatsgewalt 1878-1896]“, *ebd.*, 190-210.

<sup>50</sup> Vgl. Dan Berindei et al., *Istoria Românilor. Vol. VII, T. I: Constituirea României Moderne 1821-1878* [Geschichte Rumäniens. Bd. VII., T. I.: Die Herausbildung des modernen Rumäniens], Bukarest 2003, 471-551.

<sup>51</sup> Vgl. Stefan Zankow, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zürich 1946, 16-19.

<sup>52</sup> Dazu László Hadrovics, *Srpski narod i njegova crkva pod turskom vlašću* [*Le peuple serbe et son église sous la domination turque*], Zagreb 2000, insbes. 38-60 und das Nachwort von Radoslav Katičić (*ebd.*, 145-167).

<sup>53</sup> Die ökumenische Rolle wird sogar durch die angeführten Bistümer – von Süditalien bis einschließlich Moldau – ersichtlich, die das Ohrider Erzbistum gegen Mitte des 16. Jahrhunderts inne hatte; vgl. die grundlegende Abhandlung von Ivan Snegarov, *Охридската архиепископия – патриаршия* [Das Ohrider Erzbistum – Patriarchat], T. 2, Sofia 1932 (Nachdruck 1995).

<sup>54</sup> Vgl. Béatrice Hendrich, *Milla - millet - Nation: von der Religionsgemeinschaft zur Nation*, Frankfurt a. M. 2003, 35-60.

<sup>55</sup> Vgl. C. G. Fürst, „Einige griechische Stimmen zur Autokephalie“, *Ostkirchliche Studien* 30 (1981) 232-239; Ernst Ch. Suttner, „Zur ekklesiologischen Bewertung

Griechischen (1850), Serbischen (1882), Rumänischen (1881) und erst nach dem Zweiten Weltkrieg auch der Bulgarischen Nationalkirchen (1945).<sup>56</sup>

Sowohl der Nationalismus, der sich als offizielle Staatsdoktrin auf dem Balkan des 19. – 20. Jahrhunderts entwickelt hat, als auch der auf ihn aufbauende Kommunismus, der als offizielle „Staatsreligion“<sup>57</sup> in Osteuropa nach dem zweiten Weltkrieg eingesetzt wurde, weisen wesentliche Parallelen zum Exklusivitätsanspruch des Christentums auf, beispielsweise in der Ablehnung und Verdrängung anderer Glaubensrichtungen. Beide „Ersatzreligionen“ haben messianische Tendenzen inne, bei denen das „Volk Gottes“ durch die Nation bzw. durch das Proletariat ausgetauscht wird. Die Märtyrer werden als Zeugen des ökumenischen christlichen Glaubens durch die Nationalhelden und Nationalheiligen bzw. durch die „wahren Helden“ des Proletariats ersetzt. Missionen und Christenverfolgungen haben ihre Parallelen im nationalen „Befreiungskampf“ und im „Klassenkampf“ zur „Befreiung“ des Proletariats von seinen „Ausbeutern“. Beim Kommunismus als staatliche Doktrin wird das „internationale“ Proletariat durch die sozialpolitische Instrumentalisierung der Nation neu „eingespielt“. In ihrem unmittelbaren Kern basieren beide „Häresien“ wie jede Pseudoprophetenlehre (N. Berdjaew) auf einer scheinbaren „Wahrheit“.<sup>58</sup> Sie plädieren ebenso für die der Autokephalie in der Rumänischen Orthodoxie“, *Ostkirchliche Studien* 30 (1981) 255-287; Wittig, *Die orthodoxe Kirche*, 82-84.

<sup>56</sup> Vgl. eine ähnliche Einstellung zum national-messianischen Schisma der Balkankirchen bei Paraskevas Matalas, *Έθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης: Από το «ελλαδικό» στο βουλγαρικό σχίσμα* [Ethnos und Orthodoxie. Die schwierigen Umwege einer Beziehung: vom „Griechischen“ zum Bulgarischen Schisma], Herakleio 2002. Das Konstantinopler Konzil 1872 zeigte Milde gegenüber dem Klerus des bulgarischen Exarchats, indem es die während der „Trennungszeit“ geweihten bulgarischen Priester gemäss dem 8. Kanon des Ersten Ökumenischen Konzils zu Nicäa anerkannte. Zur ökumenisch anerkannten Enzyklika von 1869 s. Hamilkar Alivizatos, *Oikonomia: die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, Frankfurt a.M. 1998, 101.

<sup>57</sup> Das kommunistische Staatsbild erscheint ebenso als „verblasste“ Kopie von Cäsars „Diktatur“ im Spiegel der Geschichte; zu einigen Grundzügen von Cäsars „Diktatur“ vgl. Ernst Kornemann, *Weltgeschichte des Mittelmeerraumes*, herausgegeben von H. Bengston, Bd. I., München 1948, 424-434.

<sup>58</sup> Zum Kommunismus als ‚Pseudoprophetenlehre‘ vgl. die ausführlichen Überlegungen von Nikolaj Berdjaew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Baden-Baden 1953; dazu auch Dimitar Marinov, „Николай Бердяев – пророк на краха на комунизма [Nikolaj Berdjaew – Prophet des Zusammenbruchs des Kommunismus]“, *Duchovna Kultura* 73/9 (1993) 12-24.

Sie plädieren ebenso für die geistige Freiheit eines jeden, gleichwohl sich dahinter jedoch ein eindeutiger nationaler bzw. kommunistischer Gruppenzwang verbirgt. Von diesem Diktat der „freien Wahl“ wollte sich die christlich-orthodoxe Tradition in Bulgarien nach der Wende (1990) lösen.

Typologisch gesehen ähnelt der religiös-gesellschaftliche Konflikt Kommunismus *pro* oder *contra* in Bulgarien nach 1989-90<sup>59</sup> der „moder-

<sup>59</sup> Vgl. das religiöse Spiegelbild des Schismas – Kommunismus *pro* (neokommunistische Zeitung *Duma*) oder *contra* (antikommunistische Zeitung *Demokracija*) in der gespaltenen bulgarischen Presse: „Всеправославната Българска архиепископия вече е факт [Das Panorthodoxe Bulgarische Archiepiskopat ist schon Tatsache]“, *Demokracija*, 14. Juni 1992, 1-2; Juliana Ončeva, „Лъжепатриарх власт не дава [Der Pseudopatriarch gibt die Macht nicht aus der Hand]“, *Demokracija*, 6. Juli 1992, 1; „Върховният църковен съд заведе наказателно дело срещу Максим, Неофит и Кирил [Der Oberste Gericht führt einen Strafprozess gegen Maksim, Neofit und Kiril]“, *Demokracija*, 25. Juli 1992, 1, 3; „Христофор Събев се различи от Пимен, Калиник и Панкратий [Christofor Säbev ist auf Abstand von Pimen, Kalinik und Pankratij gegangen]“, *Demokracija*, 31. Oktober 1992, 2; Asja Grančarova, „Патриарх Максим не е избран и регистриран законно [Patriarch Maksim ist nicht gesetzmäßig gewählt und verzeichnet worden]“, *Demokracija*, 9. November 1992, 1, 3; Juliana Ončeva, „Следите на църковния скандал [Die Spuren des Kirchenskandals]“, *Demokracija*, 24. November 1992, 6; Metodi Spasov, „Защо децата ни отлитат към чужди богове [Wieso fliegen unsere Kinder zu fremden Göttern hin]“, *Demokracija*, 6. April 1993, 1; Christofor Säbev, „Всеправославната Българска Архиепископия [Das Panorthodoxe Bulgarische Archiepiskopat]“, *Demokracija*, 17. Juni 1993, 8; „Послание, подписано от архиепископ Христофор [Botschaft, unterzeichnet von Erzbischof Christofor]“, *Demokracija*, 24. August 1993, 2; Malina Minčeva, „Църквата сама трябва да реши проблема си [Die Kirche soll alleine ihr Problem lösen]“, *Demokracija*, 27. August 1993, 2; „Иди първом се помири с братя си: писмо на дядо Пимен до дядо Максим [Gehe zuerst, dich mit deinem Bruder zu versöhnen: ein Brief von Pimen an Maksim]“, *Demokracija*, 27. August 1993, 13; Војан Момčilov, „Как бе комунизирана Българската православна църква, из докладите на генерал Йонко Панов и Антон Югов [Wie wurde die Bulgarische Orthodoxe Kirche durch den Kommunismus verwandelt, aus den Vorträgen von General Jonko Panov und Anton Jugov]“, *Demokracija*, 27. August 1993, 13; Radko Poptodorov, „Кои всъщност са разколниците [Wer sind tatsächlich die Schismatiker]“, *Demokracija*, 31. August 1993, 1, 3; Lidija Stojkova, „Дирекцията по изповеданията е уволнила Светия Синод [Die Direktion der Glaubensbekenntnisse hat den Heiligen Synod entlassen]“, *Duma*, 12. Juni 1992, 1; Jasen Borislavov, „Патриарх Максим е доволен от решението на Конституционния съд [Der Patriarch Maksim ist mit dem Beschluss des Verfassungsgerichts zufrieden]“, *Duma*, 13. Juni 1992, 1; ders., „Днес патриарх Максим и оберинквизитор Методи Спасов ще застанат пред везните на Темида [Heute stehen Patriarch Maksim und Oberinquisitor Metodi Spasov vor der Waage von Themis]“, *Duma*, 25. Juni 1992, 1-2; ders., „Архиерейски събор смъкна расото на Събев и го отлъчи от църквата [Erzbischofskonzil nahm die Mönchskutte von Säbev weg und verbannte ihn aus der Kirche]“, *Duma*, 5. Juli 1992, 1-2; ders., „Бандата на Събев пусна сълзотворен газ срещу божия кръст [Die Bande von Säbev ließ

nen Ausweglosigkeit“ des russischen *Raskols*, der in die petrinische Säkularisierung mündete. Es ist derselbe *circulus vitiosus*, aus dem auch der sichtbare Religionsstreit in Bulgarien über die Frage nach der künftigen Identität entstanden ist. Ob und inwiefern dies letztendlich Auswirkungen auf die Zukunft des Orthodoxen Christentums in Bulgarien hat, lässt sich heute nicht beurteilen. *Raskol* und petrinische Modernisierung haben jedenfalls keineswegs die russische Orthodoxie zerstört, wenn man bedenkt, dass originelle Denker wie Fjodor Dostojewski, Wladimir Solowjew und Nikolaj Berdjaew diese Tradition einem geistigen Wandel unterzogen haben und dennoch von der Kirche geduldet werden konnten. Deren Werk gibt, zumindest indirekt, zu verstehen, dass Glaube und Kirche immer noch mehr sein konnten als lediglich Faktotum staatlicher Interessen zu sein.

Die Zukunft der Bulgarischen Orthodoxen Kirche im Schatten der postkommunistischen Turbulenzen bleibt einstweilen ungewiss. An der Entwicklung geistlicher Spalter- und Sektenbewegungen,<sup>60</sup> deren Zahl, die der politischen Parteien und Gruppen zur Zeit übertrifft, ist ein Aufleben der Volksreligiosität zu erkennen. Ob eine echte religiöse Renaissance in Bulgarien zustande kommt, bleibt dem endgültigen Urteil der nächsten Generation aus der historischen Distanz überlassen.<sup>61</sup> Skeptische westliche Beobachter urteilen häufig nur oberflächlich, wenn sie meinen, das bulgarische Volk sei religiös indifferent, was jedoch oft über den Glauben keinen Aufschluss gibt.<sup>62</sup> Immerhin haben sich viele Intellektuelle taufen lassen

---

Tränengas gegen das heilige Kreuz]“, *Duma*, 13. Juli 1992, 1-2; „Вартоломеус и Алексей подкрепят дядо Максим и очакват президентска намеса [Bartholomäus und Aleksij unterstützen Maksim und erwarten Intervention seitens des Präsidenten]“, *Duma*, 4. Juli 1993, 1; Jasen Bojčev, „Депутатът Събев ще вари миро [Der Abgeordnete Säbev wird Myron bereiten]“, *Duma*, 15. Juni 1993, 2; Mila Manova (Interview mit Christo Matanov), „Волтова дъга между религиозния избор и закона [Hochspannungsbogen zwischen der religiösen Wahl und dem Gesetz]“, *Duma*, 8. November 1993, 9.

<sup>60</sup> Zu den größeren Spalterströmungen s. Döpmann, „Aus der Bulgarischen Orthodoxen Kirche“, 157-160.

<sup>61</sup> Trotz materieller Defizite ist seit 1990 eine Fülle an theologischer Literatur und an patristischen Übersetzungen auf dem Büchermarkt zu finden (beispielsweise die Werke von Gregor von Nyssa, Dionysios Areopagita, Kyrill von Alexandrien, Maximos der Bekenner, Theophylakt von Ohrid/Achrida; die mehrbändige *Philokalie* als christliche Lesesammlung kirchlich-asketischer Weisheit u.a.)

<sup>62</sup> Hierzu zählt das Festhalten an äußerlichen Kriterien von Gstrein („Kirchliche Trümmerlandschaft“, 12-15) in Bezug auf sein vernichtendes Urteil, dass der Bulgare den längsten Schlaf in Europa, jedoch eine recht kurze Gebetszeit habe und dass er das Fundament des Glaubens und den Geist der Erneuerung schon vor

und auch die Zahl der Kirchenbesucher nimmt ständig zu, was besonders eindrucksvoll in den Feiern der Osternacht zum Ausdruck kommt. Letztere erinnert an die zelebrierten Prozessionen der Arianer durch die Stadt Konstantinopel während der Zeit von Johannes Chrysostomos (398-402). Die heutigen „Häretiker“ haben nur weniger Glück als die damaligen Goten, die die Pauluskirche von ihm als Erzbischof von Konstantinopel erhalten haben, um sie damit auf die Seite des rechten Glaubens anzuziehen und von der arianischen Häresie abzubringen.<sup>63</sup>

## V

Im dekonstruktiven *Sturm und Drang* ist man in die Versuchung geraten, dem „alten“ Synod ein Purgatorium – manchmal sogar mit Tränengas und Gebäudebesetzung – aufzuzwängen. In der modernen Gesellschaft wird das religiöse Bekenntnis jedenfalls an individuellen Glaubensentscheidungen gemessen, was nicht durch martialische Aktionen, die zudem nicht selten von Vermögens- und Eigentumsfragen der Kirche geleitet waren, zum Ausdruck gebracht wird. Der bulgarische Kirchenstreit hat mittlerweile an gesellschaftlicher Relevanz verloren, da die Sinnverheißungen der neuen Wirtschaftsordnung ohnehin als Platzhalter der Identitätsfrage fungieren. Der Tod des „Gegenpatriarchen“ Pimen (1999) und die Rückkehr der politischen Anführer des „Gegen-Synods“ in die offizielle Kirche haben mit ihrer Reue gezeigt, dass sie einen neuen *kirchlichen* Weg zum Glauben nicht finden konnten. So wie bei der Ausrufung der Bulgarischen Nationalkirche, wiesen auch die *antikommunistischen* Spalterbewegungen keine doktrinäre Differenz auf und somit gab es auch keine neue *Häresie* im klassischen Sinne. Eher vorstellbar wäre da schon, dass das Phänomen der Häresie hier im etymologischen Sinne des Wortes virulent gewesen ist. Nämlich gewissermaßen über den von Peter Berger angezeigten „häreti-

---

kommunistischer Zeit untergraben habe. Zur Unterscheidung zwischen „äußerlich“ greifbaren und „innerlich“ anwesenden Bestandteile kirchlichen Lebens s. Zankow, *Die Orthodoxe Kirche*, 70-71.

<sup>63</sup> Vgl. Johannes Chrysostomos, Ep. 14 (PG 52, 618); 8. Homilie (PG 63, 499-503); Chrysostomos Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomos und seine Zeit*, Bd. 2, München 1930, 69-70.

schen Imperativ“<sup>64</sup>, der den Menschen vor dem Hintergrund postmoderner Relativismen zu Entscheidungen auch über Identitäts- und Glaubensfragen zwingt, ohne dass diese sich als bestimmte zwangsläufig ergeben müssen. Überraschenderweise erwies sich die christlich-orthodoxe Tradition (im Gegensatz zum traditionellen Kirchenleben) der Nachwendeära als eine mögliche Option der Zukunft.

Der viel beschworene Geist der byzantinisch-slawischen Orthodoxie scheint bezüglich seiner gesellschaftlichen Relevanz ein Schattendasein zu führen: Diarchie und Symphonie haben keine ausschlaggebende Rolle im öffentlichen Leben. Sowohl die petrinischen Reformen als auch die moderne Nationalisierung der Kirche auf dem Balkan reduzierten sie zu einer „Projektion“ des Staates.

Es bleibt noch zu bedenken, inwiefern historisch das bulgarische Schisma als „postbyzantinisch“ bezeichnet werden kann, wenn die oft gepriesene byzantinische Tradition allenfalls in den gesellschaftlichen Hintergrund tritt. Fragen des Glaubens und der Kirche im Sinne ihres traditionellen Verständnisses waren zuerst von politischen Erwägungen geleitet. Insofern mag auch das seit den petrinischen Reformen typologisch vorgebildete Schema der Unterordnung der Kirche unter – in erster Linie – weltliche Belange weiterhin der Referenzrahmen einer Orthodoxie sein, der es offensichtlich immer noch schwer fällt, in nachbyzantinischer Zeit ihre politische, gesellschaftliche und kulturelle Relevanz aus sich heraus gegenüber dem Staat in einen Stand von Nachhaltigkeit und Substantialität zu setzen. Im jüngst verabschiedeten neuen Religionsgesetz (2003) wurde die „Unantastbarkeit“ des alten Synods und des Bulgarisch-Orthodoxen Patriarchats – abermals auf politischem Wege – neu konstruiert, sogar ohne eine demokratische Mehrheit erhalten zu haben.<sup>65</sup> Solange die Staatsgewalt in Bulgarien nicht einsieht, dass politische Interventionen in kirchliche Belange keineswegs die Probleme beseitigen können, die zum politisch-religiösen Schisma 1992 geführt haben, dürfte man zumindest in mittelfristiger Hinsicht kaum davon sprechen können, dass die Bulgarische Orthodoxe Kirche als Entität innerhalb der Gesellschaft eine eigenständige Relevanz und somit auch Integrationskraft entwickeln könne. Die gesellschaft-

---

<sup>64</sup> Peter L. Berger, *The Heretical Imperative*, New York 1980 (Dt.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau et al. 1992).

<sup>65</sup> Für eine kritische Position vgl. Gstrein, „Kirchliche Trümmerlandschaft“, 13-14.

liche Relevanz des Glaubens und die politische Rolle des Schismas werden unter dem Einfluss neuer, eher individualistischer Bedürfnisse keine dominierende Funktion mehr haben, so wie es zumindest vorgestelltermaßen im traditionellen Rahmen der byzantinisch-slawischen politischen Ordnung der Fall war. Kirche(n) und Glaube werden immer als „protestantische“, das heißt staatliche, Projektionen zudem den politischen Raum zusammen mit anderen gesellschaftlichen und kulturellen Kräften teilen müssen.