

Meinen Eltern

S. E. Metropolit Filaret von Minsk

Das sozialpolitische Denken der Russischen Orthodoxen Kirche

Eine theologische Grundlegung auf der Basis
offizieller Beiträge seit 1988

DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES AN DER THEOLOGISCHEN
FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT FREIBURG IM UECHTLAND

Vorgelegt von Mag. theol. et Mag. phil. fac. theol. Christoph Schwyter

Unter der Leitung von Univ.-Prof. Dr. Barbara Hallensleben

St. Gallen, 10. August 2011

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	1
Vorwort	5
1 Inhaltlich und methodisch reflektierte Einleitung	7
1.1 Die Gabe der Russischen Orthodoxen Kirche an Europa und die Ökumene	8
1.1.1 Die Gabe des Martyriums	10
1.1.2 Die Gabe der Liturgie	15
1.1.3 Die Gabe der Theologie	19
1.2 Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (Jürgen Habermas)	23
1.3 Fragestellung und methodisches Vorgehen	29
1.4 Forschungsstand	34
2 Kirchliche Soziallehre als ekklesiologische Kosmologie	51
2.1 Westliches „Credo“	51
2.2 „Löse mich oder ich verschlinge dich“ – Theologie als soziales Projekt (Sergej Bulgakov)	54
2.3 Glaubensnorm als Lebensnorm (Patriarch Kirill von Moskau)	58
2.4 „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung“ – Grundlinien orthodoxer Ethik (Georgios Mantzaridis)	63
2.4.1 Christliche Ethik ist heteronom-autonom	63
2.4.2 Christliche Ethik ist ontologisch	65
2.4.3 Christliche Ethik ist dogmatisch	67
2.4.4 Christliche Ethik ist ekklesial	68
2.5 „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ – Welt als Sakrament (Alexander Schmemmann)	73
3 Die kirchliche soziale Konzeption als historisch vermittelte Reflexionsgestalt	85
3.1 Repräsentativer Charakter der sozialpolitischen Beiträge der Russischen Orthodoxen Kirche	85
3.2 Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen	88
3.3 „Dring ein in die Umstände deiner Zeit“ – Das Journal „Cerkov' i vremja“	91
3.4 Massgebliche Personen	96
3.4.1 Patriarch Kirill von Moskau und der ganzen Rus'	96
3.4.2 Metropolit Hilarion von Volokolamsk	105

4	Die Beiträge von Patriarch Kirill: Vom Wiedergewinnen einer „symmetrischen Asymmetrie“	115
4.1	Allgemeine Charakteristik	116
4.2	Diagnose einer Krise.....	124
4.2.1	Anthropologische Krise.....	124
4.2.2	Politische Krise	128
4.2.3	Ökumenische Krise	132
4.3	Ein Weg aus der Krise	139
4.4	Symphonie als Zeugnis	147
5	Das Dokument „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ (2000)	155
5.1	Vorgeschichte und Hintergründe	155
5.2	Ekklesiologische Hermeneutik	166
5.2.1	Theologische Grundpositionen	168
5.2.2	Kirche und Nation	173
5.2.3	Kirche und Staat	174
5.2.4	Christliche Ethik und weltliches Recht	179
5.2.5	Kirche und Politik	181
5.2.6	Die Arbeit und ihre Früchte	182
5.2.7	Eigentum	183
5.2.8	Krieg und Frieden.....	183
5.2.9	Verbrechen, Sühne, Wiedergutmachung.....	185
5.2.10	Fragen der persönlichen und gesellschaftlichen Sittlichkeit	186
5.2.11	Die Gesundheit der Person und des Volkes	188
5.2.12	Fragen der Bioethik.....	189
5.2.13	Die Kirche und Fragen der Ökologie	191
5.2.14	Weltliche Wissenschaft, Kultur und Bildung.....	191
5.2.15	Die Kirche und die weltlichen Massenmedien.....	193
5.2.16	Internationale Beziehungen. Probleme der Globalisierung und des Säkularismus	193
5.3	Abschliessende Reflexion: Menetekel der Utopie (Simon L. Frank)	195
6	Die Menschenrechtsdebatte in der Russischen Orthodoxen Kirche.....	207
6.1	Die Deklaration des X. Weltweiten Russischen Volkskonzils (2006)	209
6.2	Gedankengang des Menschenrechtsdokuments der Russischen Orthodoxen Kirche (2008)	213
6.2.1	Würde als sittliche Kategorie	213
6.2.2	Zwei Freiheiten	216
6.2.3	Krise der Menschenrechte	219
6.2.4	Kultur der Freiheit	224

6.3	Kritische Rezeption des Dokuments	225
6.3.1	Relativierung der Menschenwürde	229
6.3.2	Vermischung von Recht und Moral.....	230
6.3.3	Problematisches Verhältnis zum Staat	231
6.3.4	Analyse	231
6.4	Vom Recht, Rechte zu haben	239
7	Auswertung: Ambivalenz endlicher Freiheit.....	249
7.1	Darlegung des Problems	249
7.2	Verfassungstheoretische Perspektive. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Das Wagnis freiheitlicher Ordnung.....	254
7.3	Transzendentalphilosophische Perspektive. Emerich Coreth: Freiheit als sittliche Freiheit.....	262
7.4	Theologische Perspektive. Vladimir Losskij: Ekklesiologische Anthropologie	272
7.5	Bilanz: Kirche als Sozialgestalt jenseits von Angebot und Nachfrage	286
	Anhang.....	297
A1	Interview mit der Redaktion von Cerkov' i vremja	297
A2	Interview mit Grigorij Anatolevič Dovghiallo, Leiter des „Christlichen Bildungszentrums Kirill und Method“ in Minsk	307
A3	Interview mit Oleg Vladimirovič Efimov, Sekretär des „Weltweiten russischen Volkskonzils“	323
A4	Interview mit Protoierej Antonij Il'in, Leiter der „Vertretung des Moskauer Patriarchats bei den Europäischen Institutionen“ in Brüssel	338
	Literaturverzeichnis	353
	Deutschsprachige Quellen	353
	Russischsprachige Quellen	364
	Fremdsprachige Quellen (ausser Russisch).....	371
	Internetquellen.....	374

The Church is the key. This is our message today about witness and service in Christian life, and about Christian witness and service in the contemporary world. (Thomas Hopko)

Vorwort

Der 2003 verstorbene russische orthodoxe Metropolit Antonij (Bloom) antwortet auf die Frage, wie er sich das Interesse des Westens an der Orthodoxie erkläre: „Die westliche Welt leidet in ihrem religiösen Leben vor allem deshalb, weil sich dieses Leben aus dem Herzen in den Kopf verlagert hat. ... Das erste, was den westlichen Menschen berührt, wenn er der Orthodoxen Kirche in ihrem Gottesdienst begegnet, ist das lebendige Gefühl der orthodoxen Gläubigen, die vor dem Lebendigen Gott stehen, zu Ihm beten, mit Ihm in einer Haltung von Erschütterung, Liebe, Reue und manchmal Furcht sprechen – nicht in dem Sinn, dass Gott etwa als schrecklich wahrgenommen würde, sondern weil Er so gross ist, dass man vor ihm nur noch in einer seelischen Stille niederfallen kann.“¹ Diese Erfahrung ist mir nicht fremd. Die *Intuition*, im östlichen Christentum zu finden, was ich in meinem Leben als fehlend empfand, wandelte sich mit der Zeit in *Interesse*, zunächst ein neugieriges, später ein theologisch-wissenschaftliches: Das Fehlende sollte benannt, seine Gründe erklärt, nach Möglichkeiten einer Ergänzung gesucht werden.

Mein Forschungsprojekt steht in engem Zusammenhang mit einem längeren Studienaufenthalt in Minsk. Schon seit vielen Jahren bestehen Kontakte seitens des Ökumenischen Instituts in Fribourg zur Russischen Orthodoxen Kirche in Belarus. Es war mir ein Anliegen, die orthodoxe christliche Tradition unter bestimmten kulturellen, sozialen und politischen Bedingungen als kirchliche Lebenswirklichkeit aus erster Hand kennen zu lernen. Aus *Interesse* sollte *Begegnung* werden, um damit nicht zuletzt auch jener Versuchung zu widerstehen, die nach Grigorios Larentzakis dann gegeben ist, „wenn die Orthodoxie im Westen von manchen so überschwänglich positiv beschrieben wird als Ort der Spiritualität, der Geistigkeit, der Mystik und der Eschatologie, sodass sie damit aus dem Boden der harten Realität und der konkreten Existenzsituation wegspiritualisiert wird“². Die Zeit, die ich in orthodoxem Umfeld verbrachte, vermochte *Inspirationen* freizusetzen, denen sich auch das Thema meiner Arbeit verdankt. Besonders durch die intensive Erfahrung der Liturgie begannen sich allmählich die Konturen meines Studienvorhabens abzuzeichnen: Die Kirche ist ohne Zweifel eine eigene Sozialgestalt, deren Glieder sich unter den Anspruch des verheissenen, kommenden und schon angebrochenen Gottesreiches stellen. Was hier bezeugt wird, geht alle an, weil die Kirche alle angeht. Oder anders gesagt: Das Wertvollste, was die Christen der Welt zu geben haben, ist die Kirche selber, nicht als Theorie, sondern als gelebte, geschichtlich gegenwärtige gottmenschliche Gemeinschaft.

1 Antonij, Metropolit von Surož: *Vera/Bepa* (Glaube). Kiew 2004, 235.

2 Larentzakis, Grigorios: Christentum und Politik im neuen Europa. Eindringlicher Appell aus orthodoxer Perspektive an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. In: Hell, Silvia (Hrsg.): Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Festschrift für Lothar Lies SJ. Innsbruck 2000, 281-320, hier: 284.

Nach langer, von aussen auferlegter Abwesenheit bringen sich seit zwei Jahrzehnten auch die russischen orthodoxen Christen wieder mit eigenständigen, sozialpolitischen Beiträgen in die Diskussion um die Zukunft Europas ein. Sie pochen auf ihr Recht, sich auf der Grundlage ihrer reichen theologischen und geistlichen Tradition an der Gestaltung jenes gesellschaftlichen Umfeldes zu beteiligen, in dem sie selber leben und in dem sie spätestens seit der EU-Osterweiterung zu einem unbestreitbaren politischen, moralischen und kulturellen Faktor geworden sind. Es versteht sich von selber, dass der spezifische Beitrag der Russischen Orthodoxen Kirche zutiefst durch ihre Geschichte und ihr Denken geprägt ist und in vielem Abweichungen zu „westlichen“ Vorstellungen erwarten lässt. Diese *Abweichungen* aber entfalten gerade dann ihr konstruktives Potenzial, wenn sie eine gegenseitige Verständigung in Gang setzen, die dem je Anderen hilft, seinem eigenen Denken kritisch zu begegnen, Versüttetes freizulegen und Verlorengegangenes wiederzufinden. So wird eine Haltung unterstützt, aus der gerade in der Vielfalt nationaler, kultureller und vor allen Dingen auch religiöser Identität das Fundament für die europäische und, darauf aufbauend, die weltweite Integration entdeckt werden kann. In diesen Prozess der Verständigung möchte ich mittels meiner Arbeit jene *Inspirationen* einfließen lassen, die ich aus meiner persönlichen Auseinandersetzung mit der russischen orthodoxen kirchlichen Tradition empfangen habe. Mit dem verstorbenen Moskauer Patriarchen Alexij II. bin auch ich der Meinung, „dass der Weg hin zu einer gerechten Welt nur gelingen kann, wenn er auf der Koexistenz der religiösen und der säkularen Betrachtung von Staat, Gesellschaft, Moral und ihrer sozialen Konsequenzen beruht.“³

Das Gelingen eines wissenschaftlichen Forschungsprojekts ist nicht allein der Anstrengung eines Einzelnen geschuldet. Ich möchte daher all jenen meine herzliche Anerkennung aussprechen, die auf unterschiedliche Weise zu seinem Gelingen beigetragen haben – sei es durch finanzielle Unterstützung, inhaltliche Anregungen, geduldiges Zuhören, ermutigenden Zuspruch oder technische Hilfestellungen. Ein besonderer Dank gebührt: Meinen Eltern für ihre verständnisvolle materielle Fürsorge während meines Doktoratsstudiums, Barbara Hallensleben für die wissenschaftliche Betreuung, dem Schweizerischen Nationalfonds für die erhaltenen Fördergelder, Bischof Serafim und Grigorij Dovghiallo für die mir eingeräumte Möglichkeit eines Forschungsaufenthalts in Minsk, Mathias Müller und Thomas Handschin für ihre langjährige freundschaftliche Begleitung meiner wissenschaftlichen Tätigkeit, Yannick Lüscher für sein ausgezeichnetes Lektorat, Christian Steppan für seine Übersetzungshilfen und schliesslich der Franziskaner-Gemeinschaft in Näfels für die mir aus Anlass von Arbeitssitzungen oft gewährte Gastfreundschaft.

3 Alexij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Mir na perepyt'e*/Мир на перепутье (Die Welt am Scheideweg). In: CV Nr. 3 (28) 2004, 23-32, hier: 32.

1 Inhaltlich und methodisch reflektierte Einleitung

Der katholische Religionsphilosoph und Theologe Romano Guardini (1885-1968) wähnt die Gegenwart in einer grossen Krise, deren Ursache er im neuzeitlichen Autonomiebegriff entdeckt. Mit diesem haben sich seiner Meinung nach auch die Christen selber weitgehend abgefunden: „Der neue Anspruch, die verschiedenen Bereiche des Lebens und Schaffens: Politik, Wirtschaft, Sozialordnung, Wissenschaft, Kunst, Philosophie, Erziehung usw. müssten rein aus ihren immanenten Massstäben heraus entfaltet werden, erscheint als immer selbstverständlicher. So bildet sich eine nichtchristliche, vielfach widerchristliche Lebensform heraus. Sie setzt sich so konsequent durch, dass sie als das Normale einfachhin erscheint, und die Forderung, das Leben müsse von der Offenbarung her bestimmt werden, den Charakter kirchlichen Übergriffs bekommt. Selbst der Gläubige nimmt diesen Zustand weithin an, indem er denkt, die religiösen Dinge seien eine Sache für sich, und die weltlichen ebenfalls; jeder Bereich solle sich aus dem eigenen Wesen heraus gestalten, und es müsse dem Einzelnen überlassen bleiben, wie weit er in beiden zu leben wünsche. Die Folge ist, dass auf der einen Seite ein von direkten christlichen Einflüssen abgelöstes autonomes Welt-dasein entsteht, auf der anderen Seite eine Christlichkeit, die in einer eigentümlichen Weise diese ‚Autonomie‘ nachahmt. Wie sich eine rein wissenschaftliche Wissenschaft, eine rein wirtschaftliche Wirtschaft, eine rein politische Politik herausbildet, so auch eine rein religiöse Religiosität. Diese verliert immer mehr die unmittelbare Beziehung zum konkreten Leben, wird immer ärmer an Wertgehalt, beschränkt sich immer ausschliesslicher auf ‚rein religiöse‘ Lehre und Praxis und hat für viele nur noch die Bedeutung, gewissen Kulminationspunkten des Daseins, wie Geburt, Eheschliessung und Tod, eine religiöse Weihe zu geben.“¹ Die angesprochene Problematik setzt sich im Bereich der Sozialethik fort: Wenn das religiöse Bekenntnis *eine Sache für sich* ist, dann kann es nicht als Grundlage für sozialetische Argumente dienen. Solche Argumente sollen ohne Bezug auf Offenbarungsgehalte auskommen und einzig in einem vernünftigen, intersubjektiven Diskurs aufgewiesen werden. Die Theologie wird als unfähig angesehen, der Forderung nach Universalisierbarkeit sozialetischer Aussagen zu entsprechen.

Wenn jemand aber wirklich glaubt, dass Gottes Heilstaten, die die Kirche verkündigt, die Welt verändert haben, und er aus diesem Bewusstsein sein Leben gestaltet, dann geschieht in diesem Leben aufs Neue Verwandlung. Der griechische Theologe Savvas Agourides schreibt: „In all man’s work on earth there is an interaction between God’s grace and man’s effort. In other words, Christian doctrine as a whole, and not simply the ethical teaching of the Gospel, is the fulfilment of the teaching of the prophets of the Old Testament.“² Demgegenüber werden heute hinter der kirchlichen *Soziallehre* häufig lediglich

1 Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit. Würzburg ¹⁰1986, 80f.

2 Agourides, Savvas: The social character of Orthodoxy. In: Philippou, A.J. (Hrsg.): The orthodox ethos. Oxford 1964, 209-219, hier: 213.

Lösungsansätze für Probleme im Bereich von Gerechtigkeit, Frieden, Arbeitslosigkeit, Kriminalität, Ökologie und Wirtschaft etc. vermutet. Kriterien, wie sie sich aus der dogmatischen, liturgischen und asketischen Tradition der Kirche ergeben, werden dabei als wenig hilfreich, vielfach als hinderlich erachtet. Immer mehr spitzt sich so die Tendenz zu, einer *rein religiösen Religiosität* eine *rein soziolethische Soziolethik* gegenüberzustellen. Auch die Christen tun sich schwer damit, in Hinblick auf die Bewältigung sozialer und politischer Fragestellungen ihren Glauben und die Wirklichkeit der Kirche als Erkenntnisquelle anzuerkennen.

Diese Arbeit macht es sich zur Aufgabe, eine *theologische* Grundlegung der *sozialpolitischen* Beiträge der Russischen Orthodoxen Kirche zu erarbeiten, wie sie seit rund zwanzig Jahren vorgelegt werden. Sie will am Beispiel der russischen orthodoxen Tradition zeigen, wie die ursprüngliche Weite christlichen Glaubens, der sich allererst als die an *diese Welt* ergangene Verheissung neuen Lebens versteht, mit seinen gesellschaftlichen Konsequenzen wiedergewonnen werden kann. Bevor ich auf die inhaltlichen und methodischen Einzelheiten zu sprechen komme, möchte ich in zwei Schritten in die Thematik meiner Arbeit einführen. *Zum einen* soll anhand eines Aufsatzes der evangelischen Kirchenhistorikerin und Ökumenikerin Fairy von Lilienfeld³ (1917-2009) – ergänzt durch persönliche Überlegungen – aufgezeigt werden, weshalb uns die Russische Orthodoxe Kirche Gaben anzubieten hat, deren Annahme nicht verweigert werden sollte. *Zum anderen* unterstreichen einige Gedanken des deutschen Gegenwartsphilosophen Jürgen Habermas, inwiefern seitens der säkularen Gesellschaft ein tatsächlicher Bedarf nach diesen Gaben besteht.

1.1 Die Gabe der Russischen Orthodoxen Kirche an Europa und die Ökumene

„Denn Trennung, Spaltung bedeutet immer auch Fremd-Sein, Sich-Nicht-Kennen, Sich-Nicht-Verstehen, Den-Anderen-Ablehnen, auch zwischen den getrennten Kirchen; Anerkennung der Gabe der anderen Kirche bedeutet einen Akt der Liebe, der Anerkennung der christlichen Vorzüge des anderen. Ein Akt der Liebe aber ist nach biblischem Verständnis auch ein Akt des Erkennens, des Verstehens und gerade auch darin ein Schritt zur Wieder-

3 Die Leidenschaft von Fairy von Lilienfeld galt dem russischen orthodoxen Christentum, für dessen wissenschaftliche Erforschung sie durch die Russische Orthodoxe Kirche mit dem Orden der Heiligen Olga ausgezeichnet wurde. Der 2009 verstorbenen Theologin wurde 2010 posthum die „Silberne Rose“ verliehen, eine vom Institut für Ökumenische Studien in Fribourg gemeinsam mit dem Ostkirchlichen Institut in Regensburg seit 2006 vergebene Auszeichnung für herausragende Verdienste um die Einheit der Christen. Der Preis geht auf eine alte Tradition der römischen Kirche zurück: Seit dem 11. Jahrhundert wird durch den Bischof von Rom die „Goldene Rose“ an Persönlichkeiten, einen Staat, eine Stadt oder eine Organisation verliehen, die sich um die katholische Kirche besonders verdient gemacht haben. Der Name des neuen Empfängers der „Silbernen Rose“ wird jeweils am Fest des heiligen Nikolaus (6. Dezember) für das Folgejahr bekannt gegeben. Gleichzeitig wird die „Silberne Rose“ an diesem Tag nach Bari gebracht und am Grab des Heiligen niedergelegt. Als erstem wurde die Ehre 2006 dem damaligen Metropoliten Kirill von Smolensk und Kaliningrad und heutigen Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus’ zuteil. Webseiten der Institute: www.oki-regensburg.de und www.unifr.ch/iso/

herstellung der Einheit hin.“⁴ Welche Bereicherung lässt die Auseinandersetzung mit dem russischen orthodoxen Christentum für uns westliche Christen und unseren konkreten Lebenskontext erwarten lassen? Keineswegs ist nur an einen quantitativen Nutzen zu denken. Es geht auch und vor allem um die Bereitschaft, den Anderen zu verstehen, aber nicht wie man ihn selber verstehen will, sondern, wie er sich selber versteht. Einheit in ihrer christlichen Bedeutung ist kein bürokratischer Akt. Sie wird im Glauben als Geheimnis angenommen. Um Einheit muss man sich bemühen; man muss lernen, sie zu erkennen. Das Verlangen nach ihr hat immer auch mit dem eigenen Glaubensleben zu tun. Es trägt dazu bei, im kirchlichen Leben des Anderen jene Quellen zu entdecken, in denen auch das eigene Glauben gründet. Pater Thaddäus Barnas, Benediktiner aus Chevetogne, drückt dies in einem schönen Zeugnis aus, dem ich mich gerne anschliesse: „Für viele von uns und besonders für mich selber erschliesst die Erfahrung der östlichen Liturgie einen Weg zur Einsicht in das Zeugnis nicht nur der orthodoxen, sondern aller Christen. ... Dieser lange und anstrengende Prozess der Erkenntnis führt vor allem zu einem erneuerten Verständnis unseres eigenen Glaubens an Jesus Christus, dabei in einer derartigen Tiefe und Breite, die man sich solange nicht vorstellen kann, wie man keinen Schritt hin zu unseren Brüdern unternimmt, die in dieser anderen christlichen Tradition leben.“⁵ Eine Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Unitatis redintegratio*) über die Bedeutung des orientalischen Christentums bestärkt bei diesen Überlegungen: „Dieses Heilige Konzil erklärt, dass dieses ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört ...“⁶ Die *Anderen* sind nicht einfach die „Anderen“; sie sind Kirche im eigentlichen Sinn. Deshalb ist alles, was sie *als Kirche* lehren, denken, fragen und leben, auch für uns Westchristen von Belang. Hier kann auch auf die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* verwiesen werden, in der es über das Orthodoxe Christentum heisst: „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande ... mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemein-

4 Lilienfeld, Fairy von: Die Gabe der Russischen Orthodoxen Kirche an Europa und die Ökumene. In: Felmy, Karl Christian u.a. (Hrsg.): Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 215-248, hier: 218.

5 P. Thaddäus Barnas, zitiert nach Jazykova, Irina: *Ikona v sovremennom mire*/Икона в современном мире (Die Ikone in der heutigen Welt). In: CV Nr. 1 (26) 2004, 53-91, hier: 89. In einen Kontrast dazu stellt sich der evangelische Systematiker Friedrich Wilhelm Graf in einer kritischen Bewertung der gegenwärtigen Annäherung Benedikts XVI. an die (russische) Orthodoxie: „Erneut hat der Papst den ‚aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften signalisiert, dass ihm die orthodoxen Kirchen mit ihren autoritären Amtstheologien sehr viel näher stehen. Die meisten orthodoxen Kirchen sind zwar nur Ethno-Religionen, in denen die je eigene Nation, das ‚heilige Russland‘ etwa, sakralisiert wird. Aber dies stört den Papst weniger als jener Geist der Aufklärung, dem sich viele protestantische Kirchen Europas in harten Lernprozessen geöffnet haben.“ Graf, Friedrich Wilhelm: Mein Tun ist nicht von dieser Welt. Neue Zürcher Zeitung, 14./15. Februar 2009, 41.

6 *Unitatis redintegratio*, Dekret über den Ökumenismus. In: Rahner, K./Vorgrimler H. (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, 229-250, hier: 245.

schaft mit der katholischen Kirche fehlt ...“⁷ Auch ich weiss um die kostbaren Gaben der Russischen Orthodoxen Kirche. Mit dem russischen Philosophen und Theologen Lev Zander (1893-1964) teile ich die Gewissheit: „Der Wunsch, von den anderen zu lernen, hat durchaus nichts mit dem Gefühl der Minderwertigkeit der eigenen Kirche zu tun und besagt keineswegs irgendeinen konfessionellen Relativismus. Der Wunsch zu lernen ist einfach die schuldige Begeisterung für das, was dem anderen geschenkt wurde, die Freude an dem Geist, der da ‚weht, wo er will‘, das Bestreben, alles Edle zu eigener Erbauung zu verwenden.“⁸

Fairy von Lilienfeld verfasste ihren Aufsatz zu Beginn der politischen Umwälzungen in Osteuropa, im Jahr vor dem 1000sten Jahrestages der Taufe der Rus’ (988) in den Fluten des Dnepr in Kiew: „Dieses angemessene Element einer Jubelrede soll also dieser Vortrag enthalten: zu sagen, warum wir hier in unserem Lebensraum mit ihr – dort – feiern wollen. Und da ist es nicht viel anders als bei individuellen Geburtstagsfeiern: man drückt aus, warum man sich freut, dass der Jubilar da ist; man sagt, was man ihm verdankt.“⁹ Die *Gaben*, von denen nun die Rede ist, sind kein Legat an ein theologiegeschichtliches Museum, auch keine Dauerleihgabe, die nur verwahrt und bewundert werden will. Nein, diese *Gaben* sind Zeugnisse des Glaubens und wollen als solches angenommen werden: „Bei aller Wichtigkeit der 1000jährigen Vergangenheit der Russischen Orthodoxen Kirche – wenn wir von ihren *Gaben* an uns sprechen, so geht es *nicht nur* um Vergangenheit, *sondern auch* um Zukunft, um Gottes Zukunft, um das Ziel und Ende, das *telos* der Geschichte der Kirche, *unserer* Kirchen, als Lokalkirchen und/oder als Konfessionskirchen betrachtet, um das Reich Gottes, in dem wir alle Fülle haben sollen in Jesus Christus, unserem Herrn. Das bedeutet, dass die *Gaben* der Russischen Orthodoxen Kirche sich unter diesem Aspekt für uns – und vielleicht auch für sie, im Weg durch die Umbruchszeit – als *Aufgaben* gerade für die *Zukunft* erweisen können und dass ich von gerade solchen Gaben sprechen will, die m.E. in die Zukunft der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche weisen.“¹⁰ Die drei Gaben nach Lilienfeld sind: *Martyrium, Liturgie, Theologie*.

1.1.1 Die Gabe des Martyriums

Die *erste Gabe* der Russischen Orthodoxen Kirche liegt in ihrem Martyrium, das sie während der kommunistischen Herrschaft zu erleiden hatte: „Die Märtyrer-Krone dieser Zeugen des Glaubens schmückt die Russische Orthodoxe Kirche heute zu ihrer 1000-Jahr-Feier. Sie schmückt aber auch die weltweite Kirche Jesu Christi.“¹¹ Die Erfahrung von Verfolgung und gesellschaftlicher Marginalisierung weisen auch dem heutigen Christen

7 Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Kongregation für die Glaubenslehre. Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2000, 23.

8 Zander, Lev: Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben? In: Ökumenische Rundschau 3/1952, 72-80, hier: 73.

9 Lilienfeld, Gabe 217.

10 Ebd. 225.

11 Ebd. 228.

einen Weg in die Zukunft, insofern auch er mit Unbill zu rechnen hat. Denn, so muss gefragt werden: „Wo steht es bei den Aposteln und Evangelisten des Neuen Testaments geschrieben, dass die Kirche immer in einem christlich geprägten Staat leben darf? ... Wo steht es in der Heiligen Schrift und in den Zeugnissen der Kirchenväter geschrieben, dass der gläubige Christ Anspruch hat auf erfolgreiche Karriere, unbehindertes Leben seines Glaubens, und auf Wohlergehen in dieser Welt?“¹² Das Thema von Heimatlosigkeit, Fremd- und Bedrohtsein der Christen *in der Welt* ist auch heute aktuell. Wenngleich in westlichen Ländern oder auch in Russland Christen um ihres Glaubens willen nicht mehr verfolgt werden, so sehen sie sich doch mit einem Paradigmenwechsel konfrontiert, als dessen Folge ihre religiösen Überzeugungen oft als gesellschaftlich irrelevant angesehen werden. Nicht zuletzt auf dem Hintergrund ihrer eigenen jüngeren Vergangenheit greift die Russische Orthodoxe Kirche diesen Zusammenhang auf und macht ihn zu einem wichtigen Element ihres theologischen Nachdenkens. Schon fast prophetisch schreibt Lilienfeld vor bald 25 Jahren: „Es ist kein Zweifel daran, dass in der ganzen Welt sich der *Atheismus* erhebt. Er sieht anders aus als der sowjetische, aber er hält sich oft auch für wissenschaftlich begründet und ist dann auf seine Weise *militant* oder er ist ein dezidiert *Agnostizismus* und *Säkularismus*, der die Ausübung der Religion ganz in die Privatsphäre und fort aus dem öffentlichen Bewusstsein verbannen will oder schon verbannt hat. Das Nachdenken der russischen Kirche über ihre Lage in einer nicht-christlichen Gesellschaft, vor allem aber ihre Erfahrungen, ja ihr Vorbild, ist eine wichtige Gabe, die sie für die weltweite Christenheit bereithält.“¹³

Der Kern dieser *Gabe* liegt im unerschütterlichen Vertrauen auf die Heilzusage Gottes. Lilienfeld illustriert dies anhand der russischen *babuški* (*babuška*: Grossmutter, alte Frau), die – weil sie in der sowjetischen Gesellschaft mit keinerlei Aufstiegsmöglichkeiten rechnen konnten und einen Abstieg nicht zu fürchten hatten – ihre Religiosität selbstverständlich und mit Hingabe auch während der schlimmsten atheistischen Stürme pflegten. Sie führten ihre Enkelkinder im Geheimen zur Taufe, sie versteckten Ikonen, sie waren die Glaubensbewahrerinnen in ihren Familien. Diese Frauen lebten einzig aus der Gewissheit, dass der Segen Gottes immer da ist, auch wenn die Menschen einander zum Unsegen werden, dass der Geist Gottes die Welt immer verwandelt, auch wenn die Menschen sie verunstalten. „An diesen gläubigen Frauen wird besonders sichtbar, was russische orthodoxe Gläubige überhaupt auszeichnet: das glaubende Wissen darum, dass der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, in unser Leben wirklich eingreift, es wirklich verändert, im existentiellen, seinhaften Sinn, nicht nur in irgendwelchem supernaturalen, idealistisch-transzendentalen Sinne, der unsere leibhafte Existenz unberührt und unverändert liesse – oder wie wir eine bestimmte aufklärerische Ausformung christlichen – ich würde sagen – ‚Rest-Glaubens‘ beschreiben wollen.“¹⁴

12 Ebd. 229.

13 Ebd. 230.

14 Ebd. 235f.

Die Wunden der Vergangenheit finden ihren Niederschlag auch in der gegenwärtigen Sozialverkündigung der Russischen Orthodoxen Kirche. Die schmerzlichen Erfahrungen haben eine Sensibilität für politische und soziale Denkmuster entwickelt, die zwar vorgeben, dem Menschen Fortschritt und Wohlstand zu bringen, ihn aber tatsächlich erneut dem Verderben ausliefern. An jene das prophetische Wort zu richten, die dies nicht selber sehen, darin liegt eine Aufgabe der russischen Orthodoxie. So sagt etwa Patriarch Kirill: „Ich bin tief überzeugt, dass wir uns aufgrund der historischen Erfahrung, die unserem Land zuge wachsen ist, besser als andere mit einer einzigartigen Botschaft an die Welt wenden und sagen können: Der Aufbau der Wohlstandsgesellschaft wird der Menschheit nie Glück bringen, wenn das Streben nach diesem Wohlstand den Kontext der geistigen Bedürfnisse des Menschen nicht berücksichtigt.“¹⁵ Die Verfolgungszeit bringt ein Gespür hervor für den utopischen Charakter politischer Ordnungen, die hohe Werte wie Freiheit, Demokratie und Frieden proklamieren, aber an der Unerreichbarkeit dieser Werte mit irdischen Mitteln immer wieder scheitern. Die Berliner Ostkirchenkundlerin Jennifer Wasmuth spricht in diesem Zusammenhang gar von einem *Vorsprung* der Kirchen Osteuropas: „Nicht ausgeblendet werden darf jedoch, dass die Kirchen der ehemaligen ‚Ostblockstaaten‘, darunter eben auch die ROK, einen ‚Vorsprung‘ hinsichtlich der Erfahrung mit sich selbst begründenden, ‚säkularen‘ Staats- und Rechtssystemen haben. Diese Erfahrung aber ist es, die sie gegenüber rechtspositivistischen Setzungen äusserst skeptisch sein lässt.“¹⁶ Gesellschafts-politische Konzepte, die sich keine Rechenschaft über die Bedingungen der Möglichkeit der von ihnen hochgehaltenen Werte und Ziele geben, wecken das Unbehagen der ehemals verfolgten Gläubigen. Die existentielle Erfahrung fehlender Freiheit motiviert sie zur Wachsamkeit gerade dann, wenn die Freiheit des Menschen zu einem „Wert an sich“ stilisiert wird. Ihnen ist mit Papst Benedikt XVI. nur allzu klar, „dass der ungenau oder gar nicht definierte Begriff von Freiheit, der ihr [der modernen Aufklärungskultur] zugrunde liegt, unweigerlich zu Widersprüchen führt und gerade durch seine scheinbar radikale Anwendung zu Einengungen der Freiheit führt ... Eine ungeklärte Ideologie der Freiheit führt zu einem Dogmatismus, der sich zusehends als freiheitsfeindlich erweist.“¹⁷

15 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 81f.

16 Wasmuth, Jennifer: Die Russische Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. In: G2W 5/2010 38. Jg., 12-14, hier: 13. Befremdlich wirkt die These des Juristen Otto Luchterhandt, die Erfahrungen der Sowjet-vergangenheit hätten bei der Russischen Orthodoxen Kirche keinen Lerneffekt im Umgang mit Menschenrechten zur Folge gehabt: „Die Russisch-Orthodoxe Kirche hat aus ihren geschichtlichen Erfahrungen mit einer menschenrechtsfeindlichen Staatsordnung, aus ihren Leiden unter Gewalt, Verfolgung und Unterdrückung, keine entscheidenden Konsequenzen für ihre Haltung zu den Menschenrechten gezogen. Ihre Erfahrungen haben nicht zu einer uneingeschränkten Wertschätzung der säkularen Menschenrechts-idee und der Gewährleistung personaler Freiheit durch den religiös neutralen demokratischen Rechtsstaat bzw. Verfassungsstaat geführt.“ Luchterhandt, Otto: Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie. Leitsätze. 45. Essener Gespräche „Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie“ (8./9. März 2010). In: Ökumenische Rundschau 59/3, 2010, 378-387, hier: 386f.

17 Ratzinger, Josef: Europa in der Krise der Kulturen. In: Ratzinger, Josef. und Pera, Marcello: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg 2005, 62-84, hier : 70f.

Orthodoxe Christen, denen die Verfolgung „zugunsten“ eines neuen, angeblich wirklich humanen Projekts, nach wie vor präsent ist, reagieren beunruhigt angesichts der Tendenz, religiöse Begründungszusammenhänge erneut aus dem gesellschaftspolitischen Diskurs zu *exkommunizieren*. Patriarch Kirill konstatiert: „Im Westen wird die Religion fast noch erfolgreicher in den Raum des Privatlebens verdrängt als bei uns unter der Sowjetmacht.“¹⁸ Auch der derzeitige Vorsitzende der „Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen des Moskauer Patriarchats“ (folgend: *kirchliches Aussenamt*)¹⁹, Metropolit Hilarion (Alfeev), kommt auf diesen Umstand zu sprechen: „Die Gläubigen der Russischen Orthodoxen Kirche erlebten über mehrere Jahrzehnte eine Situation, da sich die Kirche im Getto befand, da sie komplett vom gesellschaftlichen Leben getrennt war und die Gesellschaft vor ihrem Einfluss ‚geschützt‘ wurde. ... Jene Prozesse, die derzeit in Europa stattfinden, erinnern in mancherlei Hinsicht an die Geschehnisse in der Sowjetunion. Der kämpferische Säkularismus zeigt sich als gleich gefährlich wie der kämpferische Atheismus. Beide strengen sich an, die Religion aus dem gesellschaftlich-politischen Bereich hinauszukomplimentieren, sie ins Getto zu verbannen und auf die ‚private Frömmigkeit‘ zu reduzieren.“²⁰

Auf Parallelen zwischen der sowjetischen Religionspolitik und der Marginalisierung öffentlich vorgebrachter religiöser Argumente in westlichen Industriestaaten wies Patriarch Kirill auch anlässlich des Staatsbesuchs des deutschen Bundespräsidenten Christian Wulff in Moskau im Oktober 2010 hin. Wulff widersprach dem Patriarchen darauf scharf und verbat sich den Vergleich zwischen damaliger und heutiger Situation. Er begründete dies damit, dass früher Menschen ihres Glaubens wegen umgekommen seien, während heute jeder sein Bekenntnis frei wählen könne.²¹ Die Begebenheit zeigt exemplarisch, wie wenig wir (im Westen) in der Lage sind, eine Sensibilität für die tiefe Besorgnis vieler russischer orthodoxer Christen aufzubringen. Diese Christen haben in den vergangenen zwei Jahrzehnten mit Beharrlichkeit versucht, ihr Bekenntnis wieder im öffentlichen Bewusstsein zu verankern. Ausgerechnet aber in vielen westlichen Ländern, wo schon lange Freiheit herrscht, stellen sie einen gegenteiligen Prozess fest: Die Menschen verlassen nicht nur ihre Kirchen, sondern geben auch die Grundlagen ihrer Kultur ohne Not preis, weil sie das

18 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 83.

19 Russisch: *Otdel Vnešnich Cerkovnych Svjazej*. Das *kirchliche Aussenamt* ist eine Einrichtung des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche. Es besteht seit 1946 und dient vor allen Dingen als administratives und kirchendiplomatisches Kompetenzzentrum innerhalb des Moskauer Patriarchats. Ich werde auf diese Institution in Kapitel 3.2 dieser Arbeit genauer eingehen.

20 Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk: *Patriarch Kirill: žizn' i mirosozercanie*/Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание (Patriarch Kirill: Leben und Denken). Moskau 2009, 482. So erinnern sich orthodoxe Christen wohl noch an Artikel 4 der Verfassung der UdSSR von 1929: „Zum Zweck der Gewährleistung einer wirklichen Gewissensfreiheit für die Werktätigen wird die Kirche vom Staat und die Schule von der Kirche getrennt. Die Freiheit der religiösen Bekenntnisse und der antireligiösen Propaganda wird allen Bürgern zuerkannt.“ Zitiert nach Hauptmann, P./Stricker, G.: Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860-1980). Göttingen 1980, Text 268, S. 738. Die Verkündigung des Atheismus und des Säkularismus darf öffentlich betrieben werden, während die religiöse Stimme dort verstummen muss.

21 Vgl. Osnabrücker Zeitung (online) vom 13. 10. 2010. www.noz.de/artikel/48408579/wulff-widerspricht-patriarch-kyrill (14.1.2011).

christliche Bekenntnis paradoxerweise als Hort von Unfreiheit und Bevormundung wahrnehmen. Es liegt daher für viele orthodoxe Gläubige nahe, die anthropologischen und politischen Grundlagen eines derartigen Freiheitsverständnisses einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Ohne Zweifel kennt der Patriarch die Unterschiede zwischen der heutigen Situation und dem Elend von damals. Allein, mit seinem harten Vergleich will er aufzeigen, dass es nicht genügt, das religiöse Bekenntnis nur als individuelles Recht zu schützen, nicht aber gleichermassen das Recht der Gläubigen ausdrücklich anzuerkennen, ihre religiöse Argumentation auch in den öffentlichen Diskurs einbringen zu können.²²

Der 2011 verstorbene, ehemalige katholische Erzbischof von Minsk, Kazimierz Kardinal Sviatek (1914-2011), der sowohl nazistischen als auch kommunistischen Terror erlitten hat, holt in einem Interview diese „Dialektik der Freiheit“ ohne Bitterkeit über das Erlebte ein: „Der Apostel Paulus schreibt, dass dort, wo der göttliche Geist herrscht, Freiheit ist. Gott hat den Menschen von Anfang an frei geschaffen, und nichts ist wertvoller als die Freiheit. Mit ihr kann jeder von uns jenen Lebensweg planen, der dem Wesen des inneren Ichs entspricht und von der Stimme des Gewissens geleitet ist. Freiheit ist in jedem Fall die Wahl, kategorisch ‚Nein‘ zum Bösen und entschlossen ‚Ja‘ zum Guten zu sagen. Wenn der Mensch das nicht tut, verfällt er in die Abhängigkeit vom Bösen und verliert die Freiheit.“ Auf die Frage des Journalisten, wie der Westen von den Erfahrungen der Menschen in Osteuropa lernen könne, meint der Kardinal: „Die traurige Lehre des Lebens, dass sogar das Wort ‚Gott‘ verboten war oder kleingeschrieben wurde. Und gleichzeitig die Erfahrung, den Glauben sogar unter diesen grausamen Bedingungen der Verfolgung zu bewahren. Ich will nicht, dass diese christlichen Wurzeln und diese christliche Identität, die unter solch schwierigen Bedingungen bewahrt worden sind, durch die Globalisierung weggespült werden. Ich will, dass der Sinn und der Wert der eigenen Erfahrung tiefer erfasst werden in der gelassenen Wahrnehmung der neuen Welt und im schöpferischen Dialog mit dieser Welt. Und dass dieser Dialog für beide Seiten von Vorteil und kreativ ist.“²³

Das kommunistische Paradigma hat nicht nur menschliches Leid gebracht, sondern eine ganze Kultur entwurzelt: „Russland hat wie kaum ein anderes Land am eigenen Leib erfahren, wie teuer die Folgen einer Trennung von den eigenen geistigen Werten eine Zivilisati-

22 In einem offenen Brief an den damaligen Präsidenten des Konvents für eine neue EU-Verfassung, Valéry Giscard d'Estaing, schreibt er dies unter Bezugnahme auf den fehlenden Gottesbezug im Entwurf ausdrücklich: „The religious life in the USSR was limited by private sphere, while any religiously motivated public action was persecuted, as it did not conform to the dominant ideology. In the draft (with a reference to the Charter of Fundamental Rights) there are standards, which defend the religious freedom of an individual, including that in his social life, but there are no standards, which guarantee that integral religious philosophy of life will be taken into account, when socially important decisions are elaborated and social order is built up.“ Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: Open letter to the Chairman of the Convention on the Future of Europe. www.orthodoxeurope.org/newsarchive/february_2003.aspx (14.6.2011).

23 Interview mit dem emeritierten Erzbischof von Minsk-Mogilev (Belarus) Kazimierz Kardinal Sviatek, erschienen in: *Die Presse* am 23.12.2009. www.diepresse.com/home/panorama/religion/529835/index.do?from=suche.intern.portal (28.1.2010).

on zu stehen kommen können.“²⁴ Im historischen Geschick Russlands ist die kritische Mahnung an uns Heutige enthalten, uns nicht leichtfertig von unserem Fundament zu entfremden. Ohne zu behaupten, die Kirche hätte die moderne Freiheitsordnung unmittelbar hervorgebracht, so ist sie doch auch in ihrer säkularen Gestalt ohne die Prämissen der christlichen Anthropologie unvorstellbar. Fallen diese dem Vergessen anheim, riskiert diese Freiheitsordnung, was der deutsche Philosoph Robert Spaemann in diesem Zusammenhang bildhaft zum Ausdruck bringt: „Wenn die Flasche wirklich leer ist, geht es auch mit dem Duft der Flasche zu Ende.“²⁵ Es geht hier um die ernstzunehmende Erkenntnis, dass eine politische und rechtliche Gemeinschaft, die sich über ihre transzendenten und sittlichen Grundlagen nicht mehr im Klaren ist, Gefahr läuft, ihre Argumentations- und Überzeugungskraft, damit aber letztlich auch ihren inneren Zusammenhalt, zu verlieren, wie der britische Politologe Larry Siedentop in einem vielbeachteten Essay zu bedenken gibt: „Es besteht also ein tiefer Zusammenhang zwischen Christentum und Liberalismus. Das eine lieferte historisch die normative Begründung für den anderen. Es ist bedauerlich und sogar gefährlich, dass der Westen sich dieser Verbindung so wenig bewusst ist. Dadurch wird die westliche Kultur von ihren Wurzeln abgetrennt und manchmal auch ihre Fähigkeit wie auch ihre Neigung geschwächt, die eigenen Werte zu verteidigen.“²⁶ Gemäss dem evangelischen Ostkirchenkundler Heinz Ohme muss aus diesem Grund gerade die Stimme einer Verfolgungskirche besonders ernst genommen werden: „Ihr Erfahrungspotential mit Atheismus und Säkularismus ist aber von bleibender Bedeutung und muss im Gespräch der europäischen Kirchen auf der Suche nach den Prinzipien der europäischen Integration Gehör finden, weil Europa allein mit der Gottvergessenheit der Moderne, dem Universalismus Roms und dem protestantischen Individualismus und Indifferentismus vor den Herausforderungen des 3. Jahrtausends kaum bestehen kann.“²⁷

1.1.2 Die Gabe der Liturgie

Als zweite *Gabe* nennt Lilienfeld die Liebe der russischen orthodoxen Christen zur Liturgie²⁸: „Die real gelebte Gewissheit russischer orthodoxer Christen, dass im Gottesdienst

24 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Vstupitel'noe slovo na evropejskoj vstreče po christianskoj kul'ture „Dat' dušu Evrope“* / Вступительное слово на европейской встрече по христианской культуре „Дать душу Европе“ (Eröffnungsrede auf der europäischen Konferenz zur christlichen Kultur „Europa eine Seele geben“). In: CV Nr. 2 (35) 2006, 125-131, hier: 127.

25 Spaemann, Robert: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Stuttgart 2007, 247.

26 Siedentop, Larry: *Demokratie in Europa*. Stuttgart 2002, 319.

27 Ohme, Heinz: *Zurück in die Zukunft? Säkularisierung im heutigen Russland und die Russisch-Orthodoxe Kirche*. In: Von Braun/Gräb/Zachhuber (Hrsg.): *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*. Berlin 2007, 109-127, hier: 127.

28 Die sowjetischen Verfolger trachteten danach, das orthodoxe Christentum auf einen reinen Kult zu reduzieren, der mit der Zeit zu einer blossen Aneinanderreihung von unverständlichen Ritualen werden und damit dem religiösen Leben den Boden entziehen sollte. Das Gegenteil war der Fall: „On the contrary, the intensity of devotion invested in the liturgy became even greater, since there was no other point of contact with the Church. And the Orthodox liturgy, which had always been particularly valued in Russia, became

Theophanie geschieht, ‚Unser Gott kommt und schweiget nicht‘, ... sie ist eine Gabe der russischen orthodoxen Christen an die weltweite Christenheit, besonders aber an die westlich geprägte europäische ‚eilige‘ und ‚geschäftige‘ Welt.“²⁹ Liturgie ist gleichzeitig *katabatische und anabatische Bewegung*: Gott geht in die Welt ein und hebt sie zugleich empor zur himmlischen Herrlichkeit. Liturgie ist im eigentlichen Sinn ein Fest der Gotteserscheinung – *bogojavlenie*. Die intensive Erfahrung der Liturgie weckt im orthodoxen Christen ein je grösseres Bedürfnis nach dieser Gotteserscheinung, nach der Unmittelbarkeit Gottes auch im alltäglichen persönlichen Leben. Alles soll zur Liturgie werden, zum Ort, wo Gott gegenwärtig ist und wirkt. Dieser Wunsch des orthodoxen Christen prägt seine Einstellung zur Welt, die als Ort der Entfremdung und des tiefen Falls des Menschen zugleich Ort des Heilshandelns Gottes und der Erlösung ist. Trotz ihrer Widerständigkeit ist die Welt Gottes gute Schöpfung, fähig, Ihn aufzunehmen. Sie ist *capax Dei*. Besonders deutlich wird dies in der liturgischen Hymnik und der Ikonographie des Pfingstfestes:

Im Festtroparion zu Pfingsten ruft die Kirche: „Gepriesen seist Du Christus, unser Gott; denn Du hast Fischer zu Weisen gemacht, als Du den Heiligen Geist gesandt hast. Durch sie hast Du den Erdkreis in Dein Netz geholt. Menschenfreundlicher, Ehre sei Dir.“³⁰ Dieser Lobpreis lässt spüren, was das Pfingstfest bedeutet: „Vollendung des Ostergeschehens, ja des gesamten Christusgeschehens und seiner Vorbereitung im Alten Bund, das zusammengefasst wird als Offenbarung des dreifaltigen Gottes, der sich seinen Geschöpfen öffnet, um sie teilhaben zu lassen an seiner göttlichen Lebensfülle.“³¹ Pfingsten ist auch ein Fest der Kirche selber, ein Fest erlöster Lebensgestalt, des geheiligten Kosmos, Fest neuer Einheit. Im Kondakion heisst es: „Einst stieg der Höchste herab, verwirrte die Sprachen und zerstreute die Völker. Als er die Feuerzungen verteilte, da rief er alle zur Einheit. Einstimmig preisen wir nun den Allheiligen Geist.“³² Das liturgische Geschehen findet seine Entsprechung in der ekklesiologischen Symbolik der Pfingstikone. Hier geht es buchstäblich ums Ganze, um das Heilsdrama, das sich in der Kirche *für* die ganze Welt ereignet. Die Ikone offenbart, *weshalb* die Kirche in der Welt ist. Im oberen Bereich der Ikone ist das Konzil der zwölf Apostel gezeigt, die in einem Halbrund versammelt sitzen. Die dargestellte Gruppe ist nach Leonid Uspenskij der sichtbare Ausdruck des im Kondakion hymnisch Bekannten: „Diese Einheit nach dem Bild der Heiligen Dreifaltigkeit, diese klare und reine innerliche Ordnung der Kirche, ihrem gnadenerfüllten Körper, zeigt uns die Ikone Pfingstens. Die zwölf Apostel, in die bestimmte Form eines Bogens eingeschlossen, drücken hier vortrefflich die Einheit des Körpers der Kirche und die Vielfalt ihrer Glieder

the pearl of great price which kept alive a continued sense of Christian community.” Billington, James H.: Orthodox Christianity and the Russian transformation. In: Witte, J./Bourdeaux, M. (Hrsg.): Proselytism and Orthodoxy in Russia. The new war for souls. New York 1999, 51-65, hier: 59.

29 Lilienfeld, Gabe 237.

30 Troparion zum heiligen Pfingstfest der Orthodoxen Liturgie. Zitiert nach: Kunzler, Michael: Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. Trier 1991, 244.

31 Ebd.

32 Kondakion zum heiligen Pfingstfest der Orthodoxen Liturgie. Ebd.

aus.³³ Ganz oben im Bogen ist ein Platz frei. Es ist der Thron Christi, der unsichtbar in der Kirche anwesend ist und sie leitet. Auch hier findet ein wichtiges ikonographisches Prinzip seine Anwendung: die *umgekehrte Perspektive*³⁴: Die Figuren werden mit zunehmendem Abstand vom Betrachter entgegen der Proportionslehre grösser. Das Wesen der Kirche bestimmt sich nicht von „ausen“, nicht vom Betrachter, nicht vom Menschen her. Sie ist, was sie ist, allein durch Christus. Manchmal sind über jedem Haupt der so Versammelten Feuerzungen, die Gabe des Heiligen Geistes, angedeutet. Wichtig ist hierbei, dass es nicht *eine*, sondern *viele* solcher Zungen sind. Die Kirche ist weder ein Kollektiv, in dem das Individuum zum Verschwinden gebracht wird, noch eine Anarchie, in dem sich das Individuum zu Lasten der Anderen durchsetzt. Sie ist personale Gemeinschaft, in der der menschliche, durch die Sünde bedingte Grundkonflikt zwischen Gemeinschaft und Individuum trinitarisch überwunden ist: Gott ist der dritte Teilnehmer in jeder Beziehung und macht aus „Ich“ und „Du“ ein „Wir“. Die Ikone offenbart: Die Natur ist allen gemeinsam. Allein, Christus nimmt diese Natur selber an und der Geist macht sie zur unverwechselbaren Person, wie Pavel Evdokimov bemerkt: „Christus schafft die menschliche Natur neu und nimmt sie in die Einheit Seines Leibes auf. Im Unterschied dazu verwirklicht der Heilige Geist das personale Prinzip in der Natur und in jedem Menschen, inspiriert die Entfaltung der menschlichen Person in ihrer Einzigartigkeit und in der Fülle der Charismen.“³⁵

Die Komposition der Ikone öffnet sich gegen den Himmel, die göttliche Welt. So verdeutlicht sich Herkunft und Ziel der Kirche. Sie ist aber auch nach unten hin offen, zu einem dunklen Raum, in dessen Mitte ein Greis mit einer Krone steht. Dieser hält ein weisses Tuch in seinen Händen, in dem er zwölf Schriftrollen auffängt. Über ihm steht manchmal „Kosmos“ geschrieben. Es ist „König Kosmos“ in Gefangenschaft, es ist die Schöpfung, die nicht so ist, wie sie sein könnte: „Der Mensch befindet sich am finsternen Orte, weil die ganze Welt früher im Unglauben war; er ist mit Alter belastet, weil er durch Adams Sündenfall alterte; seine Kleidung ist rot wegen der blutigen heidnischen Opfer, die dargebracht wurden; er hat auf dem Kopfe eine königliche Krone, weil die Sünde in der Welt herrschte; und das weisse Tuch in seinen Händen mit den zwölf Schriftrollen bedeutet die zwölf Apostel, die durch ihre Lehre die ganze Welt aufklärten.“³⁶ Der greisen Schöpfung

33 Ouspensky, Leonid: Die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel. In: Ders. und Lossky, Wladimir: Der Sinn der Ikonen. Olten 1952, 207-209, hier: 208.

34 Der Begriff der *umgekehrten Perspektive* stammt vom russischen orthodoxen Priester und Theologen Pavel Florenskij (1882-1937). Eine seiner Aussagen über dieses ikonographische Mittel inspiriert auch mein Nachdenken: „Es gibt Wirklichkeiten, d.h. Zentren des Seins, Verdichtungen des Seins, die ihren *eigenen* Gesetzen folgen und deshalb ihre *eigene* Form haben; daher kann nicht, was existiert, als gleichgültiges und passives Material zur Ausfüllung irgendwelcher Schemata betrachtet werden, schon gar nicht des Schemas des euklidisch-kantischen Raums; und daher müssen die Formen aufgrund ihres *eigenen* Lebens erkannt werden, nicht aufgrund vorher festgelegter perspektivischer Einstellungen.“ Florenski, Pavel: Leben und Denken. Hrsg. von Mierau, Fritz und Sieglinde. Band II. Ostfildern 1996, 136. Vgl. auch Florenski, Pavel: Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst. München 1989.

35 Evdokimov, Pavel: *Iskusstvo ikony. Bogoslovie krasoty/Искусство иконы. Богословие красоты/* (Die Kunst der Ikone. Theologie der Schönheit). Klin 2005, 350.

36 Ouspensky, Herabkunft 209.

schwinden die Lebenskräfte; sie ist malträtiert vom „Fürsten dieser Welt“. Dennoch ist die Situation nicht hoffnungslos. Begierig und dankbar zugleich nimmt der Greis die Verkündigung der Apostel, d.h. der Kirche, auf. In ihr liegt seine Hoffnung auf Heil begründet. In den Schriftrollen mag das Ostertroparion stehen: „Christus ist von den Toten auferstanden. Er hat durch seinen Tod den Tod zertreten und denen in den Gräbern das Leben geschenkt.“ Die Sendung der Kirche bezieht sich darauf, den Kosmos über seine wirkliche Berufung aufzuklären, ihm Denjenigen zu verkündigen, der die ganze Schöpfung zur Vollendung führt. Alles, was die Kirche tut, ist Ausdruck des dreifaltigen Geheimnisses, aus dem die Kirche lebt: „In diesem Dogma ist das Leben der Kirche zutiefst verwurzelt, denn die Dreieinigkeit, das heisst die Einheit der Natur und die Vielheit der Personen, ist der Grundsatz, nach welchem die Kirche lebt und das Reich Gottes auf Erden baut.“³⁷

Liturgie und Ikone – voneinander nicht zu trennen – legen einen theologisch-mystischen Zugang zum Geheimnis der Kirche und ihrer Sendung. Dieses Geheimnis ist nicht das „rein Religiöse“, das Andere im Gegensatz zum *weltlichen* Leben, das Jenseits im Gegensatz zum Diesseits. Nein, es geht um das *Ganze*, weil es um Christus geht. So sagt der russische Philosoph Petr Jakovlevič Čaadaev (1794-1856): „Ihr gehört zu denen, die noch glauben, dass das Leben nicht durch und durch eine Einheit ist, dass es in zwei Teile gespalten ist, zwischen denen ein tiefer Abgrund besteht. Ihr vergesst, dass es bald achtzehneinhalb Jahrhunderte sein werden, seitdem diese Kluft überwunden wurde.“³⁸ Die Ikone von Pfingsten, die im Bild die eschatologisch-kosmische Liturgie der Kirche in der Geschichte darstellt, weist meine Untersuchung in ihre grundlegend theologische Perspektive ein, das ist die Perspektive der Kirche. Die Kirche fragt nicht: Wie kann ich die Welt zu Frieden stellen? Wie muss ich sein, damit mich die Welt annimmt? Die Frage lautet anders: Was habe ich selber empfangen, das ich der Welt geben kann? Wie kann die Welt geheilt werden? In diesem Fragen entdeckt sie einerseits den greisen König mit seinen ausgestreckten Händen, die seine Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit anzeigen, und andererseits die Gabe in ihren eigenen Händen: das Evangelium. Dieses verkündigt sie, wie es ihr verkündigt wurde. Der Blick der Kirche geht vom Heil, das in ihr zeichenhaft gegenwärtig ist, zu dem, was zu heilen ist. *Die Perspektive der Ikone ist umgekehrt*. Das Heilige Bild zeigt die Welt in einem kümmerlichen Zustand, zeigt aber auch, was sie zu werden berufen ist: Kirche. Angesichts des alten Mannes aus der Pfingstikone ruft sich die alte Frau aus dem *Hirten des Hermas* in Erinnerung. Hermas sieht in seinen Visionen eine alte Frau und fragt nach ihrem Namen. Es ist die Kirche. „Warum ist sie eine so alte Frau? – „Sie wurde als erstes von allem erschaffen. Deswegen ist sie so alt, und ihretwegen wurde die Welt erschaffen.“³⁹ Die Ikone zeigt den Menschen und die Welt in ihrer Vollendung. Deshalb kommt ihr auch eine sittliche Dimension zu, wie Metropolit Hilarion in einem Aufsatz zur Ikonentheologie festhält: „Jede Ikone trägt in sich wesentlich eine sittliche

37 Ebd.

38 Čaadaev, Petr Jakovlevič, zitiert nach: Špidlik, Tomáš: Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen. Würzburg 2002, 82.

39 Hirt des Hermas, 2. Vision, 4. Abschnitt. In: Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord. Frankfurt/M. 1999, 824.

Kraft. Die Ikone erinnert den Menschen daran, dass es ausser der Welt, in der er lebt, noch eine andere gibt, dass es ausser jenen Werten, die vom nichtreligiösen Humanismus verkündigt werden, noch andere, geistliche Werte gibt, dass es ausser jenen moralischen Standards, die von der säkularen Gesellschaft aufgestellt werden, noch andere Standards und Normen gibt.⁴⁰ Liturgie und Ikone geben Zeugnis von der eigenen Sozialgestalt der Kirche. Den Blick darauf gilt es mit dem Alttestamentler Norbert Lohfink wiederzugewinnen: „Über der Zuwendung zur Welt haben die Christen die Kirche vergessen. Es gibt heute nichts Unbekannteres als die Kirche. Und doch wäre sie der einzige Weg, auf dem der Welt geholfen werden könnte.“⁴¹

1.1.3 Die Gabe der Theologie

Die dritte *Gabe* entdeckt Lilienfeld im russischen theologischen und religionsphilosophischen Denken des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, mit dem sich Namen wie Berdjaev, Bulgakov, Florovskij, Frank, Trubeckoj, Afanas'ev, Losskij verbinden. Für diese Autoren stehen sich Transzendenz und Immanenz, Geschichte und Ewigkeit, Gott und Mensch nicht unversöhnt gegenüber, vielmehr erweist sich Gott als *capax hominis* und der Mensch als *capax Dei*. „Im Gegensatz zum sich mit neuer Geistesschärfe entfaltenden Neu-Nominalismus bzw. Positivismus des 20. Jahrhunderts, der dem glaubenden Menschen ein Schweigen verordnet, ihm höchstens ein *credo quia absurdum*, eine ‚Flucht in den Fideismus‘ lässt, dem Menschen überhaupt nur ein Existieren in der Zeit zugesteht, das sein Da-Sein letztlich willkürlich definiert und Sätze macht, mit denen sich besser oder schlechter arbeiten lässt in der Welt – in dieser Zeit, liegen hier gedankliche Ansätze vor, das Sein der Welt, des Kosmos, als ganzheitliches Da-Sein und den Menschen in diesem Sein zu verstehen, aber doch auch so, dass der letzte mit möglichst wissenschaftlich-empirischer Akribie formulierte Satz seinen Platz in diesem Ganzen findet, nicht etwa entwertet wird.“⁴² Dieser Ansatz bietet einen Begriff menschlicher Autonomie, die als schöpferisch gedacht ist, die zur personalen Gemeinschaft und nicht in die entfremdende Vereinzelung führt. „Und von hier aus wird Grund gelegt für eine – wie wir heute sagen würden – ‚neue alternative Ethik‘, d.h. neu im Verhältnis zur gängigen Ethik der bürgerlich-industriellen Neuzeit, die aber wurzelt in dem, was ‚Askesis‘, ‚Einübung‘ christlichen Lebens seit alters sein wollte ...“⁴³

Ähnlich wie Lilienfeld in der russischen Theologie und Religionsphilosophie eine *alternative Ethik* entdeckt, finde ich in der aktuellen sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche Denkanstösse für den Umgang mit meiner eigenen westlich-westkirchlichen Lebenswirklichkeit vor. Abermals ruft sich die Pfingstikone in Erinnerung: Sie entlarvt

40 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich: *Po obrazu i podobiju. Bogoslovie ikony v Pravoslavnoj Cerkvi*/По образу и подобию. Богословие иконы в Православной Цевкви (Nach Bild und Ähnlichkeit. Theologie der Ikone in der Orthodoxen Kirche). In: CV Nr. 4 (33) 2005, 104-144, hier: 141.

41 Lohfink, Norbert: Kirchenträume. Reden gegen den Trend. Freiburg 1982, 6.

42 Lilienfeld, Gabe 241.

43 Ebd. 242.

diese Lebenswirklichkeit als einen gealterten Mann, dem die Kräfte schwinden. In ihrem *kirchlichen Ethos* hat die russische Orthodoxie der *oikoumene*, der ganzen Welt, eine weitere Gabe anzubieten. Allein, wenn die westliche (christliche) Welt über das *Soziale* oder das *Politische* reflektiert, so geschieht dies weitgehend *etsi oriens non daretur*, als ob hierzu die Stimme der östlichen christlichen Tradition nie ertönt wäre. Für Barbara Hallensleben ist die Meinung weit verbreitet, „dass die Orthodoxe Kirche selbst nicht über ausreichende Mittel verfüge, um in der neuen politischen Situation bestehen und an der Gestaltung der Zukunft mitwirken zu können. Die orthodoxe Frömmigkeit – so könnte es scheinen – war stets mehr auf das unberechenbare Wirken des Heiligen Geistes als auf einen methodisch reflektierten Einsatz für die Umgestaltung der Geschichte ausgerichtet. In den Jahren der kommunistischen Herrschaft war sie auf Kirchenraum und Sakristei eingeschränkt und auch äusserlich gehindert, eine öffentliche Wirksamkeit in die Gesellschaft hinein zu entfalten. Heute könne die Orthodoxie zwar wertvolle spirituelle Impulse als Motivationsquelle beisteuern, doch die sozialetischen und wirtschaftspolitischen Modelle müsse sie mit westlicher Hilfe entwickeln.“⁴⁴

Dieses Vorurteil findet etliche Bestätigungen in der Literatur. Der Soziologe Andreas Buss etwa ist der Ansicht, zwischen den geistigen Idealen der Orthodoxie und der Organisation innerweltlichen Lebens habe stets eine Kluft bestanden: „Aus der geistigen Lage der orthodoxen Kirche führten keine eigenen Impulse zu einer Umgestaltung des politischen oder wirtschaftlichen Lebens. Der Dualismus zwischen den mystischen Idealen und der ‚Welt‘ blieb bestehen, so dass einerseits das weltliche Handeln ethisch deklassiert wurde und andererseits die religiösen Heilmittel vom weltlichen Handeln aus gesehen als irrational erschienen.“⁴⁵ Zu einem ähnlichen Urteil gelangt der deutsche Nationalökonom Alfred Müller-Armack (1901-1978), der darauf hinweist, dass in der Orthodoxie „die unvermittelte Transzendenz ihren Ausdruck in der relativen Bedeutungslosigkeit, die damit das Weltleben aus der Perspektive des Religiösen erhält [findet]. ... Die durch die Einseitigkeit des religiösen Gefühls bestimmte Gleichgültigkeit und der Argwohn gegen die vermittelnden Kräfte des Verstandes, der kirchlichen Ordnung und der künstlerischen und sittlichen Kräfte des Diesseits haben die Gesamtgestalt der Kirche beeinflusst. ... Aus diesem Ansatz heraus fehlte der Ostkirche jede Neigung, sich als hierarchische, geistig gefestigte Eigenordnung im Diesseits zu behaupten und gar einen besonderen Einfluss auf die Gestaltung der wirtschaftlichen und politischen Wirklichkeit zu nehmen.“⁴⁶ Für den Politikwissenschaftler Rudolf Uertz geht in der orthodoxen Tradition die Bedeutung der Liturgie zu Lasten weltlicher Ordnungsimpulse: „Die orthodoxe Ethik ist einseitig mystisch und liturgisch-sakramental ausgerichtet. Sosehr der einzelne und die kirchliche Gemeinschaft beglückt sein können über die ihnen im Gottesdienst zuteil werdende göttliche Zuwendung und Liebesgabe, so sehr ist es doch andererseits ernüchternd, dass der Christ aus dem betont liturgisch-sakramentalen Kirchenverständnis keine weiteren Anregungen für die Welt-

44 Hallensleben, *Soziale Inspirationen* 120f.

45 Buss, Andreas: *Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums*. Heidelberg 1989, 50.

46 Müller-Armack, Alfred: *Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens*. In: *Religion und Wirtschaft*. Stuttgart 1959, 328-370, hier: 348.

aufgabe und Ordnungsgestaltung erfährt. Die säkulare Welt, die angesichts des Sündenfalls verderbt und minderwertig ist und es bis ans Ende der Zeiten bleiben wird, steht diametral der geistlichen Ordnung entgegen.⁴⁷ Das Frömmigkeitsideal der orthodoxen Tradition animiert seiner Meinung nach zu einer fatalistischen Haltung und „unterdrückt oder hemmt die soziale und politische Aktivität der Christen.“⁴⁸ Für den Politikwissenschaftler Karsten Fischer ist das orthodoxe Christentum schlicht *antiliberal*: „Erweitert man den kursorischen komparatistischen Blick über die westlichen christlichen Konfessionen hinaus, so zeigt sich bei der Orthodoxie eine prinzipielle anti-liberale Haltung, deren Problematik angesichts der Osterweiterung der Europäischen Union zu den fatalerweise meistunterschätzten Problemen des europäischen Einigungsprozesses gehören dürfte. Gekennzeichnet durch ethnische Orientierung und Organisation und ein stark apokalyptisches Denken ist die Orthodoxie nicht in der Lage, zwischen Sakralem und Profanem zu unterscheiden, mit-hin auch nicht zwischen Religion und Politik.“⁴⁹

Sicher kann nicht völlig von der Hand gewiesen werden, dass das systematische sozialetische Denken in der orthodoxen Tradition in der Vergangenheit eher schwach ausgebildet war. Die Gründe dafür haben mit einer theologischen, historischen und politisch-sozialen Gesamtsituation zu tun. Dennoch hat auch die östliche Gestalt des Christentums Ideen zur Erfassung der sozialetischen Problematik hervorgebracht. Für den russischen Theologen Georgij Florovskij (1893-1979) weist die Kirche *an sich* eine sozialetische Dimension auf: „To build up the Church of Christ means, therefore, to build up a new society and, by implication, to re-build human society on a new basis. ... The early church was not just a voluntary association for ‚religious‘ purposes. It was rather the New Society, even the New Humanity, a *polis* or *politeuma*, the true City of God, in the process of construction. The church was conceived as an independent and self-supporting social order, as a new social dimension ...”⁵⁰ Aus der Tatsache, dass die Orthodoxe Kirche, anders als die Westkirchen, bislang keine eigene sozialetische Systematik entfaltet hat, darf nicht ihr Desinteresse an diesen Fragestellungen abgeleitet werden. So sagt der polnische Theologe Jan Pryszmont: „Obwohl die Orthodoxie die sozialetische Problematik nicht breiter entwickelt hat, ja nicht einmal die Empfänglichkeit dafür herausgearbeitet hat, so enthält sie doch in ihrer Doktrin bestimmte interessante und bedeutsame Momente, die es wert sind, von den westlichen Gelehrten in Betracht gezogen zu werden. Dazu gehört das Bestreben, das gesamte Problem hauptsächlich auf die Ebene der Theologie, insbesondere der Soteriologie und der Ekklesiologie, zu stellen. Bezeichnend für die Orthodoxie ist die besondere Betonung der Rolle der Kirche für das gesellschaftliche Leben der Christen. Das ermöglicht es, die sozi-

47 Uertz, Rudolf: De sociale ethiek/doctrine van de orthodoxe Kerk. In: *Communio – Internationaal Katholiek Tijdschrift*, 30/5 (2005), 367-380, hier: 380. (Die deutsche Übersetzung wurde vom Autor selber zur Verfügung gestellt.)

48 Ders.: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums. In: Josef Theising/Rudolf Uertz: *Sozialdoktrin Russisch-Orthodox*. St. Augustin 2001, 134-173, hier: 139.

49 Fischer, Karsten: *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*. Berlin 2009, 206.

50 Florovsky, Georges: *Christianity and culture*. Bd. II der gesammelten Werke. Belmont 1974, 132.

alethische Problematik mehr unter theologischem, genauer gesagt, heilsgeschichtlichem Aspekt zu betrachten.“⁵¹

Kann das westliche sozialetische Denken diese *umgekehrte Perspektive* nicht als Inspiration betrachten? Müssen nicht auch die (westlichen) Christen angesichts eines postmodernen Relativismus verstärkt an der Erneuerung ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses arbeiten, um die politische Relevanz der Sendung der Kirche unter Beweis zu stellen? Die Gabe, die die orthodoxen Christen auch auf dem Gebiet sozialetischen Denkens bereithalten, ist deshalb gerade heute von grossem Wert, wie der verstorbene Bischof von Hildesheim, Josef Homeyer (1929-2010), unterstreicht: „Eine sich christlich nennende Sozialethik kann und darf auf die so fruchtbaren Ressourcen einer der orthodoxen Theologie und Kultur verpflichteten Sozialtheologie nicht verzichten. Auch eine christliche Sozialethik muss mit der östlichen und der westlichen Lunge atmen.“⁵² Die spezifische Gestalt der orthodoxen sozialen Konzeption ruft dem westlichen theologischen Denken in Erinnerung, dass die Trennung von Dogma und Ethos, Ekklesiologie und Sozialethik zu keiner glaubwürdigen Glaubensgestalt führen kann und fordert sie dazu auf, die dogmatischen Grundlagen ihrer sozialpolitischen Überlegungen neu ernst zu nehmen.⁵³ Ohne praktische ethische Konsequenzen wird das Dogma blind, unverständlich und im eigentlichen Sinn weltfremd. Christliche Ethik aber, die nicht im Dogma verankert ist, kann über ihre Quellen keine Rechenschaft mehr ablegen und verliert ihre Kraft. Valer Bel, ein rumänischer orthodoxer Theologe, schliesst daher eine prinzipielle Unterscheidung zwischen betendem und praktischem Christentum kategorisch aus: „Die Trennung zwischen der Evangelisierung und dem gesellschaftlichen Engagement der Christen, zwischen den Christen, die sich dem Gebet widmen und denjenigen, die in der Sozialarbeit im Namen Christi tätig sind, ist unbiblisch und schadet der Sendung der Kirche. In diesem Fall geht die christliche Sozialarbeit das Risiko ein, ein humanitärer Aktivismus ohne christliche Substanz, und der Gottesdienst eine private Zeremonie ohne nachwirkendes Interesse für die Nächsten zu werden.“⁵⁴

Fairy von Lilienfeld legt die Gaben der russischen Orthodoxie der gesamten christlichen *oikumene* ans Herz: „Wir alle, unsere Kirchen alle, in der weltweiten Christenheit und besonders in Europa und in der europäisch geprägten Welt, sollten unseren Weg nicht unter-

51 Pryszmont, Jan: Zur sozialetischen Problematik in der Orthodoxie. In: *Collectanea theologica* 56 (1986), 129-139, hier: 139.

52 Homeyer, Josef: Ressourcen christlicher Sozialethik. Fragen an West und Ost. In: Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Ostfildern 2008, 39-61, hier: 39.

53 Ein Beispiel für einen katholischen Autor, der die von der orthodoxen Theologie betonten Begründungszusammenhänge zwischen Theologie und Sozialethik, zwischen Spiritualität und Ethos, zwischen Kirche und konkreter Lebensform im Kern erkannt hat, ist der bolivianische Befreiungstheologe Victor Codina. In einem Aufsatz, in dem er den befreiungstheologischen Ansatz mit der orthodoxen Tradition vergleicht, macht er dies deutlich. Codina, Victor: *Teología de la liberación y teología oriental. Una aproximación*. In: Ders.: *Parabolas de la mina y el lago. Teología desde la noche oscura*. Salamanca 1990, 149-184.

54 Bel, Valer: Soziales Engagement als Mission der Kirche. In: Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*. Ostfildern 2007, 86-100, hier: 97.

nehmen, ohne dankbare Annahme der *Gaben* des russischen orthodoxen Christentums und der Länder und Völker, in denen es seit 1000 Jahren lebt, als *Wegzehrung* auf diesen Weg in die *Zukunft* des Herrn.“⁵⁵ Nehmen wir diese Gaben nicht an, so meine ich, fehlt etwas, *ohne das* man zwar leben kann, *mit dem* einem allerdings ein Instrument an die Hand gegeben ist, den Krisen der Gegenwart zu begegnen. Der folgende Blick auf den zeitgenössischen Philosophen Jürgen Habermas (*1929) zeigt: Auch säkulares Denken weiss um *Fehlendes* in der (post-) modernen Welt. Nach den Gaben der Russischen Orthodoxen Kirche besteht ein Bedarf.

1.2 Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (Jürgen Habermas)

„Es besteht eine eigentümliche Dialektik zwischen dem philosophisch aufgeklärten Selbstverständnis der Moderne und dem theologischen Selbstverständnis der grossen Weltreligionen, die als das sperrigste Element aus der Vergangenheit in diese Moderne hineinragen.“⁵⁶ Jürgen Habermas beschäftigt sich seit Mitte der neunziger Jahre vermehrt mit der Bedeutung religiöser Begründungszusammenhänge für das säkulare politische Denken und schärft in seinen Überlegungen die Aufmerksamkeit für religiöse Argumente als einer vorstaatlichen Sinnressource. Bekanntheit erlangten in diesem Bereich vor allem seine Frankfurter Friedenspreisrede sowie sein öffentliches Gespräch mit dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Josef Ratzinger.⁵⁷ Die Begegnung von religiösem und säkularem Denken hat für Habermas mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft zu tun, und nicht mit dem Verhältnis von Staat und Kirche oder Politik und Kirche. Gemäss dem Rechtsphilosophen Norbert Brieskorn steht für ihn fest, „dass nicht der Staat zu Bündnissen aufruft, sondern die Vernunft, und dass Religionsgemeinschaften nicht dem Staat, sondern der Vernunft zu Hilfe zu eilen haben. ... Habermas spricht vom Standpunkt der Vernunft aus im Namen der Vernunft. Sie tritt mit einem eigenen Anliegen auf.“⁵⁸

In der Neuen Zürcher Zeitung veröffentlichte Habermas 2007 einen Artikel mit der bezeichnenden Überschrift *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. Das *Fehlende*, von dem Habermas hier spricht, bezieht sich nicht auf die Politik, sondern auf die sie leitende praktische Vernunft. Es lässt sich vierfach ausfalten. *Erstens*: Die aufgeklärte Moderne verfügt nicht über adäquate Möglichkeiten, um die letzten Dinge der menschlichen Existenz, vor allem deren endlichen Bedingungen, bewältigen zu können. *Zweitens*: Der aufgeklärten Vernunft ist die Religion fremd geworden, weshalb religiöse Stellungnahmen in der Öff-

55 Lilienfeld, Gabe 248.

56 Habermas, Jürgen: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: Reder, M./Schmidt, J.(Hrsg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt/Main 2008, 26-36. Nachdruck des NZZ-Aufsatzes vom 10. Feb. 2007. Ders.: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt/Main 2001.

57 Ders.: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Habermas, J./Ratzinger J.: Dialektik der Säkularisierung. Freiburg/Breisgau 2005, 15-37.

58 Brieskorn, Norbert: Vom Versuch, eine Beziehung bewusstmachen. In: Reder/Schmidt, Bewusstsein von dem, was fehlt, 37-50, hier: 38.

fentlichkeit fehlen. *Drittens*: Der praktischen Vernunft mangelt es an Kraft, ein Gefühl für Verantwortung und Solidarität zu erzeugen. *Viertens*: Der praktischen Vernunft fehlt es an gesichertem Wissen über die Belastbarkeit des politischen Gemeinwesens. Das *Fehlende* muss ins Bewusstsein gerufen werden, ansonsten setzt sich das Projekt der säkularen Welt der Gefahr seiner *Entgleisung* aus. Die Gefahr ist in der Tat beträchtlich: „Eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im ganzen könnte sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen ist.“⁵⁹

Das *Entgleisen* des Säkularisierungsprozesses kündigt sich dort an, wo religiöser Glaube apodiktisch als *irrational* abqualifiziert wird. Einmal das religiöse Paradigma ins Reich der Unvernunft verbannt, vermag die Aufklärung nicht mehr über die Gründe aufzuklären, aus denen sie die Religion für irrational erklärt. Verweigert sie aber die Angabe von Gründen für ihre Urteile, wird sie selber unvernünftig und verkommt zu einer „bornierten, über sich selbst unaufgeklärten Aufklärung“⁶⁰. Die *Dialektik der Aufklärung* verstärkt sich insofern, als diese für das, worüber sie aufklärt, keinen sinnstiftenden Ersatz zu schaffen vermag: „Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloss eliminieren, hinterlassen Irritationen.“⁶¹ Angesichts dieser Gefahr steht das ganze geistige Projekt der Säkularisierung auf dem Prüfstand, auch der moderne Staat, insofern er als vernunftrechtlicher Staat als eine Gestalt des Geistes in Erscheinung tritt. Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist die These, wonach Glaube und Metaphysik durch ihre Arbeit am Mythos ein Säkularisierungsgeschehen eingeleitet haben und dadurch zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehören: „Sie alle ermöglichen es, die Welt von einem transzendenten Standpunkt aus als Ganzes in den Blick zu nehmen und die Flut der Phänomene von den zugrunde liegenden Wesenheiten zu unterscheiden. Und mit der Reflexion auf die Stellung des Individuums in der Welt entstand ein neues Bewusstsein von historischer Kontingenz und von der Verantwortung des handelnden Subjekts.“⁶² Säkulare Gesellschaft und liberaler Staat lassen sich nur durchtragen, wenn der einst begonnene gegenseitige Lernprozess zwischen Glaube und Vernunft nicht durch eine säkularistische Ideologie ersetzt wird: „Wenn aber religiöse und metaphysische Weltbilder ähnliche Lernprozesse in Gang gesetzt haben, gehören beide Modi, Glauben und Wissen, mit ihren in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft, in

59 Habermas, *Bewusstsein* 30. Zuweilen auch: *entgleisende Säkularisierung*. Vgl. dazu den Richter am deutschen Bundesverfassungsgericht Udo di Fabio: „Hier wird etwas eingeräumt, aus dem die grossartige Chance zu einer Neufundierung der grossen Erzählungen der Aufklärung wächst. Denn die Kritik der seriösen Traditionalisten seit *Edmund Burke* und die Kritik der Kirchen am robusten Kern der Aufklärung hat sich immer genau auf diesen Punkt bezogen, der drohenden sittlichen Entgleisung, den Verlust normativer moralischer Massstäbe und auf die Beliebigkeit aller Werte ... Die Vorstellung einer linear fortschreitenden Entwicklung zu immer mehr Zweckrationalität und immer mehr Entzauberung aller gesellschaftlichen Traditionsbestände hat sich als trügerisch erwiesen.“ Di Fabio, Udo: *Gewissen, Glaube, Religion: Wandelt sich die Religionsfreiheit?* Berlin ²2009, 45.

60 Habermas, *Bewusstsein* 29.

61 Ders., *Glaube und Wissen* 24f.

62 Ders., *Bewusstsein* 28f.

deren Medium sich heute die Söhne und Töchter der Moderne über sich und ihre Stellung in der Welt verständigen.“⁶³

Warum aber schadet eine *entgleisende Moderne* der demokratischen Solidarität unter den Bürgern? Habermas beobachtet eine zunehmende Ökonomisierung des Menschen und seiner verschiedenen Lebensbereiche. Märkte, vor allem in ihrer globalisierten Variante, und supranationale Strukturen entziehen sich dem demokratischen Meinungsbildungsprozess. „Dadurch werden nicht nur private Sphären in wachsendem Masse auf Mechanismen des erfolgsorientierten, an je eigenen Präferenzen orientierten Handelns umgepolt. Auch der Bereich, der öffentlichen Legitimationszwängen unterliegt, schrumpft.“⁶⁴ Die Logik des Marktes indes ist ungeeignet, um die notwendige Solidarität zu mobilisieren: „Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird, geht aber in den Begriffen des Vertrags, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung nicht auf.“⁶⁵ Die schwindende Aussicht, Politik und Ökonomie unter den Bedingungen der Globalisierung argumentativ mitgestalten zu können, leistet der Entpolitisierung der Bürger Vorschub. Die praktische Vernunft verfehlt aber „ihre eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.“⁶⁶ Unter der *praktischen Vernunft* versteht Habermas jene Vernunft, die die normativen Begründungen zur rechtlichen und moralischen Ausgestaltung des politischen Gemeinwesens bereitstellt. Diese bestimmen „die Freiheit des Einzelnen und die individuellen Beziehungen des einen zum anderen auf eine normativ einsichtige Weise.“⁶⁷ Die praktische Vernunft ist deshalb in eine Krise geraten, weil sie der *entgleisenden Modernisierung* und dem damit verbundenen Solidaritätsverlust zuwenig entgegenzusetzen hat. „Beunruhigend sind Tendenzen zur Entsolidarisierung auch vor dem Hintergrund eines Szenarios, das nicht nur die

63 Ebd. 29.

64 Ders., Vorpolitische Grundlagen 25. Habermas führt selber aus, was er unter *Entgleisung* versteht: „Es gibt dauernd Verstöße gegen allgemeine Gerechtigkeitsnormen. Die Lebenschancen in einzelnen Ländern, aber auch auf Weltebene sind völlig ungleichmässig verteilt. Das drastische Elend nimmt zu. Die Regierungen haben den entfesselten, so genannten freien Märkten einfach freien Lauf gelassen. Die Europäische Union ist keine Gestaltungskraft mehr, sie wird zur blossen Freihandelszone. Als Konsequenz dieses Vordringens ökonomischen Denkens werden auch die menschlichen Beziehungen nach Kosten und Nutzen beurteilt. Der moralische Auftrag, verantwortlich für andere und mit anderen zu handeln, verschwindet. Die Bürger in den wohlhabenden Ländern richten ihre egoistischen Vorhaben und ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander. Die Entfremdung unter den Menschen ist so weit fortgeschritten, dass die meisten diese Entfremdung gar nicht mehr spüren, sie wissen nicht mehr, dass ihr Leben falsch ist.“ Jürgen Habermas, zitiert nach: Modehn, Christian: „Weil so vieles zum Himmel schreit“. Warum der Philosoph Jürgen Habermas auf religiöse Bindungen setzt.

religionsphilosophischer-salon.corbida.de/239_habermas-und-die-religion_religionskritik (27.7.2010).

65 Habermas, Glauben und Wissen 23.

66 Ders., Bewusstsein 30f.

67 Ebd. 30.

Aufrechterhaltung des politischen *status quo* verlangt, sondern die politische Gestaltung einer im Entstehen begriffenen multikulturellen Weltgesellschaft.“⁶⁸

Der liberale Staat ist zur Erfüllung seiner Aufgaben nicht auf metaphysische oder religiöse Grundlagen angewiesen. Für Habermas ist es der „demokratische Prozess selber“, der das *Gemeinwesen* zu einer sittlichen Angelegenheit der Bürger werden lässt. Dennoch ist diese „kommunikative Praxis“ kein abstrakt-theoretischer Vorgang. Politisches Funktionieren stellt nicht allein eine Frage der Vernunft dar. Schliesslich müssen die in der Verfassung grundgelegten universalen rechtlichen Normen von den Bürgern auch tatsächlich angeeignet werden: „Wenn die moralischen Gehalte von Grundrechten in Gesinnungen Fuss fassen sollen, genügt der kognitive Vorgang nicht ... Unter Staatsbürgern entsteht eine wie immer auch abstrakt und rechtlich vermittelte Solidarität erst dann, wenn die Gerechtigkeitsprinzipien in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen Eingang finden.“⁶⁹ Die aufgeklärte säkulare Vernunft ist offenbar allein nicht in der Lage, diese Solidarität hervorzubringen. Hier setzt der Begriff vom „komplementären Lernprozess“ zwischen den beiden Gestalten des Geistes *Glauben* und *Vernunft* an. Vom liberalen Habermas ist dazu Erstaunliches zu vernehmen: „Im Gegensatz zur ethischen Enthaltensamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrhunderte hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.“⁷⁰ Religionsgemeinschaften verfügen in Hinblick auf das menschliche Zusammenleben über eine moralische Intuition, die die säkulare Vernunft entscheidend ergänzt und mithilft, ein Gefühl für das humane sittliche Ganze zu bewahren, das sich für die säkulare Vernunft nach wie vor als *unabgegolten* zeigt. Habermas stellt mehrfach

68 Ders.: Eine Replik. In: Reder/Schmidt, *Bewusstsein von dem, was fehlt*, 94-107, hier: 96.

69 Ders., *Vorpolitische Grundlagen* 25.

70 Ebd. 31. Habermas' Ausführungen bewegen sich in grosser Nähe zur christlichen (katholischen) Deutung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Vgl. zum Beispiel die Enzyklika *Fides et Ratio* (1998) von Papst Johannes Paul II.: „Die aus der göttlichen Offenbarung kommenden Beiträge zur Wahrheit abzulehnen, bedeutet nämlich, sich zum Schaden der Philosophie den Zugang zu einer tieferen Wahrheitserkenntnis zu versperren.“ (75) Die *entgleisende Säkularisierung*, die die *Solidarität im demokratischen Staat auszehrt*, findet sich meiner Meinung nach im lehramtlichen Text unter dem Begriff „Nihilismus“ wieder. Der Gedanke des Papstes erinnert stark an Habermas: „Seine Anhänger stellen Theorien darüber auf, dass die Suche in sich selbst ihr Ende hat, ohne irgendeine Hoffnung oder Möglichkeit, das Ziel der Wahrheit je zu erreichen ... Der Nihilismus steht am Anfang jener verbreiteten Geisteshaltung, wonach man keine endgültige Verpflichtung mehr übernehmen muss, weil ohnehin alles vergänglich und vorläufig ist.“ (46) Johannes Paul II.: Enzyklika *Fides et Ratio* – Glaube und Vernunft. Stein am Rhein 1998.

klar, Religionsfreiheit im liberalen Staat bedeute für ihn mehr als bloss die Tolerierung religiöser Gemeinschaften, mehr als ein *modus vivendi* zwischen säkularen und religiösen Bürgern oder die Anerkennung guter funktionaler Dienste, die diese im Gemeinwesen leisten: „Solange säkulare Bürger davon überzeugt sind, dass religiöse Überlieferungen und Religionsgemeinschaften ein gewissermassen archaisches, aus vormodernen Gesellschaften in die Gegenwart hineinreichendes Relikt sind, können sie die Religionsfreiheit nur als kulturellen Naturschutz für aussterbende Arten verstehen.“⁷¹ Religionsfreiheit darf sich für die Religionsgemeinschaft nicht auf die alleinige Anpassung ihres religiösen Ethos an den vom säkularen Staat vorgegebenen rechtlichen Rahmen beschränken. Aufgrund ihrer weltanschaulichen Neutralität ist die säkulare Ordnung auf die politische Integration *aller* Bürger angelegt. Die Legitimation des liberalen Rechtsstaates stammt nicht aus säkularen oder religiösen *Sätzen*, sondern wurzelt in den Überzeugungen seiner Glieder. Diese Überzeugungen müssen sich die Bürger aber gegenseitig verständlich machen. Sie schulden sich Gründe dafür.

In der Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt der Staat nicht nur Kultfreiheit. Er schützt auch die sittlichen Konsequenzen, die sich aus einem bestimmten Bekenntnis ergeben. „Er darf deshalb von seinen religiösen Bürgern nichts verlangen, was mit einer authentisch ‚aus dem Glauben‘ geführten Existenz unvereinbar ist.“⁷² Religiöse Erkenntnisgründe sind also grundsätzlich politikfähig. Daraus ergibt sich eine zentrale These für das Verhältnis von Religion und säkularer Vernunft im liberalen Staat: „Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt.“⁷³ Es muss religiösen Bürgern möglich sein, diesseits der institutionellen Grenze politische Standpunkte auch mit religiösen Argumenten zu untermauern. Der politische Philosoph Ottfried Höffe spricht in diesem Zusammenhang vom „Recht auf Differenz“, das vom Gemeinwesen durch die Religionsfreiheit gewährleistet wird, jedoch ohne Exklusivitätsanspruch auszuüben ist.⁷⁴ Säkulare Bürger dürfen religiöse Haltungen nicht für schlechthin unvernünftig halten. Hier herrscht allerdings eine Asymmetrie, da im liberalen Staat eigentlich nur Religiöse ihre Haltung zusätzlich in eine säkular verständliche Sprache übertragen müssen, während dies umgekehrt den Nichtreligiösen nicht abverlangt ist. Demgegenüber konstatiert Habermas: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“⁷⁵ Die Teilnahme am „komplementären Lernprozess“ innerhalb der säkularen Öffentlichkeit fordert aber auch von den Religionsgemeinschaften eine bestimmte Verhaltensweise: Sie müssen „aus eigenen Grün-

71 Habermas, Vorpolitische Grundlagen 31.

72 Ders., Bewusstsein 34.

73 Ders., Glauben und Wissen 22.

74 Höffe, Ottfried: Ist die Demokratie zukunftsfähig? München 2009, 108.

75 Habermas, Vorpolitische Grundlagen 36.

den“ – „statt sich widerwillig an extern auferlegte Zwänge anzupassen“ – die Regeln des säkularen Diskurses anerkennen, d.h. die Neutralität des Staates, Religions- und Gewissensfreiheit für alle und die damit verbundene Konkurrenzsituation, Unabhängigkeit der Wissenschaften, Verzicht auf gewaltsame Durchsetzung von Glaubenswahrheiten, rechtlich-moralischer Egalitarismus. Die Einwilligung in diese Erwartung eröffnet Möglichkeiten, die durchaus im Sinn von Religionsgemeinschaften sind. Diese sind nämlich so am öffentlichen politischen Gestaltungsprozess aktiv beteiligt. Der Lernprozess beinhaltet nicht nur die Beschäftigung mit der Perspektive des jeweils Anderen, sondern auch die Anerkennung eigener Grenzen: „Das Toleranzverständnis von liberal verfassten pluralistischen Gesellschaften mutet nicht nur den Gläubigen im Umgang mit Ungläubigen und Andersgläubigen die Einsicht zu, dass sie vernünftigerweise mit dem Fortbestehen eines Dissenses zu rechnen haben. Auf der anderen Seite wird dieselbe Einsicht im Rahmen einer liberalen politischen Kultur auch Ungläubigen im Umgang mit Gläubigen zugemutet.“⁷⁶

Im Rahmen des gegenseitigen Lernprozesses von Glauben und Vernunft sind aus philosophischen Gründen auch heute säkulare und religiöse Kräfte aufgerufen, ja verpflichtet, ihre Kooperation fortzusetzen und damit *Säkularisierung*, Freisetzung von Weltlichkeit, als gemeinsame Aufgabe zu begreifen. Auf dieser Grundlage können beide „ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen.“⁷⁷ Die säkularistische Haltung kann demzufolge nicht nur aus verfassungspolitischen, sondern auch aus philosophischer Perspektive nicht in Frage kommen, weil dann der Lernprozess abbricht und das Unabgeschlossene an der säkularen Vernunft zur Norm erhoben würde. Ebenso wenig kann eine grundsätzliche Weigerung der religiösen Seite akzeptiert werden, das Gespräch mit dem nachmetaphysischen Denken und jegliche dazu erforderlichen Übersetzungsbemühungen zu verweigern. Auch sie würde sich so aus der komplementären Kommunikationsgemeinschaft ausschliessen und die gegenseitige Entfremdung weiter vertiefen. Beide Erwartungen sind keineswegs trivial. „Es geht nicht um einen schwiemeligen Kompromiss zwischen Unvereinbarem. Wir dürfen uns um die Alternative zwischen anthropozentrischer Blickrichtung und dem Blick aus der Ferne des theo- oder kosmozentrischen Denkens nicht herumdrücken. Aber es macht einen Unterschied, ob man miteinander spricht oder nur übereinander.“⁷⁸ Jürgen Habermas’ Überlegungen lesen sich als Appell an die Bürger des liberalen Staates, die Dialektik von Religion und säkularer praktischer Vernunft ernst zu nehmen. Während sich die Vernunft nicht von religiöser Sinnstiftung abschneiden soll, muss sich die Religion darum bemühen, diesen Sinn auch verständlich zu vermitteln und sich zu diesem Zweck der intellektuellen Ausdrucksformen der säkularen Vernunft zu bedienen. Das Religiöse ist a priori nicht der Feind des Säkularen: „Der liberale Staat hat nämlich ein Interesse an der Freigabe religiöser Stimmen in der politischen Öffentlichkeit sowie an der politischen Teilnahme religiöser Organisationen. Er darf die Gläubigen und die Religionsgemeinschaften nicht entmutigen, sich *als solche* auch

76 Ebd. 35.

77 Ebd. 33.

78 Ders., *Bewusstsein* 27.

politisch zu äussern, weil er nicht wissen kann, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet.“⁷⁹

1.3 Fragestellung und methodisches Vorgehen

Die Feierlichkeiten zum Millennium der Taufe der Rus' markieren eine Wende im Selbstbewusstsein der russischen Orthodoxie und demonstrieren eindrucksvoll ihre nach Jahrzehnten der Marginalisierung noch immer vorhandene geistliche Kraft. Nach dem Sturz des kommunistischen Regimes setzt vorwiegend unter dem Dach des *kirchlichen Aussenamts* ein fruchtbarer theologisch-sozialpolitischer Reflexionsprozess ein, dessen Ergebnisse in der vorliegenden Studie vorgestellt und im Kontext erläutert werden. Die kirchliche Soziallehre der Russischen Orthodoxen Kirche stellt ein noch junges Phänomen dar. Ihr Zeugnis ist stark geprägt durch die totalitären Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts. Es überrascht kaum, dass neben Dankbarkeit und Genugtuung über das Wiedererstarken des orthodoxen Christentums in Russland und anderen Ländern Osteuropas auch Sorge in Hinblick auf die politischen, moralischen und kulturellen Entwicklungen in den freien Gesellschaften der Gegenwart mitschwingt. Gerade diese Sorge will meine Arbeit besonders thematisieren und auf ihre Berechtigung prüfen. Zwei allgemeine Behauptungen bedürfen einer besonderen Betrachtung: Die Theologie ist heute irrelevant als kritisch-konstruktive Begleitung politischer Prozesse, *und* religiöse Kategorien stellen eine Bevormundung des Individuums in seiner Lebensführung dar. Kirchliche Soziallehre scheint beide Thesen zu konterkarieren: Sie spricht über politische Institutionen und Fragestellungen, *und* sie legt ihrer Rede dogmatisch-transzendente Argumente zugrunde. Dieser Haltung steht allerdings eine folgenreiche Erkenntnis gegenüber: Der säkulare Staat kann über die metaphysischen, erkenntnistheoretischen und moralischen Voraussetzungen, unter denen er seine Macht ausübt, keine Rechenschaft ablegen. Dies bedeutet natürlich nicht, diese seien obsolet, im Gegenteil: Weil seine Gewalt auf Voraussetzungen beruht, die es nicht selber gewährleisten kann, befindet sich das freiheitliche politische Projekt der Menschen eigentlich in einer ständigen Krise und ist umso dringlicher auf sittliche Wertbindungen seiner Bürger angewiesen. Deshalb erhalten religiöse Sinnressourcen neues Gewicht, gewinnt die theologische Auseinandersetzung mit den Bedingungen einer auf Freiheit aufbauenden politischen Ordnung an Aktualität. In diesem Zusammenhang erweist sich Habermas' Doppelforderung als weiterführend: Die säkulare politische Kultur bewahrt sich eine Offenheit gegen-

79 Ders., Religion in der Öffentlichkeit 137. Ganz ähnlich denkt der Religionssoziologe José Casanova: „Denn Religionen nötigen die modernen Gesellschaften dazu, öffentlich und kollektiv über die normativen Strukturen nachzudenken, indem sie ihre eigenen normativen Traditionen als Grundlage für Debatten über öffentliche Streitfragen geltend machen und sich bestimmten Thesen mit religiösen Argumenten widersetzen. Zudem stellen die Religionen mit ihrem hartnäckigen Beharren auf dem Grundsatz des ‚Gemeinwohls‘ und ihrem Selbstverständnis als sittlicher Gemeinschaft eine Herausforderung für die vorherrschenden individualistisch-liberalen Theorien dar, die das Gemeinwohl auf die Gesamtsumme persönlicher Präferenzen reduzieren.“ Casanova, José: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost und Westeuropa im Vergleich. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Frankfurt/Main 1996, 181-210, hier: 209.

über religiös begründeten Argumenten, während religiöse Interpretationsgemeinschaften die Neutralität des Staates und die Eigenständigkeit politischer demokratischer Prozesse anerkennen. Auf diesem Hintergrund fragt meine Arbeit anhand der russischen orthodoxen Beiträge nach Möglichkeiten, gleichsam folgende *symmetrische Asymmetrie* wiederzugewinnen: Die Theologie, die die Relevanz des christlichen Bekenntnisses für die Menschen aufzeigen will, denkt *Welt* unter der Rücksicht ihrer heilsgeschichtlichen Berufung; sie denkt aber auch *Kirche* als sakramentale Realisierung dieser Berufung und damit als eine konkrete und vor der ganzen Welt bezeugte Lebensgestalt. Die säkulare Vernunft denkt ihrerseits nur *Welt* – und nicht Kirche, Dogma, Erlösung –, behält sich aber die Offenheit, von der Sozialform der Kirche etwas darüber zu erfahren, wie die durch jede humane Politik verheissenen und angestrebten Universalien wie Friede, Freiheit, Wohlergehen und Gemeinschaft verwirklicht werden können und vor allen Dingen wie mit der Erfahrung eines Scheiterns bei der Erreichung dieser Ziele umzugehen ist.

Die Russische Orthodoxe Kirche hat *Gaben* anzubieten, an denen gerade auch in der säkularen, pluralistischen Gesellschaft ein Bedarf besteht. Die sozialpolitischen Beiträge dieser Kirche, wie sie in den letzten gut 20 Jahren erarbeitet worden sind, dürfen mit Recht ebenfalls zu diesen Gaben gezählt werden. Anhand aussagekräftiger Texte fragt meine Arbeit erst einmal ganz grundlegend nach den allgemeinen theologischen, pastoralen und historischen Voraussetzungen, den Aussagen und Vorschlägen dieser Beiträge, schliesslich auch nach deren politischen Ausstrahlung. Drei Fragestellungen stehen dabei im Vordergrund: Erstens: Welche theologische Anthropologie lässt sich aus den aktuellen sozialpolitischen Stellungnahmen herauslesen? Zweitens: Welcher gesellschaftspolitischen Problemstellungen nimmt sich der gegenwärtige orthodoxe Diskurs an? Drittens: Welches Selbstverständnis kommt der Russischen Orthodoxen Kirche innerhalb der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu und welchen Beitrag vermag sie dortselbst auf der Grundlage ihrer theologischen Prinzipien zu leisten? In kapitelweise zusammengefassten, thematisch geschlossenen Themenblöcken soll in die Gestalt des aktuellen russischen orthodoxen sozialpolitischen Denkens eingeführt und so ein Eindruck der kirchlichen Soziallehre des Moskauer Patriarchats als eines *theologischen Gesamtprojekts* ermöglicht werden. Dieses Herangehen ist durch die Eigenart der sozialen Konzeption selber bedingt, insofern diese keine allgemeine, homogene Theorie oder ein geschlossenes Denkgefüge darstellt, sondern in der konkreten Erfahrung des gesellschaftlichen und politischen Lebens wurzelt und sich in einer Vielzahl von Einzelbeiträgen zu partikularen Fragestellungen realisiert. Es erscheint aber weder sinnvoll noch angemessen, all diese Einzelthemen gesondert zu vertiefen. Viele Bereiche können nur gestreift, viele Fragestellungen nur andeutungsweise formuliert werden.

Mein besonderes Interesse gilt den verwendeten ekklesiologischen Argumentationsformen, die die Kirche als eigene Sozialgestalt aufweisen, deren politologische Kriterien – wenn man so will – in der eschatologischen Verheissung des Reiches Gottes als einer universalen, neuen Gemeinschaftsordnung zu finden sind. Die Kirche in ihrer Ausprägung als Leib Christi ist eine soziale Grösse, die mit der Welt in einem Austausch steht, ohne aber mit ihr identisch zu sein. Die Theologie als Reflexionsgestalt dieser Sozialform wird so selber zum sozialen Projekt. Ihre Aussagen gehen keineswegs nur Gläubige an, sondern richten

sich als Anfrage und Angebot an die ganze Welt. Insofern die Kirche aus dieser Perspektive über die politischen und sozialen Gestalten der säkularen Welt nachdenkt, also über Staat, Nation, Recht, Politik, Gerechtigkeit, Arbeit, Demokratie, Globalisierung, frage ich nun: Welcher Mehrwert entsteht, wenn in theologischen hermeneutischen Kategorien über *Welt* gesprochen wird, was ändert sich in der Wahrnehmung der politischen und sozialen Wirklichkeit, welche gesellschaftlichen Konsequenzen ergeben sich? Vor allem ist zu überlegen, wie die Theologie mit ihren eigenen Kriterien überhaupt angemessen von *Welt* sprechen kann, ohne dabei deren Eigenstand und Eigengesetzlichkeit zu verletzen. In Hinblick auf die erwähnte *symmetrische Asymmetrie* soll geklärt werden, inwiefern die Kirche in ihrer vielfältigen Lebensgestalt *selber* Gabe, *selber* einer jener Beiträge sein kann, durch die dem *Fehlenden* im säkularen (politischen) Denken begegnet, eine Alternative zu dessen drohender *Entgleisung* geboten, das Band der Solidarität unter den Bürgern gestärkt und ein Bewusstsein dessen, *was zum Himmel schreit*, erzeugt werden kann. Die theologische Methodik bedeutet eine klare Eingrenzung der Forschungsarbeit, insofern kein Anspruch erhoben wird, die spezifischen Beiträge anderer Wissenschaften auf diesem Gebiet wie Geschichte, Politologie, Soziologie, Sozialwissenschaften etc. zu ersetzen. Zugleich zeigt sich, dass die Bestimmung der sozialpolitischen Begriffe selbst immer schon eine bestimmte Konzeption des Verhältnisses von Gott und Welt, himmlischer und irdischer Wirklichkeit, Glaube und Vernunft enthält und insofern unter theologischem Gesichtspunkt zu analysieren ist.

Da sich meine Untersuchung vorwiegend an ein westliches Publikum richtet, frage ich besonders auch nach einer Inspiration für meine eigene westlich-westkirchliche Situation durch das russische orthodoxe sozialpolitische Denken. Insofern will meine Arbeit im Rahmen des theologisch-wissenschaftlichen Austausches – vor allem im deutschen Sprachraum und innerhalb der katholischen kirchlichen Öffentlichkeit – zu einem besseren Verständnis und zu grösserer Bekanntheit russischen orthodoxen Denkens beitragen und auf diese Weise Impulse für den ökumenischen Dialog freisetzen. Deshalb werde ich versuchen, die orthodoxen Argumente in grössere Zusammenhänge einzuordnen und zu überlegen, wo sie mein eigenes Denken herausfordern, ergänzen und gegebenenfalls korrigieren. Gleichzeitig soll so ein Signal an die orthodoxe Seite ausgesandt werden, indem das Vorurteil zu entkräften versucht wird, die Orthodoxe Kirche sei aufgrund ihres mystisch-asketischen Wesens kaum in der Lage, westliches sozialetisches Denken nennenswert zu bereichern bzw. der Westen sei im Grunde gar nicht interessiert an einem eigenständigen, theologisch ausgewiesenen, orthodoxen sozialetischen Ansatz. Da sich im ökumenischen Gespräch der christlichen Kirchen immer stärker auch sozialpolitische und anthropologisch-ethische Themen als Schlüsselfragen herauskristallisieren und der säkulare pluralistische Lebenskontext die Christen zu einem gemeinsamen Zeugnis in diesem Bereich auffordert, wird die Erneuerung des ekklesiologischen Selbstverständnisses zu einer Bedingung *sine qua non* für einen glaubwürdigen Dienst am Menschen, *ohne* dabei die (westliche) Säkularisierungsthese zu übernehmen. Die Klärungen dieser Arbeit wollen dazu Hilfe bieten.

Für die Ausführungen nach dem Einleitungskapitel hat sich folgende allgemeine Vorgehensweise herauskristallisiert:

Ausgehend von der Erfahrung, dass theologische Interpretationskategorien zunehmend als irrelevant für die Gestaltung menschlichen (Zusammen-) Lebens wahrgenommen bzw. in vielen Fällen gar mit institutioneller Einschränkung gleichgesetzt werden, frage ich im *zweiten Kapitel* danach, wie die Theologie unter Anwendung ihrer eigenen dogmatischen und offenbarungstheologischen Kriterien sinnvoll über *Welt* und ihre politischen und sozialen Gestalten adäquat sprechen kann. Zu klären ist vor allem, inwiefern diese Rede die Eigenständigkeit der säkularen Wirklichkeit nicht in Frage stellt, in dieser aber gleichwohl eine geistlich-politische, das Leben der Menschen verwandelnde Kraft freisetzen kann, inwiefern die Selbstunterscheidung des Christen von der Welt und seine Sendung in die Welt, die im Evangelium gleichermassen grundgelegt sind, in keinem Widerspruch zueinander stehen. Im Zentrum dieses Gedankenschritts stehen demnach die Fragen: Was ändert sich, wenn *theologisch* über politische Zusammenhänge gesprochen wird? Ist dies im eigentlichen Sinn überhaupt möglich und wie kann dies aus der christlichen Bekenntnisgestalt selber aufgewiesen werden? Anhand der unterschiedlichen denkerischen Zugänge von vier orthodoxen Theologen (Sergej Bulgakov, Patriarch Kirill, Georgios Mantzaridis, Alexander Schmemmann) versuche ich, diesen Fragekomplex zu erläutern und damit die Grundlagen für den weiteren Gedankengang zu legen.

Im *dritten Kapitel* soll dargelegt werden, weshalb es gerechtfertigt erscheint, die in dieser Arbeit untersuchten sozialpolitischen Beiträge als offiziell bzw. repräsentativ für die Russische Orthodoxe Kirche und nicht bloss als Privatmeinung einzelner ihrer Vertreter zu bezeichnen. Dabei gehe ich von der Einsicht aus, die kirchliche Soziallehre sei nicht als allgemeine, transzendente Theorie, die auf jedes beliebige Problem mechanisch angewendet werden könnte, sondern vielmehr in ihrer Eingewobenheit in eine historische Wechselwirkung richtig verstanden. Auf diesem Hintergrund versuche ich aufzuzeigen, dass die einzelnen Stellungnahmen gleichsam *pars pro toto* Ausdruck jenes Prozesses sind, den das Moskauer Patriarchat seit dem Ende der kommunistischen Herrschaft in Hinblick auf seine neue pastorale sowie gesellschaftliche Verantwortung durchläuft. Das Kapitel trägt so bei, die kirchliche Soziallehre auch unter ihren geschichtlichen Voraussetzungen besser kennen zu lernen. Zu diesem Zweck gehe ich näher auf eine meiner Hauptquellen, die Zeitschrift *Cerkov' i vremja* (Kirche und Zeit) sowie das *kirchliche Aussenamt* ein, in dessen Trägerschaft das Journal seit nunmehr 20 Jahren herausgegeben wird. Ich erachte es zudem als hilfreich, die biographischen Hintergründe von zwei Personen zu beleuchten, deren denkerischen Anstrengung sich die aktuelle russische orthodoxe Soziallehre in besonderer Weise verdankt: Patriarch Kirill von Moskau und Metropolit Hilarion von Volokolamsk.

Der heutige Patriarch Kirill von Moskau ist während des Erneuerungsprozesses der Russischen Orthodoxen Kirche als eine tragende Kraft in Erscheinung getreten. Meine Arbeit trägt diesem Umstand Rechnung und widmet seinem Denken ein eigenes, *viertes Kapitel*. Die Vielzahl seiner Beiträge ist danach zu befragen, inwieweit sich darin allgemeine Denkmuster abzeichnen, die wiederum Aussagen über die theologische Gestalt der Soziallehre der Russischen Orthodoxen Kirche zulassen. Ausgehend von den Ausführungen der

vorangehenden Kapitel soll anhand einschlägiger Stellungnahmen besonders herausgearbeitet werden, wie es dem Patriarchen gelingt, den Glauben der Kirche als ein sozial relevantes Projekt mit klaren Folgen für das Gemeinschaftsleben der Menschen unter Beweis zu stellen. Besondere Berücksichtigung soll hier die Dialektik zwischen dem kirchlichen Zeugnis auf der einen und der durch die säkulare Politik freigesetzten Verheissung auf der anderen Seite in der Denkfigur der *symmetrischen Asymmetrie* erfahren.

Die Kapitel *fünf und sechs* dienen der Präsentation der wichtigsten inhaltlichen Positionen und Argumentationslinien der beiden herausragenden kirchenamtlichen Dokumente der Russischen Orthodoxen Kirche – *Sozialkonzeption* und *Menschenrechtslehre*. Diese Dokumente können als erste Früchte des nach 1988 innerhalb des Moskauer Patriarchats einsetzenden Bemühens um eine neue gesellschaftliche Stellung gelesen werden und verdienen aufgrund ihrer gesamtkirchlichen Bedeutung gesonderte Aufmerksamkeit. Für die Hermeneutik der Texte ist die These massgebend, in ihrer sozialen Konzeption reflektiere sich die Kirche als eine eigene Sozialgestalt und bezeuge so jene Quellen, aus denen auch das politische Gemeinwesen die von ihm verfolgten Ziele erreichen könne. Auf dem Hintergrund der Kritik am russischen orthodoxen Denken wird es schliesslich möglich, dessen theologisch-politische Konturen noch klarer abzustecken und die Implikationen der von ihm entwickelten *symmetrischen Asymmetrie* noch besser zu benennen.

Das *siebte Kapitel* ist als Auswertung der Arbeit konzipiert und stellt den bisherigen Gedankengang in einen grösseren denkerischen Kontext. Dabei ist aus verfassungstheoretischer, philosophischer und ekklesiologischer Perspektive noch einmal zu fragen, inwiefern sich die verschiedenen, in der Studie berücksichtigten sozialpolitischen Beiträge und die ihnen zugrunde liegenden Argumentationsmuster auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Zu diesem Zweck soll gleichsam eine höhere methodische Ebene betreten und eine Bilanzierung der orthodoxen Argumente unter der Rücksicht des *Freiheitsproblems* vorgenommen werden. Anhand der Beiträge von drei, vom sozialpolitischen Denken der Russischen Orthodoxen Kirche im engen Sinn unabhängigen Autoren (E.-W. Böckenförde, E. Coreth, V. Losskij) soll die während der gesamten Studie gegenwärtige These überprüft werden, gemäss der die Orthodoxen, die Begriffe wie *Gott*, *Dogma* und *Tradition* gebrauchen, wenn sie von der Welt unter politischer und sozialer Rücksicht reden, im Grunde stärker Ernst machen mit den Bedingungen endlicher Freiheit als jene, die ihnen genau dies absprechen.

An die Arbeit schliesst ein *Anhang* an, in dem vier mit ausgewählten Persönlichkeiten geführte Interviews wiedergegeben werden. Diese Dokumentation verfolgt das Ziel, *zum einen* neue Quellen über bislang in der Fachliteratur kaum beleuchtete Aspekte aus dem kirchlich-gesellschaftlichen Leben der Russischen Orthodoxen Kirche zu erschliessen und *zum anderen* die theoretischen Erörterungen meiner Studie durch praktische Illustrationen in den jeweiligen Bereichen zu ergänzen. Im Zentrum steht vor allem die Frage nach möglichen Formen einer konkreten Trägerschaft der kirchlichen sozialen Konzeption. Im Anhang findet sich je ein Gespräch: mit der Redaktion der Zeitschrift *Cerkov' i vremja*, mit dem Leiter des „Christlichen Bildungszentrums ‚Kirill und Method‘“ in Minsk, mit dem

Sekretär des „Weltweiten russischen Volkskonzils“ in Moskau und schliesslich mit dem Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche bei der Europäischen Union in Brüssel.

1.4 Forschungsstand

Neben den beiden kirchenamtlichen Dokumenten *Sozialkonzeption* und *Grundlagen der Menschenrechtslehre* erweist sich die seit 1991 vom Moskauer Patriarchat herausgegebene Zeitschrift *Cerkov' i vremja* als wichtige Quelle des aktuellen russischen orthodoxen sozialpolitischen Denkens. Hier finden sich neben Aufsätzen zu dogmatischen, patristischen, liturgischen, historischen und geistlichen Themen auch sozialpolitische Texte verschiedener (russischer orthodoxer) Autoren, vorwiegend des heutigen Patriarchen Kirill und des aktuellen Aussenamtsleiters, des Metropoliten Hilarion. Aufgrund seiner Bedeutung werde ich auf *Cerkov' i vremja* in einem eigenen Kapitel näher eingehen. Als weitere wichtige Quellen müssen auch diverse Internetauftritte verschiedener Institutionen hervorgehoben werden, etwa jene des Moskauer Patriarchats oder des *kirchlichen Aussenamts*.⁸⁰ Hilfreich sind zudem diverse Veröffentlichungen der Konrad-Adenauer-Stiftung in St. Augustin bei Bonn, von der die beiden erwähnten Dokumente des Moskauer Patriarchats auf Deutsch übersetzt und kommentiert herausgegeben wurden.⁸¹ Auch bestimmte Periodica erweisen durch ihre kritische Begleitung des sozialpolitischen Reflexionsprozesses innerhalb der russischen Orthodoxie wertvolle Dienste. Exemplarisch sind hier zu nennen: die Zürcher Monatszeitschrift *Glauben in der 2. Welt*, die Frankfurter Quartalszeitschrift *Ökumenische Rundschau*, die *Schweizerische Kirchenzeitung*, die am Osteuropa-Institut der Universität Glasgow herausgegebene Zeitschrift *Europe-Asia Studies* oder das Organ des renommierten Oxforder Keston Institute *Religion, State & Society*.

In den folgenden Ausführungen beschränke ich mich im Wesentlichen auf westliche Quellen. Ich möchte wissen, aus welchem Interesse und mit welcher Methode sich andere westliche Autoren den Aufbrüchen und sozialen sowie politischen Initiativen der Russischen Orthodoxen Kirche in den letzten 20 Jahren annähern und zu welchen Resultaten sie gelangen. Die Beschäftigung mit dem Forschungsstand ergibt folgendes Bild: Bei einer *en-*

80 *Kirchliches Aussenamt*: www.mospat.ru Patriarchat: www.patriarchia.ru

81 *Sozialkonzeption*: Uertz, Rudolf/Thesing, Josef (Hrsg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. KAS. St. Augustin 2001. Vgl. auch eine weitere Übersetzung in der Quartalsschrift *Stimme der Orthodoxie*, die sich durch eine besondere Nähe zum russischen Originaltext auszeichnet: „Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“. In: *Stimme der Orthodoxie*; 4/2000, 14-26; 1/2001, 13-24; 2/2001, 23-39; 3/2001, 13-24. Russischer Text: *Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*/Основы социальной концепции Русской Православной Церкви In: CV Nr. 4 (13) 2000, 7-122. *Menschenrechte*: Uertz, Rudolf/Schmidt, Lars Peter (Hrsg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte. Auslandsbüro der KAS. Moskau 2008. Vgl. auch: KAS: Dokumentation „Kirche-Staat-Gesellschaft“. Die christliche Soziallehre als Thema des Ost-West-Dialoges. St. Augustin 1996. Russische Originaltexte: *Osnovy učenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o dostoinstve, svobode i pravach čeloveka*/Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. In: CV: Nr. 3 (44) 2008, 98-120.

gen Auslegung erweist sich das Thema wissenschaftlich als wenig bearbeitet. Wohl hat das Dokument *Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche* im Westen Interesse hervorgerufen und zu Publikationen in diversen Fachzeitschriften geführt. Darin wird die Erklärung in der Regel als wichtiger sozialetischer Diskussionsbeitrag gewürdigt und die Entscheidung der Russischen Orthodoxen Kirche, ein derartiges Projekt in Angriff zu nehmen, als Zeichen für die Entschlossenheit des Moskauer Patriarchats gewertet, sich mit Fragen des modernen sozialen und politischen Lebens auseinanderzusetzen. Der amerikanische Historiker Nathaniel Davis etwa bezeichnet das Moskauer Dokument völlig zu Recht als „the Orthodox equivalent of the Roman Catholic Church’s Rerum Novarum and subsequent Catholic pronouncements on this subject.“⁸² Zudem wird die Erklärung auch als neue Grundlage für das ökumenische Gespräch begrüsst, wie beispielsweise Arola und Saarinen festhalten: „At first glance, the New Russian Orthodox social doctrine appears very problematic for many Western churches ... On closer examination, however, we can detect in the social doctrine an important ecumenical resource: the concept of *sobornost*’ ... In concrete political ethics the principle of *sobornost*’ helps the church to understand the plurality of modern social and political institutions as different ‘gifts’ within society.“⁸³ Die Veröffentlichungen zur *Sozialkonzeption* bieten meist eine allgemeine Inhaltsangabe, versehen mit einigen kritischen Anfragen und Hinweisen.⁸⁴ Mir

82 Davis, Nathaniel: A long walk to Church. A contemporary history of Russian Orthodoxy. Boulder (Colorado) 2003, 121.

83 Arola, Pauliina/Saarinen, Risto: In search of *Sobornost* and „New Symphony“. The Social Doctrine of the Russian Orthodox Church. In: The Ecumenical Review 54 (2002), 130-141.

84 Einige Quellen seien explizit genannt: Die beiden Beiträge des Politikwissenschaftlers Rudolf Uertz nehmen eine politologische Verortung des Moskauer Dokuments vor und sind deshalb als allgemeine Einführung in das russische orthodoxe sozialetische Denken geeignet. Uertz, Rudolf: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums. In: Thesing, J./Uertz, R.: Sozialdoktrin Russisch-Orthodox. St. Augustin 2001, 134-173. Ders.: Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin – eine politikwissenschaftliche Betrachtung. In: Uertz, R./Schmidt, L. (Hrsg.): Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. Moskau 2004, 77-96. Vor allem eine Inhaltsübersicht bietet: Starck, Christian: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche 2000. In: Festschrift für Wolfgang Rübner zum 70. Geburtstag. Berlin 2003, 821-835. Und auch: Prokschi, Rudolf: Kirche und Welt. Zur Soziallehre in russisch orthodoxer Tradition. In: Weiss, Wolfgang/Garhammer, Erich: Brückenschläge. Akademische Theologie und Theologie der Akademien. Würzburg 2002, 241-254. Ders.: Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. In: Glaube in der 2. Welt 30 (2002) Nr. 3, 10-16. Die evangelische Theologin Jennifer Wasmuth betrachtet das Moskauer Dokument unter der Rücksicht des Begriffs der *Sobornost*’: Wasmuth, Jennifer: Sozialethik in der russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart. Die Grundlagen der Sozialkonzeption in kritischer Betrachtung. In: Evangelische Theologie, 64 (2004) Nr. 1, 37-51. Der Wiener Kardinal Christoph Schönborn würdigt das russische Dokument aus Sicht der katholischen Soziallehre: Schönborn, Christoph Kardinal: Würdigung der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche aus katholischer Sicht. In: Die Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. Ein Dokument der sozialen Verantwortung. Wissenschaftliche Enquête der Stiftung PRO ORIENTE am 10. und 11. September 2003 in Wien, 19-24. Die katholische Sozialethikerin Ingeborg Gabriel begrüsst das Dokument als wichtigen Denkanstoss, bedauert aber die starke Ausrichtung auf die individuelle Moral: Gabriel, Ingeborg: Die Sozialkonzeption der russisch-orthodoxen Kirche: Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik. In: Sareło, Zbigniew (Hrsg.): Życie godnie w zmieniającym się świecie. Księga pamiątkowa ku czci ks. Prof. dra hab.

sind jedoch keine wissenschaftlichen Beiträge bekannt, in denen das Dokument und die Soziallehre der Russischen Orthodoxen Kirche im Allgemeinen unter theologisch-ekklesiologischer Rücksicht in den Blick genommen werden.

Die von der Wiener Sozialethikerin Ingeborg Gabriel herausgegebene Reihe *Perspektiven ökumenischer Sozialethik* hat zwar die russischen orthodoxen sozialpolitischen Denksätze nicht direkt zum Inhalt, befindet sich aber aus konzeptionellen Gründen im Bereich meines Forschungsinteresses. Bislang liegen vier Bände vor, in welchen die Referate der vom Wiener Institut für Sozialethik regelmässig veranstalteten themenspezifischen Tagungen gesammelt sind. Zu den Autoren gehören orthodoxe, protestantische und katholische Experten.⁸⁵ Gemäss Gabriel ist es das Ziel der *ökumenischen Sozialethik* zu zeigen, „dass sozialetische Themen einen wesentlichen Teil der historisch gewachsenen konfessions-spezifisch christlichen Kulturen darstellen. Die europäische Integration fordert die Kirche heraus, ihren immer schon praktisch geleisteten Beitrag zur Solidarkultur theoretisch zu reflektieren, um ihre Botschaft unter sich wandelnden gesellschaftlichen und politischen Bedingungen zu verkündigen.“⁸⁶ Für die Autoren des ersten Bandes (Gabriel, Körtner, Papaderos) zeichnen sich für den ökumenischen sozialetischen Dialog drei thematische Bereiche als bedeutungsvoll ab: das Verhältnis von Dogma und Ethik, die theologische Anthropologie und die Relevanz der Ekklesiologie für die Sozialethik. Angestrebt wird jedoch keine „Einheitsethik“. Vielmehr geht es darum, im gegenseitigen Studium gerade unter der Rücksicht dieser drei Kriterien die gemeinsamen Grundlagen der verschiedenen sozialetischen Zugänge freizulegen.⁸⁷ Meine Arbeit nimmt das Anliegen der *ökumenischen Sozialethik* im Grundsatz auf und versucht herauszuarbeiten, dass die Christen eine Verständigung in den zentralen ethischen und sozialpolitischen Fragestellungen nur erreichen können, wenn sie gleichzeitig ihr ekklesiologisches Selbstverständnis erneuern. Ich teile in diesem Zusammenhang zwei Grundüberzeugungen des Ökumenikers Thomas Best: „Ethical reflection and action – indeed, *ecumenical* ethical reflection and action – are intrinsic to the nature and life of the church. Thus ecclesiological and ethical reflection are inseparable: Christian ethical engagement is an expression of our deepest ecclesiological conviction, and our ecclesiology must be informed by our experience of ethical engagement, by our living out of the gospel in the complex situations of the world.“⁸⁸

Jana Pryszmonta. Ząbki 2004, 349-367. Für den französischen Theologen Jean-Yves Calvez zerstreut das russische Grundlagendokument das westliche Vorurteil, die Orthodoxie sei sozial uninteressiert: Vgl. Calvez, Jean-Yves: Une doctrine de l'orthodoxie russe? In: *Études* 4 (2001), Band 394, 511-520.

85 Gabriel, Ingeborg/Papaderos Alexandros/Körtner, Ulrich: *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im grösseren Europa*. Mainz 2005. Gabriel, Ingeborg/Gassner, Franz (Hrsg.): *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*. Ostfildern 2007. Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Ostfildern 2008. Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009)*. Ostfildern 2010.

86 Gabriel, *Solidarität* 7.

87 Vgl. Gabriel u.a., *Perspektiven* 18.

88 Best, Thomas/Robra Martin (Hrsg.): *Ecclesiology and ethics. Ecumenical ethical engagement, moral formation and the nature of the Church*. Introduction. Genf 1997, ix.

Bei einer *weiten Auslegung* der Fragestellung ist ein wissenschaftliches Interesse an der russischen Orthodoxie unter sozialer und politischer Rücksicht in deutlich grösserem Ausmass gegeben. Dieses richtet sich in vielen neueren Studien und Aufsätzen allerdings nur am Rande auf die theologische Gestalt des orthodoxen sozialpolitischen Denkens. Vielmehr wird unter *historischer Rücksicht* nach der Entwicklung der Russischen Orthodoxen Kirche im veränderten postsowjetischen Umfeld sowie ihrer Beteiligung am politischen, sozialen und kulturellen Umgestaltungsprozess seit dem Untergang des kommunistischen Regimes gefragt. Die britische Historikerin Jane Ellis bietet in einer Studie aus dem Jahr 1996, die bezeichnenderweise den Titel *Triumphalism and Defensiveness* trägt, einen detailreichen kirchengeschichtlichen Überblick zu den Ereignissen in der Endphase der UdSSR und den ersten Jahren des neuen russischen Staates. Darin kommen vor allen Dingen die Wiedergeburt der Russischen Orthodoxen Kirche, aber auch die damit einhergehenden Tendenzen hin zu einer Abgrenzung gegenüber dem Westen zur Sprache.⁸⁹ Eine kleinere, allgemein gehaltene Arbeit legt der Münsteraner Ostkirchenkundler Thomas Bremer zur russischen orthodoxen Kirchengeschichte 2007 vor. Diese wird aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet (etwa: Kirchenstrukturen, Verhältnis zum Staat, Theologie, religiöse Identität, Beziehung zum Westen, innerkirchliche Dissidenz), wobei jeweils auch auf die heutige Situation der Russischen Orthodoxen Kirche in diesen Bereichen eingegangen wird.⁹⁰ Einen neueren Beitrag zur jüngeren und jüngsten Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche stellt die Untersuchung des amerikanischen Ehepaars John und Carol Garrard dar. Sie widmen sich vor allem der Rolle des verstorbenen Patriarchen Alexij II. im Prozess des kirchlichen Wiedererstehens und bieten eine Vielzahl an bislang nicht oder nur wenig bekannten Fakten.⁹¹ Der Erwähnung wert ist weiter die bereits zitierte Studie des Amerikaners Nathaniel Davis *A long walk to Church*.⁹² Davis präsentiert eine Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert, wobei vor allen Dingen auch die gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen nach dem Sturz des kommunistischen Regimes beachtet werden (Frage des Proselytismus, Kanonisierung des letzten Zaren, Finanzkrise, moralischer Führungsanspruch und institutioneller Umbau). Die Arbeit des russischen orthodoxen Kirchenhistorikers Vladislav Cypin, die die Zeit von 1700 bis 2005 in den Blick nimmt, ist vor allem deshalb lesenswert, weil hier dem Patriarchat von Alexij II. besondere Bedeutung beigemessen und damit ein Beitrag an die Erforschung der jüngsten

89 Ellis, Jane: *The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness*. New York 1996. Eine weitere, noch in der Sowjet-Zeit verfasste, hauptsächlich soziologische Studie widmet sich ausführlich den hierarchischen, organisatorischen und pastoralen Strukturen der Russischen Orthodoxen Kirche. Der zweite Teil der Arbeit ist praktisch zur Gänze der Frage nach dem orthodoxen Dissidententum in der Sowjetunion gewidmet. Ellis, Jane: *The Russian Orthodox Church. A contemporary History*. Keston College 1986.

90 Bremer, Thomas: *Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*. Freiburg/Br. 2007.

91 Garrard, John & Carol: *Russian Orthodoxy Resurgent. Faith and power in the new Russia*. Princeton 2008.

92 Davis, Nathaniel: *A long walk to Church. A contemporary history of Russian Orthodoxy*. Boulder (Colorado) 2003.

Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche geleistet wird.⁹³ Die Kenntnis des historischen Kontexts, in dem das theologisch untersuchte sozialpolitische Denken der Russischen Orthodoxen Kirche wurzelt, ist wichtig und trägt nicht unwesentlich zu einem besseren Verständnis bei.

Besondere Aufmerksamkeit bringt die Forschung der Neugestaltung des Verhältnisses der Kirche zum neu entstehenden russischen Staat entgegen sowie dem Einfluss kirchlicher Vertreter auf die säkulare Politik bzw. umgekehrt der Politik auf das Handeln der Kirche. Westliche Forscher richten ihr Augenmerk vornehmlich auf die Frage, wie die Russische Orthodoxe Kirche ihre Rolle als moralische Autorität ausübt, wie sie sich in einem veränderten gesellschaftlichen Kontext zurecht findet⁹⁴, in welcher Weise sie mit anderen gesellschaftlichen Einrichtungen interagiert und wie sie sich in ihrem Inneren organisiert. In einem erhellenden längeren Aufsatz beschäftigt sich beispielsweise Christopher Selbach mit der schwierigen Suche der Russischen Orthodoxen Kirche nach ihrer Identität in einem pluralistischen Umfeld und gelangt zur These: „Thus, the post-communist ‚challenge of pluralism‘ clearly demanded new responses from the ROC. These, however, could only be given by a new Self – by a Church that would be certain about her place in society and her relation to main social processes. The reshaping of her identity was then the central project of the Church in post-communist Russia.”⁹⁵ Der Autor beobachtet in der russischen orthodoxen Öffentlichkeit zwei Grundströmungen: Jene, die in der Geistesgeschichte und der sozial-politischen Entwicklung des Westens eine echte Inspiration auch für das eigene Denken entdecken (Westernizers) und jene, die sich von eben dieser Konzeption scharf abgrenzen und dafür die Eigenständigkeit und Überlegenheit des Russischen und Orthodoxen betonen (*Počvenniki*, von *počva* = Boden). Die in den offiziellen Dokumenten des Moskauer Patriarchats vertretene Haltung stellt für ihn eine Synthese aus beidem dar:

93 Cypin, Vladislav: *Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Sinodal'nyj i novejšij period. 1700-2005*/История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший период 1700-2005 (Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche. Synodale und neueste Periode. 1700-2005). Moskau 2006.

94 In diesem Zusammenhang kann die Studie von Laurence Beauvisage genannt werden, die im Allgemeinen eine gute Darstellung der ereignisreichen kirchlichen Aufbruchszeit in den ersten Jahren nach der Wende bietet und im Besonderen auf die Herausforderung des einsetzenden Säkularisierungsprozesses eingeht. Dieser – so eine wichtige These des Buches – habe zwar in Russland bereits unter Peter dem Großen begonnen, sei aber erst jetzt, nach dem Fall der UdSSR und dem Verschwinden der marxistisch-leninistischen Ideologie, wirklich in Gang gekommen. Die Sowjetzeit sei nämlich trotz oder gerade wegen ihres militanten Atheismus religiös aufgeheizt gewesen: „L'avènement du système soviétique, qui ordonne un univers de sens autour de la référence au ‚tout politique‘ marxiste, n'est autre en définitive qu'une tentative de ‚réenchanter le monde à partir des instruments même de son désenchantement religieux, l'une des conditions de l'enchantement étant d'accréditer la fiction de l'existence d'un centre.“ (89) So könnten heute im postsowjetischen Russland jene Wirkungen des Säkularisationsprozesses entdeckt werden, welche die westliche Welt schon lange kennt: „redéfinition du rôle social et public de la religion, perte de plausibilité des grands systèmes traditionnels, prolifération de petits systèmes producteurs de sens.“ (90) Beauvisage, Laurence: *La croix et la faucille: la religion à l'épreuve du postsoviétisme*. Paris 1998.

95 Selbach, Christopher: The Orthodox Church in post-communist Russia. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. 10/2 2002, 131-173, hier: 138.

„However, the inward-looking Self-image of the Počvenniki is combined with the Westernizers' outward-looking attitude towards the Western Other and towards the liberalized world it stands for: hence, it promotes the principle methods of Westernism.“⁹⁶ Es würde indes ein methodisch vertretbares Mass sprengen, an dieser Stelle sämtliche Forschungsarbeiten anzuführen, die derzeit zu diesbezüglichen Einzelthemen verfügbar sind. Dennoch halte ich es für sinnvoll, Literatur dieses soziologisch-politologischen Typs exemplarisch vorzustellen, um so einen Eindruck davon zu vermitteln, wie sich westliche Autoren der russischen Orthodoxie unter der Rücksicht ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung zuwenden.⁹⁷

Die Slawistin und Politikwissenschaftlerin Kathrin Behrens breitet in ihrer Studie *Die Russische Orthodoxe Kirche – Segen für die ‚neuen Zaren‘?*⁹⁸ umfangreiches Material zum Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum russischen Staat und zur Politik während der Perestrojka-Zeit sowie im ersten postkommunistischen Jahrzehnt aus und bietet damit einen guten kirchengeschichtlichen Überblick. Wichtig ist ihr vor allem die Frage, inwiefern die Russische Orthodoxe Kirche an den Aufbau einer Zivilgesellschaft in Russland beitragen könne: „Da sie als Religion durch ihr Glaubenssystem und ihre moralisch-sittliche Komponente als möglicher Wertespender und Sinnstifter einer Gesellschaft auftreten kann, veranlasst zur Frage, in welcher Form sie in den Prozess des postkommunistischen ‚Wertewandels‘ integriert ist und welche spezifischen Werte sie heute propagiert und verkörpert. Dabei ist vor allem relevant, ob diese Werte mit den ... Kriterien einer demokratischen politischen Kultur kompatibel sind. Leistet die ROK somit einen Beitrag zur Entstehung einer ‚Zivilgesellschaft‘ und damit zur Demokratisierung Russlands?“⁹⁹ Ein besonderes Interesse gilt der Ausbildung verschiedener theologischer und politischer Flügel innerhalb der Strukturen des Moskauer Patriarchats und der sich nach Ansicht der Autorin verstärkenden Tendenz hin zu einer ökumene- und westskeptischen Haltung. In diesem Zusammenhang befürchtet Behrens gar, die Russische Orthodoxe Kirche könnte ihren „endgültigen Abschied vom Westen“ nehmen.¹⁰⁰ Mit einem Blick auf die Begebenheiten des Jahres 2000, in dem sich in Russland sowohl die Machtübergabe von Jelzin an Putin vollzog, als auch auf der Jubiläumssynode der russischen Bischöfe unter anderem die *Sozialkonzeption* beschlossen wurde, endet die Arbeit.

96 Ebd. 171.

97 Siehe weiter: Van der Zweerde, Evert: ‚Civil Society‘ and ‚Orthodox Christianity‘ in Russia: a double test-case. In: Religion, State & Society 27/1 1999, 23-45; Marsh, Christopher (Hrsg.): Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy. Boston 2004; ders.: Orthodox Christianity, Civil Society and Russian Democracy. In: Demokratizacija 13/3 2005, 449-462 (empirisch); Kharkhordin, Oleg: Civil Society and Orthodox Christianity. In: Europe-Asia Studies 50/6 1998, 949-968.

98 Behrens, Kathrin: Die Russische Orthodoxe Kirche – Segen für die „neuen Zaren“? Religion und Politik im postsowjetischen Raum (1991-2000). München 2002.

99 Ebd. 22.

100 Ebd. 342.

Behrens gelangt zur Erkenntnis, die Russische Orthodoxe Kirche, damit meint sie in erster Linie Kirchenleitung und Theologie, stehe der Etablierung einer Zivilgesellschaft passiv bis ablehnend gegenüber: „Für das politische und gesellschaftliche Gefüge des postkommunistischen Russlands und seine Entwicklung zu einer demokratischen politischen Kultur stellten der innere Aufbau und der zunehmende Autoritarismus der orthodoxen Hierarchen keinen Gewinn dar.“¹⁰¹ Mit der Behauptung, die Kirchenführung habe eine Art Herrschaftssystem aufgebaut, geht sie noch einen Schritt weiter: „Bewusst wurde somit eine ‚Untertanenkultur‘ aufrechterhalten, in deren Rahmen die Betroffenen lediglich Nutznießer oder Leidtragende des jeweiligen ‚Outputs‘ der Kirchenführung wurden.“¹⁰² Dem verstorbenen Patriarchen Alexij II. und dem damaligen Metropoliten Kirill wirft Behrens vor, eine „Kulisse der Bedrohung Russlands“ zu errichten, weil sie Angst vor fremden „unrussischen“ Werten schüren würden. Gegen diese Werte gelte es sich abzugrenzen und zum „Eigenen“ zurückzukehren. Im Sinne des nach wie vor nicht überwundenen Symphonieideals könne die Russische Orthodoxe Kirche gar nicht zur treibenden Kraft einer demokratischen Gesellschaft werden: „Ihr Bezugspunkt ist und bleibt der Staat.“¹⁰³ Den Beobachtungen und Einschätzungen der Autorin zufolge zeichnet sich in der Beziehung von Kirche und Staat eine erneute Angleichung an vorrevolutionäre Verhältnisse ab. Für Behrens verkommt die Kirche mehr und mehr zu einem „Insignium der Macht“, wofür sie sich im Gegenzug mit staatlichen Privilegien ausstatten lässt: „All dies deutete darauf hin, dass es dem Staat vor allem darum ging, seinen eigenen Ritualen einen Sinn zu suggerieren und eine begleitende Untermalung zu finden, die zum einen ästhetischen Ansprüchen genüge und zum anderen die Botschaft von nationaler Eintracht und Grösse vermittelte. Die Funktion der Orthodoxen Kirche näherte sich damit allerdings immer mehr der eines ‚folkloristischen Beiwerks‘ an.“¹⁰⁴ Die Kirchenführung erweckte mit „ihrer stets engen Anlehnung an die staatlichen Entscheidungsträger ... selbst den Eindruck, die Nähe der Mächtigen zu suchen. Auch hier bestand eine Kontinuität zur Sowjetzeit, als die Hierarchen eine Reihe Privilegien genossen.“¹⁰⁵ Währenddessen nehme die Kirche ihre prophetische und moralische Autorität in der Öffentlichkeit kaum wahr. Vielmehr würden in der russischen politischen Klasse jene Werte weiterleben, die auch zu Sowjetzeiten auf ihre Art prägend waren:

101 Ebd. 317. Viele Autoren teilen die Meinung, die Russische Orthodoxe Kirche leiste keinen Beitrag zur Entfaltung einer russischen Zivilgesellschaft. So stellt auch der Osteuropa-Experte Carsten Goehrke in seiner neuen Studie zur Strukturgeschichte Russlands eine negativ Diagnose aus: „Statt sich den aktuellen Problemen der postindustriellen Gesellschaft zuzuwenden, verharrt sie auf der Position einer rückwärtsgewandten Ritualkirche, welche die konkrete Sozialarbeit der Initiative einer ihrer Gemeindepriester ... überlässt ... Sie beschränkt sich darauf, über die öffentliche Moral zu wachen. Intern strikt hierarchisch und ihren Grundtendenzen nach etatistisch, antiwestlich, nationalistisch, der Ökumene gegenüber skeptisch, antiliberal und weitgehend auch antidemokratisch, setzt die Amtskirche als Partner nach wie vor auf einen starken Staat, nicht auf die Stärkung der Zivilgesellschaft.“ Goehrke, Carsten: *Russland. Eine Strukturgeschichte*. Paderborn 2010, 261.

102 Behrens, *Russische Orthodoxe Kirche* 317.

103 Ebd. 367.

104 Ebd. 238.

105 Ebd. 378.

nationale Grösse, imperialer Anspruch, Patriotismus, starker Staat, Kollektivismus und Orientierung auf geistige Werte. Behrens begründet die neue Annäherung von Kirche und Staat in Russland mit dem Entstehen eines durch den Zusammenbruch der Sowjetunion entstandenen weltanschaulichen Vakuums in der russischen Gesellschaft, welches so schnell wie möglich wieder gefüllt werden musste. Die Gefahr, vom Staat vereinnahmt zu werden, sei daher für die Russische Orthodoxe Kirche erheblich: Die staatlichen Strukturen „sind so sehr in ihr eigenes Verständnis von der Welt integriert, dass im realen Leben nur die Annäherung an den Staat und seine Vertreter die Folge sein kann ... Für die staatliche Seite wiederum kann eine Kirche mit einer solchen Einstellung zur weltlichen Macht als mehr oder weniger willfähiges Instrument für die Durchsetzung eigener Ziele betrachtet werden.“¹⁰⁶ Die auch von der Kirche unterstützte Staatsräson verbindet sich für Behrens eng mit einer Abgrenzungspolitik gegenüber westlichen, liberalen Idealen, an deren Stelle traditionelle russische Werte propagiert werden. Aufgrund ihrer Funktion als „ideologischer Stichwortgeber für die Durchsetzung russischer nationaler Interessen“¹⁰⁷ etablierte die Russische Orthodoxe Kirche angesichts der westlichen kulturellen, moralischen und politischen Herausforderung die Andersartigkeit der russischen Tradition in Form einer „Orthodoxen Zivilisation“. Für Behrens lehnt sie „im Grunde genommen alle Errungenschaften im Bereich von Menschenrechten sowie die ebenfalls aus dem Westen stammenden Prinzipien von Demokratie und Rechtsstaat“¹⁰⁸ ab und ist deshalb in einem „bisher weitmöglichen Mass vom Westen und seinen Prinzipien entfernt“¹⁰⁹.

Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Zoe Knox widmet sich in ihrer Untersuchung *Russian Society and the Orthodox Church*¹¹⁰ dem spannungsvollen Verhältnis zwischen orthodoxer Kirche und Zivilgesellschaft in Russland. Sie nimmt vor allem die Jahre nach 1988 bis zum Erscheinen der *Soziakonzepcion* in den Blick. Im Zentrum des Interesses steht die Frage nach den Möglichkeiten der Kirche, zum Aufbau einer Zivilgesellschaft in Russland beizutragen. Knox unterscheidet dabei zwischen einer *offiziellen* und einer *inoffiziellen* Kirche. Während die *offizielle* vor allem aus den Strukturen des Moskauer Patriarchats und seinen Repräsentanten besteht, sind mit der *inoffiziellen* dissidente Priester und Laien gemeint. Bemerkenswert ist der methodische Hinweis: „It should be noted that this examination does not seek to judge Orthodox canons. This is essential to avoid charges of western-centric evaluation, or misunderstandings or misrepresentations of Orthodoxy.“¹¹¹

106 Ebd. 365.

107 Ebd. 347.

108 Ebd.

109 Ebd. 348.

110 Knox, Zoe: *Russian Society and the Orthodox Church*. Religion in Russia after communism. New York 2005.

111 Ebd. 10. Vgl. dazu zwei weitere Aufsätze der Autorin zur selben Thematik: Knox, Zoe: The symphonic ideal. The Moscow Patriarchate's post-soviet leadership. In: *Europe Asia studies* 55/4 (2003), 575-596. Knox, Zoe: Postsoviet challenges to the Moscow Patriarchate. In: *Religion, State and Society* 32/2 (2004), 87-113.

Der Begriff *Zivilgesellschaft* ist bei Knox zentral, bei dessen Definition sie sich den Politologen Cohen und Arato anschliesst: „We understand ‚civil society‘ as a sphere of social interaction between economy and state, composed above all of the intimate sphere (especially the family), the sphere of associations (especially voluntary associations), social movements, and forms of public communication ... The political role of civil society ... is not directly related to the control or conquest of power but to the generation of influence through the life of democratic associations and unconstrained discussion in the cultural public sphere.”¹¹² Für die Autorin ist die russische orthodoxe Tradition kaum vereinbar mit einem modernen Verständnis von *Zivilgesellschaft*: „The argument that Russian culture, and specifically the Orthodox tradition, prevents the consolidation of civil society has been proved overly deterministic.”¹¹³ Dieser Umstand gründet im Konzept der *Sobornost*, nach welchem dem Kollektiv angeblich ein Vorrang vor dem Individuum zukomme. Das Modell *Zivilgesellschaft* jedoch räume gerade umgekehrt dem Individuum Priorität vor dem Kollektiv ein: „In the Orthodox tradition, the notion of the individual is a theme only in that extols the sacrifice or the subordination of the individual for the communal good ... Civil society, with its emphasis on individual interests competing for influence in a pluralist sphere of associations, is based on the individual ... It is these values [individual spirit and bourgeois values] that are absent from traditional Orthodox conceptions of democracy and community.”¹¹⁴ Nach Knox hat die *offizielle* im Gegensatz zur *inoffiziellen* Kirche kaum Anteil an der Entwicklung einer Zivilgesellschaft: „On the one hand, the official Church has impeded the development of civil society, while, on the other, the unofficial Church has promoted concepts central to the notion of civil society.”¹¹⁵ Sie erklärt dies mit dem Umstand, dass die *offizielle* Kirche nicht nur mit dem sowjetischen Regime zusammenarbeitet bzw. nicht dagegen opponiert, sondern im Gegenteil dissidente Priester und Laien gemassregelt habe.¹¹⁶ Die Russische Orthodoxe Kirche hat ihrer Meinung nach die Chance, ein wichtiger Träger der russischen Zivilgesellschaft zu werden, nur ungenügend wahrgenommen. Stattdessen weist sie ein Naheverhältnis zu nationalistischen und chauvinistischen gesellschaftlichen Gruppierungen auf: „The Church’s image is, however, also dependent on the response of the Moscow Patriarchate to national chauvinists’ attempts to appropriate Orthodoxy to legitimate antidemocratic ideologies. This runs counter to the

112 Ebd. 32. Zitiert nach: Cohen, Jean-Louis/Arato, Andrew: *Civil Society and Political Thought*. Cambridge ⁵1999. Ähnlich der evangelische Systematiker Bedford-Strohm: „In der ... Zivilgesellschaft ist das freiwillige Engagement der Bürger nicht Lückenbüsser für die Haushaltsprobleme des Staates, sondern kritische Kraft und Nährboden für eine politische und soziale Infrastruktur, die als notwendige Voraussetzung für staatliches Handeln gelten kann. Fehlentwicklungen im staatlichen Handeln, sei es auf ökologischer, friedenspolitischer oder sozialer Ebene, werden aufgedeckt, und Prozesse des Umdenkens jedenfalls ansatzweise eingeleitet.“ Bedford-Strohm, Heinrich: *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*. In *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Ostfildern 2008, 340-357, hier: 344.

113 Knox, *Russian Society* 179.

114 Ebd. 159.

115 Ebd. 184.

116 Vgl. ebd. 71.

visions of inclusive Orthodoxy promoted by reformist priests and lay activists, which contributes to the construction of civil society.”¹¹⁷ Obwohl das Dokument *Grundlagen der sozialen Konzeption* eine Trennung von Staat und Kirche begrüsst, hat die Russische Orthodoxe Kirche das alte Ideal einer *Symphonie* zwischen Kirche und Staat noch nicht gänzlich hinter sich gelassen. Knox bezeichnet deshalb die Russische Orthodoxe Kirche aufgrund ihrer privilegierten Stellung innerhalb des russischen Staates als eine Art „Pseudostaatskirche“, was eine zivilgesellschaftliche Ordnung konterkariert: „Symphonia is not possible in a modern democratic state for two principal reasons: it makes one confession the sole repository of faith and it elevates the temporal leader to the position of God’s representative on earth.”¹¹⁸

Der russische Politikwissenschaftler Konstantin Kostjuk beschreibt in seiner breit angelegten Arbeit *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition*¹¹⁹ aus verschiedenen Perspektiven die Kategorie des Politischen in der Tradition der Russischen Orthodoxen Kirche. Die stupende Sachkenntnis des Autors, die Vielseitigkeit der aufgeworfenen Fragen und der beachtliche Umfang an verwendeter Literatur machen die Untersuchung zu einem Grundlagenwerk. Nach Kostjuk ist im Denken der Russischen Orthodoxen Kirche der sozialpolitische Diskurs eng mit dem spezifischen orthodoxen Traditionsverständnis verbunden: „Der Begriff der Tradition stellt den Kern und das Prinzip des orthodoxen politischen Denkens dar ... Denn nur durch die rechtgläubige Überlieferung ... kann der Mensch an der Ganzheit und Vollkommenheit der Wahrheit teilhaben, die bereits von alters her vorhanden ist und durch Veränderungen nur verloren gehen kann ... Da unumgebar, bildet die Tradition das wichtigste Legitimationsmittel also auch für das moderne orthodoxe Konzept des Politischen. Die Tradition ist daher die primäre Quelle und zugleich das unabdingbare Material für die Untersuchung des russisch-orthodoxen Politikbegriffs.“¹²⁰ In der herausragenden Bedeutung der Tradition liegt für Kostjuk denn auch das Problem. Indem dogmatische und moralische Wahrheiten einen Zusammenschluss erfahren, werden der Tradition auch jene Bereiche untergeordnet, deren Ausgestaltung eigentlich der pluralistisch ausdifferenzierten Gesellschaft überlassen ist. Das *Kirchliche* wird auf das *Soziale* und das *Politische* übertragen; die kirchliche Tradition soll *als* gesellschaftliche Tradition bewahrt werden: „Die Kirche sieht ihre Aufgabe in der Bewahrung nicht nur der kirchlichen, sondern auch der gesellschaftlichen Tradition, da die beiden in ihren Unterschieden theologisch meist nicht reflektiert, sondern als Ganzes wahrgenommen

117 Ebd. 155. Einen guten Überblick über die vielfältigen Versuche zur politischen Vereinnahmungen der Russischen Orthodoxen Kirche durch unterschiedliche ideologische Gruppierungen bietet: Mitrofanova, Anastasia V.: *The Politicization of Russian Orthodoxy. Actors and Ideas*. Stuttgart 2005. Die Autorin thematisiert fünf Strömungen der politischen Orthodoxie und geht auf deren massgeblichen Personen, Symbole, Organisationsformen, gegenseitige Interaktionen ein: politischer Fundamentalismus, Pan-Slawismus, Neu-Eurasierum, orthodoxer Kommunismus, russischer Nationalismus.

118 Knox, *Russian Society* 107f.

119 Kostjuk, Konstantin: *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition*. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Russland. Paderborn 2005. Die Arbeit wurde als Dissertation an der Universität Eichstätt beim Politologen Rudolf Uertz eingereicht.

120 Ebd. 14f.

werden.¹²¹ Diese Erkenntnis lässt Kostjuk eine These formulieren, der wir schon bei Knox und Behrens begegnet sind: „Der Traditionsbegriff, der zum Fundament der orthodoxen theologischen Weltanschauung gehört, scheint das grösste Hindernis für alle Modernisierungsversuche in Russland gewesen zu sein.“¹²² Zentrale Bestandteile der orthodoxen Tradition und des damit zusammenhängenden Begriffs des Politischen sind die Anthropologie und die Kosmologie. Die von der orthodoxen Theologie entwickelte politische Anthropologie überträgt nach Kostjuk allgemeine anthropologische Aussagen auf die politische Ordnung. Die Lehre von der *imago Dei* und deren Verdunkelung durch die Sünde wirkt sich seiner Meinung nach problematisch auf die politische Konzeption aus. Sie „beinhaltet ein sehr erhabenes Menschenbild, dessen Gegenseite logischerweise das Teufelsantlitz des gefallenen Menschen ist ... Er hat keine neutrale, gegenüber der Heilsgeschichte gleich gültige ‚Natur‘ ... Die orthodoxe Anthropologie ist im strengen Sinne theozentrisch, so dass es nicht leicht ist, in der inneren Welt des Menschen einen Platz für Weltliches zu finden.“¹²³ Die Meinung, die orthodoxe Lehre von Sündenfall auf der einen und Vergöttlichung auf der anderen Seite stehe der Autonomie der Welt im Wege, artikuliert sich in Kostjuks Arbeit gleichsam als Grundtenor. Diese theologisch-anthropologischen Prämissen führen nämlich zur Forderung an den Staat, Voraussetzungen zur „Ermöglichung der individuellen Rettung“ zu schaffen: „Der Staat muss alles Äussere übernehmen und damit die Person entlasten.“¹²⁴ Das Sündenbewusstsein in der orthodoxen Theologie und Spiritualität hat zudem eine zumindest skeptische, wenn nicht ablehnende Haltung gegenüber den Menschenrechten zur Folge: „Die Idee der Rechte des gefallenen Menschen (gegenüber Gott) bzw. der Anspruch auf Menschenrechte und einen freiheitlichen, demokratischen Rechtsstaat gegenüber der weltlichen Macht ist aus dieser Perspektive nicht zugänglich.“¹²⁵

Wie Behrens vertritt auch Kostjuk die Meinung, die Orthodoxie verschliesse sich den Errungenschaften der politischen Moderne: „Die neuzeitliche Entwicklung der Menschenrechte und des Individualismus und damit das ganze liberale Ideenspektrum wurden von orthodoxer Seite von Anfang an strikt abgelehnt. Diese Position wird auch heute von [den] meisten Theologen unverändert festgehalten.“¹²⁶ Zur negativen Haltung gegenüber einem modernen liberalen Denken trägt die orthodoxe Kosmologie bei, die von einer Grundspannung bestimmt wird: „Die Welt trägt die göttliche Schöpfungssubstanz, sie bleibt das Abbild der göttlichen Vollkommenheit, sie ist aber gleichzeitig der Gott gegenüberliegende, von ihm weit entfernte Pol.“¹²⁷ In einem extremen Verständnis hat sich die Welt soweit von Gott entfernt, dass sie jeglichen Wert verliert und dämonisch wird. Dies würde die Kirche

121 Ebd. 214.

122 Ebd. 364.

123 Ebd. 156.

124 Ebd.

125 Ebd. 166. Auch: „Die Auffassung des ‚natürlichen‘ Menschen als des gefallenen Menschen führt nicht nur zur Entziehung seiner politischen Rechte. Sie führt zu einer Haltung, die jede menschliche bzw. politische Aktivität unter Verdacht stellt.“ Ebd. 175.

126 Ebd. 176.

127 Ebd. 180.

der Grundlage „für ihre soziale Substanz und für ihre vermittelnde historische und soziale Funktion zwischen Himmel und Welt“¹²⁸ berauben. Die orthodoxe Theologie versucht nun diesen Graben zu überwinden, indem sie auf neuplatonisches Denken zurückgreift und eine ontologische Einheit von Gott und Welt konstruiert. Zwar wird diese *Hen*-Metaphysik durch die christliche Theologie nicht mehr ausdrücklich reflektiert, bleibt aber als „Methodologie der Erkenntnis“ im orthodoxen kosmologischen Denken erhalten. Die Folge davon ist eine Welt, die unter der „Aufgabe ihrer Sakralisierung“ steht.¹²⁹ Für Kostjuk stellt dieser Umstand eine Bestätigung seiner These dar, wonach die orthodoxe Theologie und der von ihr entwickelte Begriff des Politischen kaum Möglichkeiten für die Autonomie des Weltlichen vorsehen: „Die eschatologische Dämonisierung sowie die Sakralisierung der Welt haben eines gemeinsam: Der Welt wird ihre säkulare Natur entzogen. In der sakralen Welt genauso wie in der Welt der Dämonen ist kein Platz für neutrale menschliche Tätigkeit, beide Positionen stellen nur verschiedene Formen der Theonomie dar. Deshalb ist festzustellen, dass die orthodoxe Theologie der Sozialethik keinen Weg der Neutralisierung der Welt bietet, keinen (naturrechtlichen) Raum für das selbständige Handeln des Menschen.“¹³⁰ Kostjuks Resümee fällt deshalb für den orthodoxen Weltbegriff negativ aus: „Die angeführten Beispiele zeigen, dass der orthodoxen Theologie nur die theokratische Logik der Verkirklichung, der Sakralisierung (oder Dämonisierung) der Welt eigen ist. Die Welt wird nicht in ihrer natürlichen Existenz gerechtfertigt ..., sie wird in der Orthodoxie aufgefasst als die noch nicht erfüllte Aufgabe, die göttliche Erde (der Garten Eden) zu werden. Die Welt ist das Gefäß für das Göttliche.“¹³¹

Auf der Grundlage dieses Denkens hat die orthodoxe Tradition eine Art *Sozialmetaphysik* entwickelt, die sich gegen Zivilgesellschaft, Demokratie und Menschenrechte richtet. Das Politische wird hier „als ein geschlossener sozialer Kosmos verstanden, dessen Aufgabe es ist, sich von seinem profanen Wesen zu befreien und sich in das Sakrale umzuwandeln – zu vergöttlichen.“¹³² Auf dieser Grundlage wird auch der Staat als eine einheitlich und hierarchisch geprägte Sozialordnung verstanden. Eine vom Staat emanzipierte pluralistische Gesellschaft mit differenzierten Institutionen, ein demokratischer Aufbau der Gesellschaft von unten und schliesslich Menschenrechte als Grundlage des staatlichen Rechts sind dann nicht vorstellbar.¹³³ Die Logik der Sakralisierung der Welt führt sogar dazu, der

128 Ebd. 181.

129 Ebd. 275f.

130 Kostjuk zitiert zur Stützung seiner These den griechischen orthodoxen Theologen Nikos Nissiotis: „Wenn man die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt definieren will, so geschieht dies nicht dadurch, dass die Ekklesiologie zu einer Kosmologie wird, d.h., dass man der Welt ihren rechten Platz zuweist und sie durch die Kirche als eine potentiell in Christus erlöste Welt sieht.“ Ebd. 190.

131 Ebd. 188f.

132 Ebd. 276.

133 Den Vorwurf bekräftigt Kostjuk in einem weiteren Aufsatz: Kostjuk, Konstantin: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i obščestvo: npravstvennoe sotrudničestvo ili etičeskij konflikt?*/Русская Православная Церковь и общество: нравственное сотрудничество или этический конфликт? (Die Russische Orthodoxe Kirche und die Gesellschaft. Moralische Zusammenarbeit oder ethischer Konflikt?) In: Polis 1/2002, 105-117.

Welt als potenzieller Kirche selber eine soteriologische Funktion zuzuschreiben. „Die Welt ahmt die Kirche nach ... Alles Soziale, Politische, Institutionelle, alles in Verbindung mit der Welt Stehende, erscheint als das gefallene Weltliche, als das an sich Illegitime.“¹³⁴ Die orthodoxe Deutung der Welt als Subjekt der Vergöttlichung ist das eigentliche Hindernis für eine echte Autonomie der Welt und des Menschen und damit auch für die Anerkennung eines neuzeitlichen Individualismus. So stösst der Begriff der Menschenrechte auf Unverständnis, weil das Recht ausserhalb seiner Beziehung zu Gott angeblich als absurd erfahren wird: „In der Sozialmetaphysik, die keine autonomen Bereiche des Seins kennt, ist ein Ausserstehen bereits Abfall von Gott. Ausserhalb göttlicher Ordnung kann es keine Rechte geben ... Wenn nun aber dem Individuum die Freiheitsrechte nicht als Befugnisse, sondern als Rechte im liberalen Sinne zugewiesen wären, würde das unweigerlich zur Zerstörung des Gebäudes der Sozialmetaphysik führen.“¹³⁵

Weil der theonome sozialmetaphysische Ansatz der Orthodoxie nur solche Normen sanktioniert, „die das an sich religiöse Ideal der Sakralisierung und der Vervollkommnung des Seins auf das säkulare Politische projizieren“¹³⁶, kann eine pluralistische Gesellschaft nicht positiv anerkannt werden. Kostjuk vertritt die Meinung, das orthodoxe Denken spreche zwar von der Würde des Menschen als Ebenbild Gottes und der darin gegebenen Freiheit, binde gerade diese jedoch wieder an Gott zurück. Deshalb kommt diese Freiheit mehr einem „Privileg für Rechtgläubigkeit“ gleich als einer wirklichen Selbstbestimmung des Individuums; Menschenrechte sind demnach „keine Rechte, sondern die von Gott an den Menschen delegierten Befugnisse. Dem Individuum ist als unvollkommenem Wesen zwar ‚die Möglichkeit‘ von Irrtum eingeräumt; sofern es aber den Irrtum nicht als Sünde akzeptiert und also willentlich gegen ‚die Gottesordnung‘ verstösst, befindet es sich ausserhalb der (göttlichen) Rechtsordnung und kann Rechte nicht mehr geltend machen.“¹³⁷ Für Kostjuk scheint sich die russische orthodoxe Theologie allerdings von ihrem sozialmetaphysischen Paradigma zu verabschieden und sich stattdessen der Sozialethik zuzuwenden, was für ihn etwa daran zu erkennen ist, dass die *Sozialkonzeption* stillschweigend die Möglichkeiten von Demokratie, Rechts- und Sozialstaat sowie Marktwirtschaft einräumt.¹³⁸

134 Ders., Begriff des Politischen 191.

135 Ebd. 309.

136 Ebd. 364.

137 Ebd. 309.

138 Vgl. ebd. 140. Zu Kostjuks Beurteilung der *Sozialkonzeption* siehe auch: Kostjuk, Konstantin: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus? In: Uertz Rudolf/Thesing, Josef (Hrsg.): Sozialdoktrin Russisch-Orthodox. St. Augustin 2001, 174-196. Hier heisst es: „Die Doktrin plädiert nicht für irgendeine beliebige Sozialordnung, sondern ist – unter dem Schleier vorsichtig abwägender Formulierungen – eindeutig auf Demokratie, Rechtsstaat, Marktwirtschaft, Bürgergesellschaft ausgerichtet.“ Ebd. 195. In einem weiteren Aufsatz erklärt Kostjuk abermals die Trennung von jeglicher Sozialmetaphysik als die grosse Errungenschaft dieses Dokuments, schränkt aber dennoch ein. Die *Sozialkonzeption* habe dem Menschen nämlich „formal alle Rechte gemäss der ‚Erklärung der Menschenrechte‘ zuerkannt – mit Ausnahme der Gewissensfreiheit ... Dieses und ähnliche Versäumnisse zeugen davon, dass dieses Dokument die Moderne nicht erfasst hat.“ Kostjuk, Konstantin: Die Sozialdoktrin – Herausforderung für die Tradition und die Theolo-

Die soziologisch-politologische Betrachtungsweise leistet einen wichtigen Beitrag an die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der kirchlichen religiösen Wirklichkeit, zumal auch diese ein empirisch beschreibbares Wesen besitzt. Zudem bildet sich die theologische Sichtweise selber soziologisch fassbar ab, indem etwa die Umsetzung des religiösen Bekenntnisses zu einer ganz bestimmten Lebensgestalt führt. Ein Problem zeichnet sich allerdings dort ab, wo die kirchliche Wirklichkeit allein auf diese Dimension reduziert wird. Die soziologisch-politologische Erfassung ist als solches nicht vollständig. Sie vermag nicht angemessen in den Blick zu nehmen, wie der Gläubige selber diese Wirklichkeit erfährt.¹³⁹ Freilich weist die Kirche eine institutionelle Ausprägung auf, was sie dazu befähigt, mit anderen Institutionen zu interagieren, Ziele zu formulieren und auf organisatorischem Weg auch zu erreichen. Die Politikwissenschaft wiederum beschreibt diese Vorgänge. Sie überschreitet aber dann ihre Grenzen, wenn sie der theologischen Position ihre politische Relevanz abspricht. Unter Anwendung einer soziologischen oder politikwissenschaftlichen Methode ist es nur möglich zu sagen, welche politische Wirkung das religiöse Bekenntnis tatsächlich hat und wie diese Wirkung politisch zu bewerten ist. Es ist aber nicht möglich darzulegen, *weshalb* die Kirche als Gegenstand des Glaubens überhaupt eine politisch-geistliche Kraft freisetzen kann. Es stellt auch kein grundsätzliches Problem dar, wenn Soziologie und Politologie erheben, welche konkreten Beiträge die Kirche an die Entwicklung demokratischer, zivilgesellschaftlicher und rechtsstaatlicher Strukturen leistet und sie dies anhand praktischer Beispiele illustrieren. Die methodische Schwierigkeit sehe ich hingegen in der sich gerade in etlichen westlichen Arbeiten abzeichnenden Tendenz, einen bestimmten Typus politologisch relevanter Phänomene wie Zivilgesellschaft, Demokratie oder Menschenrechte als Massstab zu etablieren, von dessen Eindeutigkeit dann wie selbstverständlich ausgegangen und von dem her auch die theologische Konzeption wiederum eindeutig beurteilt werden könne. Beispielsweise: *Die Zivilgesellschaft beruht auf dem Vorrang des Individuums vor dem Gemeinwohl.* (Knox) Oder: *Gesellschaftlicher Fortschritt und orthodoxer Traditionsbegriff schliessen sich aus.* (Kostjuk) Oder: *Religiöse Werte müssen mit einer demokratischen politischen Kultur übereinstimmen.* (Behrens)¹⁴⁰

gie der Orthodoxie. In: Uertz, Rudolf/Schmidt, Lars Peter (Hrsg.): Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. KAS, Aussenstelle Moskau 2004, 67-76, hier: 75.

139 Vgl. dazu den russischen orthodoxen Metropoliten Filaret von Minsk: „Wenn wir über die Kirche sprechen, so müssen wir stets das Folgende im Blick behalten: Die Kirche ist nicht bloss ein Zusammenschluss von gläubigen Menschen, sondern ein mystischer, sakramentaler Organismus. Deshalb darf man sie nicht nach jenen Kriterien beurteilen, mit denen auch andere menschliche Organisationen als Vereinigungen von Gleichgesinnten beurteilt werden. Wenn wir die göttliche Natur der Kirche nicht berücksichtigen, dann wird es unmöglich, das grundlegende Wesen der Kirche zu verstehen. Das Christentum wird so auf die Stufe einer gewöhnlichen Ideologie reduziert.“ Filaret, Metropolit von Minsk und Sluzk: *Bogoslovie dobrososedstva/Богословие добрососедства* (Gutnachbarschaftliche Theologie). Kiew 2002, 124.

140 Ähnlich der Politologe Michael Radu (1947-2009): „While Western-style religious freedom is not realistic and should not be expected in the Orthodox East, neither should the ethno-religious absolutist nationalism still advocated by the Orthodox be accepted by Eastern European states as they try to become part of a Europe they themselves understand to be tolerant, secular, democratic, and capitalist. Whether

Die freiheitlichen politisch-rechtlichen Institute sind aber gerade nicht eindeutig, sondern implizieren Offenheit, beinhalten gleichsam eine Verheissung. Diese drängt nach ihrer Verwirklichung als Leben in Sicherheit, Freiheit, Frieden, Wohlstand, Selbstbestimmung, Gemeinschaft etc. Die weltlichen, politisch-sozialen Gestalten sind aber selber noch nicht die Erfüllung der Verheissung. Sie bedürfen einer kritischen Begleitung.

Meine Arbeit wird versuchen, den Nachweis dafür zu erbringen, dass die theologische Rede von *Welt* bzw. die damit intendierte kirchliche soziale Konzeption kein Mittel der Entfremdung von *Weltlichkeit* darstellen, sondern einen Dienst an der Welt, diese Weltlichkeit erst richtig zu gewinnen. Der durch den christlichen Glauben eingeführte Massstab – die in der Kirche zeichenhaft bezeugte Sozialgestalt des Reiches Gottes – eignet sich aber auch als Kritik an (kirchlichen) Verhaltensweisen, die zwar theologisch begründet werden, jedoch wider den sakramentalen Charakter der Kirche die Unterscheidung von Kirche und Welt (Staat) preisgeben und allein auf unmittelbaren weltlich-politischen Einfluss ausgerichtet sind. In diesem Sinne können viele praktische Beispiele aus der jüngeren Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche, wie sie etwa zahlreich in der oben angeführten Literatur geschildert werden, als Erinnerung und zugleich als Mahnung an die Kirche verstanden werden, den eigenen Kriterien treu zu bleiben. Auf dem Hintergrund der *umgekehrten Perspektive* werde ich die in westlichen Quellen begegnende Fragestellung einfach umdrehen. Ich frage deshalb nicht: Ist die kirchliche soziale Konzeption kompatibel mit Demokratie, Menschenrechten und Zivilgesellschaft? Ich frage vielmehr: Inwiefern wird in dieser sozialen Konzeption die auch in den säkularen Sozialgestalten enthaltene Verheissung – das ist das gelingende Leben in Würde und Freiheit – als eine konkrete, individuelle wie soziale Lebensform eingelöst?¹⁴¹ Zu diesem Zweck arbeite ich im Unterschied zum politologischen Zugang in meinen Überlegungen die theologische „Eigenlogik“ der russischen orthodoxen sozialen Konzeption heraus. Ich werde aufzeigen, inwiefern die Kirche *als Mysterium* selber ein eigenes Sozium ist, dessen Wesen in der sozialen Konzeption theolo-

there is a happy medium remains to be seen. What is unfortunately clear is that the Orthodox churches are not expected to contribute to its discovery any time soon.” Radu, Michael: The Burden of eastern Orthodoxy. In: *Orbis* 42 (1998), 283-300, hier: 300.

- 141 Vgl. auch die Studie des amerikanischen Historikers Wallace L. Daniel. Daniel führt anhand von vier Persönlichkeiten die orthodoxe Lebenswirklichkeit im ersten Jahrzehnt nach dem Fall des kommunistischen Regimes vor Augen: der dissidente Intellektuellen-Priester Georgij Kočetkov, die spätberufene Nonne und erste Äbtissin des wiedereröffneten Moskauer Nejungfrauenklosters Serafima, der Wiederbegründer der Universitätspfarre an der Moskauer Staatlichen Universität Maksim Kozlov und der Herausgeber der Religionsbeilage der Zeitschrift *Nezavisimaja Gazeta* Maksim Leonidovič Ševčenko. Jedes dieser vier Lebensbilder zeigt auf seine Art, wie der orthodoxe Glaube jene *politisch-geistliche Kraft* freisetzen kann, nach der auch meine Arbeit fragt. In Daniels Studie kommt gut zum Ausdruck, dass Zivilgesellschaft keine feststehende Grösse darstellt, an der etwa die religiöse Lebensform gemessen werden könnte. Vielmehr lebt sie von jenen (Sinn-) Ressourcen, die ihr ihre Glieder selber (freiwillig) zur Verfügung stellen und sie dadurch aufbauen. Über die von ihm porträtierten Persönlichkeiten sagt Daniel am Ende seiner Arbeit: „Their various legacies, if honored, will serve to strengthen Russia’s moral and religious foundation and aid in the development of social capital. In building civil Society in Russia, the Russian Orthodox Church, in its broadest sense, will play a key role.” (192) Daniel, Wallace L.: *The Orthodox Church and civil society in Russia*. Texas A & M University Press 2006.

gisch reflektiert wird. So sagt Kardinal Walter Kasper: „So wie die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern voraussetzt und vollendet, so hebt auch der übernatürliche Charakter der Kirche als Mysterium und als sakramental begründete *communio* ihren Sozialcharakter, ihr Wesen als menschliche *societas*, nicht auf.“¹⁴²

142 Kasper, Walter: Die theologische Begründung der Menschenrechte. In: Schwab/Giesen/Listl/Strätz (Hrsg.): Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat. Berlin 1989, 99-118, hier: 117. Ähnlich der evangelische Theologe Pannenberg: „Der politische und ethische Gehalt des Reich-Gottes-Gedankens ist also in seiner eschatologischen Deutung und in dem ihm entsprechenden sakramentalen Verständnis der Gegenwart des Gottesreiches nicht ausgeschlossen, sondern festgehalten.“ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie Bd. 3. Göttingen 1993, 30.

2 Kirchliche Soziallehre als ekklesiologische Kosmologie

2.1 Westliches „Credo“

Vor einiger Zeit weckte eine Reportage in der *Neuen Zürcher Zeitung* mein Interesse: „Für den echten Glauben muss man notfalls auch zu sterben bereit sein. Auf der Suche nach Identität entdecken viele Russen eine Orthodoxie, welche sich vom Westen abgrenzt.“¹ Für die Recherchen zu diesem Bericht hielt sich der Autor, Peter A. Fischer, in Susdal auf, einer der ältesten russischen Städte und einstigem Zentrum der Kiewer Rus'. In den letzten 20 Jahren nahm die kirchlich-religiöse Bedeutung dieses Orts stetig zu, was als Ausdruck des allgemeinen Aufschwungs der Russischen Orthodoxen Kirche gedeutet werden kann: „Die orthodoxe Kirche erlebt eine Renaissance und zeigt sich dabei kritisch gegenüber westlichem Materialismus und Individualismus. Sie sucht die Nähe zum Staat und predigt ‚übergeordnete Werte‘.“² Gegenwärtig wisse in Russland niemand genau, so Fischer, welcher unter den vielen diskutierten politischen, ideologischen und moralischen Wegen der richtige und zukunftsweisende sei. Allerdings eignen sich die von der Russischen Orthodoxen Kirche vertretenen Werte wenig, Russland dem Westen näher zu bringen. Sie bilden die Ursache einer zunehmenden Entfremdung zwischen Russland und der Orthodoxie einerseits und dem Westen und seinen liberalen Werten andererseits. Warum dies so sein soll, versucht Fischer anhand eines Gesprächs mit dem damaligen stellvertretenden Leiter des *kirchlichen Aussenamtes*, Erzpriester Vsevolod Čaplin, zu belegen. „Sollten sich die Ansichten des aussenpolitischen Vordenkers des Moskauer Patriarchats, Erzpriester Vsevolod, durchsetzen, dürfte dies Russland kaum dem Westen näher bringen.“³ Weshalb muss Russland überhaupt dem *Westen* „näher gebracht werden“? Weshalb ist nur die Entfremdung der Orthodoxie von westlichen Werten beklagenswert und nicht zugleich die Entfremdung des *Westens* von jenen Werten, die er aufgrund seiner Geistesgeschichte eigentlich mit der Orthodoxie teilen müsste? Diese Fragen finden sich im Artikel nicht beantwortet. Gerade deshalb drängt es sich auf, ausgehend vom NZZ-Text zu überlegen, welche Standpunkte denn auf westlicher Seite das Kriterium bilden, an dem die orthodoxen Aussagen gemessen werden und von dem aus eine angebliche Entfremdung Russlands vom Westen zu beobachten ist. Zu diesem Zweck isoliere ich die einzelnen Gedanken des Erzpriesters, wie sie im Artikel wiedergegeben sind. Aus diesen Aussagen wiederum leite

1 Fischer, Peter A.: Für den echten Glauben muss man notfalls auch zu sterben bereit sein – Auf der Suche nach Identität entdecken viele Russen eine Orthodoxie, welche sich vom Westen abgrenzt. In: NZZ, Artikelserie „Quer durch das neue Russland“, 3. August 2008.

2 Ebd.

3 Ders.: Für den echten Glauben muss man notfalls auch zu sterben bereit sein. In: Quer durch das neue Russland. Reportagen zur russischen Wirtschaft und Gesellschaft. Zürich 2008, 49-61, hier: 54. (Sammelband mit weiteren Reportagen)

ich dann die jeweilige kontradiktorische Verneinung ab und stelle sie den Thesen Čaplin gegenüber. So haben wir auf der einen Seite die russischen orthodoxen Werte und auf der anderen Seite die westlichen Standpunkte, von denen sich die Orthodoxie offenbar entfremdet. Laut Čaplin

1. „vernachlässigen die Westkirchen nämlich die Aussage des Evangeliums sträflich, wonach ein Leben, das bloss nach Wohlfahrt und Selbstverwirklichung strebt, ein verlorenes Leben ist.“⁴
2. kann Geld zwar der Ursprung von Verantwortung sein, doch sei die Versuchung gross, „dass es zur Sünde führe.“
3. sei die Kirche der Ansicht, „dass das nun dominierende ökonomische System eine Mehrheit der Leute nicht glücklich machen könne.“
4. Deshalb setze sich das Moskauer Patriarchat „für weltweit offenere Märkte und für mehr Umverteilung“ sowie die stärkere Besteuerung von „Luxusgütern, ‚Supergewinnen‘ und Erbschaften“ ein.
5. „Besonders suspekt“ sei für Čaplin der „aufgeklärte westliche Individualismus“, der dazu führe, dass nur
6. wenigen in der Gesellschaft ständig bewusst sei, „was sie wieso täten.“ Deshalb orientieren sie „ihr Verhalten danach, was die Nachbarn, die Lehrer, die Verwandten täten.“
7. Weil den Menschen oft nicht klar sei, was sie wirklich brauchen, müsse die Kirche „ihnen deshalb Gottes Willen nahebringen.“
8. Čaplin zufolge soll „die russische Gesellschaft nicht vom Wettbewerb der Ideen, sondern vom geeinten Streben nach übergeordneten Zielen geprägt werden.“
9. Zudem stellt er sich auf den Standpunkt, „dass ein wahrer Gläubiger bereit sein müsse, für das Wort Gottes und sein Vaterland zu sterben.“
10. Schliesslich vermutet der Autor, kaum einer der Kirchgänger in Susdal sei wohl bei all seiner religiösen Ergebenheit bereit, auf westliche Konsumgüter zu verzichten.

Diese Aussagen Čaplin können nun „westlich“ modifiziert werden:

1. Ein Leben, welches bloss nach Wohlfahrt und Selbstverwirklichung strebt, ist gelungen.
2. Geld ist weder eine Versuchung, noch führt es zur Sünde.
3. Das aktuelle ökonomische Modell kann eine Mehrheit der Menschen glücklich machen.
4. Umverteilung und Besteuerung von Luxus sind abzulehnen.
5. Individualismus in seiner westlichen Form steht nicht zur Diskussion.
6. Es reicht, sein Verhalten an den Anderen auszurichten.
7. Die Menschen wissen selber, was sie brauchen.
8. Im Zentrum des menschlichen (Zusammen-) Lebens steht die Konkurrenz, nicht das gemeinsame Streben nach übergeordneten Zielen.
9. Es gibt nichts, wofür es sich lohnt, sein Leben hinzugeben.
10. Die Freuden der westlichen Konsumgüter sind das eigentliche Lebensziel.

4 Die folgenden Zitate sind dem NZZ-Artikel entnommen.

Die zehn „Glaubensartikel“ des Westens sind gerade deshalb besonders aussagekräftig, weil sie nicht eigens systematisch zusammengestellt worden sind, sondern gleichsam der Alltagserfahrung entstammen. Ich behaupte nicht, der NZZ-Korrespondent vertrete sie in der vorliegenden Form explizit. Dennoch ergibt die Sequenz ein spontanes Selbstverständnis, das zweifellos zum Nachdenken anregt: Wie kann unter solchen Umständen (noch) eine Sicht des Menschen vertreten werden, die ihm mehr zutraut als die blossе Befriedigung seiner Interessen? Wie kann unter derartigen Voraussetzungen eine Konzeption Bestand haben, die im sozialen und politischen Leben mehr sieht als die alleinige Gewährleistung einer Infrastruktur für die optimale Verwirklichung dieser Interessen? Wird hier nicht zumindest indirekt behauptet, die Kirche, ihr Bekenntnis, ihre geistigen und sittlichen Prinzipien, ihre Hoffnung, ihre Lebenskultur seien eine Beschränkung der menschlichen Selbstverwirklichung? Schliessen sich das Projekt einer kirchlichen Soziallehre und die individuelle wie politische Selbstbestimmung des Menschen nicht a priori aus? Die oben gewonnenen „Bekenntnisartikel“ erinnern an Guy Kirschs *Neue Politische Ökonomie*, in der der Individualismus zur Norm für politisches Handeln erklärt wird. Dieser geht davon aus, „dass der einzelne Mensch – nicht der Mensch als solcher, schon gar nicht die Menschheit – jene Autorität ist, an deren Wollen, Wünschen und Bedürfnissen alles, also auch das politische Handeln auszurichten und zu messen ist.“⁵ Etwas weiter in derselben Arbeit heisst es bekräftigend: „Sie [die Neue Politische Ökonomie] gründet auf dem Individualismus als Norm: Der einzelne, jeder einzelne einzigartige Mensch soll als letzte und höchste, richtiger: als einzige Autorität gelten, wenn es darum geht, über das Gute und das Schlechte, das Schöne und das Hässliche, das Nützliche und das Schädliche zu entscheiden.“⁶ Ist nun jede anthropologische (politische) Konzeption, die den Menschen nicht bloss als selbstbezügliches Individuum, sondern als *Person* beschreibt, die ihre Identität von Anfang an und wesentlich in Gemeinschaft mit anderen Personen entfaltet, verdächtig, den Menschen in seiner ureigenen Entwicklung zu behindern?

Das westliche „Credo“ hält – so muss gefolgert werden – die theologische Betrachtung der Welt in ihrer politischen, sozialen und ökonomischen Dimension für unangebracht. Es behauptet implizit eine Art Gegensatz zwischen der säkularen politischen Ordnung und einer theologisch-religiös reflektierten Weltsicht. Wie soll die Theologie diesem Vorwurf begegnen, ohne sich den säkularen Erwartungen einfach zu beugen? Wie kann sie ihre politische Relevanz unter Beweis stellen und gleichzeitig die Behauptung einer institutionellen Einschränkung Lügen strafen? – Sie muss unter Anwendung ihrer eigenen dogmatischen Kriterien ihren Weltbegriff offen legen und so nach Anknüpfungspunkten suchen, um mit der „säkularen Seite“ ins Gespräch zu kommen. Dabei muss sie zeigen, dass die theologische Betrachtung der Weltwirklichkeit *nicht widerspricht* und von ihr wegführt, sondern ihr gerade *entspricht* und zu ihr hinführt. Sie muss darlegen, weshalb die soziale Konzeption der Kirche einen Dienst am Menschen darstellt und nicht dessen Entfremdung. Sie muss erläutern, was es bedeutet, in theologischen Kategorien (wie Dogma, Tradition, Sünde, Sakrament, Reich Gottes) über die säkularen Sozialformen (wie Staat, Politik, Demokratie,

5 Kirsch, Guy: *Neue Politische Ökonomie*. Regensburg ⁵2004, 20.

6 Ebd. 45.

Recht, Wirtschaft) zu sprechen und was sich dabei für den Menschen in seiner geschichtlich-weltlichen Existenz konkret ändert. Sie muss aufweisen, inwiefern Kirche selber ein soziales Projekt darstellt und als solches Gestaltungsprinzipien bereithält, die der Welt helfen, das zu erreichen, was sie erreichen soll, nämlich ihre Weltlichkeit, und sie für jene Kräfte zu sensibilisieren, die sie von eben diesem Ziel abhalten. In der Bewältigung der gestellten Aufgaben muss die Kirche allerdings Acht geben, weder ihr eschatologisches Wesen an die Geschichte zu verlieren noch die sozialen Konsequenzen der von ihr verkündigten Botschaft zu vernachlässigen. Die Spannung zwischen beidem ist unbedingt aufrecht zu erhalten: Die christliche Verheissung des vergöttlichten Menschen muss gleichsam in eine gesellschaftliche Tat übersetzt werden, ohne sich darin zu erschöpfen. Der Strom des liturgischen Akts darf nach Beendigung des Gottesdienstes nicht abbrechen, sondern muss sich in die Welt hinein fortsetzen.⁷ Die Theologie muss eine eigentliche „ekklesiologische Kosmologie“ entwickeln. Diese ist „keine Vision, Überzeugung oder grossartige Spekulation, sondern eine Einführung in die dynamische und wirkliche Gegenwart der Kirche in der Welt, in den Dienst des prophetischen Wortes Gottes in dieser Welt.“⁸ Anhand von vier orthodoxen Theologen (Sergej Bulgakov, Patriarch Kirill von Moskau und der ganzen Rus', Georgios Mantzaridis, Alexander Schmemmann) soll exemplarisch gezeigt werden, wie mit den oben formulierten theologischen Aufgabestellungen umgegangen werden kann. Ich verstehe diese Beiträge als Grundlage für die nachfolgenden spezifischen Ausführungen zur sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche.

2.2 Theologie als soziales Projekt (Sergej Bulgakov)

Der russische Theologe und Religionsphilosoph Sergej Bulgakov (1871-1944) veröffentlichte bereits 1934 im westeuropäischen Exil eine Denkschrift mit dem Titel *Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology*. Darin legt er in knapper Form dar, weshalb das soziale Leben der Menschen *als ganzes* von der Kirche unbedingt als Gegenstand ihrer theologisch-denkerischen Anstrengungen entdeckt werden muss. Seiner Meinung nach verhält es sich damit nämlich ähnlich wie mit dem Rätsel der Sphinx: Entweder man

7 Vgl. den rumänischen orthodoxen Theologen Ioan Bria: „Unter dem Vorwand, eine Horizontalisierung der christlichen Botschaft zu vermeiden und sie zum Subjekt von sozialen und politischen Rücksichten zu machen, hat die Orthodoxie in ihrer Geschichte oft einen Weg vorgeschlagen, der nicht mehr in eine gesellschaftliche Tat übersetzt werden kann. Sie hat die sozialen und politischen Konsequenzen der Vergöttlichung ignoriert und die historischen Konkretisierungen eucharistischer Spiritualität missachtet. Wer sich so verhält, unterbricht den Strom des liturgischen Akts, beendet die Diakonie am Ende des Gottesdienstes, am Eingang zur Kirche.“ Bria, Ioan: *The liturgy after the liturgy: mission and vision from an orthodox perspective*. Genf 1996, 23. Übersetzung: C.S.

8 Nissiotis, Nikos A.: *Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht. Stuttgart 1968, 171. Den Ausdruck „ekklesiologische Kosmologie“ erläutert Nissiotis vor allem im Kapitel *Die ekklesiologische Kosmologie und die Welt*. Ebd. 167-175. Vgl. auch: „Die Beziehung zwischen Kirche und Welt theologisch deuten zu wollen bedeutet, die Beziehung zur Welt offen zu halten, die Welt als Welt des schöpferischen Geistes positiv zu beurteilen und sie immer wieder auf die von Christus im Geist gegebene Einheit zu verweisen.“ Nissiotis, Nikos: *Ekklesiologie und Veränderung*. In: *Theologie und Glaube* 64, 1974, 217-222, hier: 220.

löst es, oder aber man wird verschlungen. Für Bulgakov ist die orthodoxe kirchliche Ethik mit ihrem starken Akzent auf der persönlichen Askese „heute“ zuwenig in der Lage, das menschliche Leben in seiner sozialen Dimension angemessen in den Blick zu nehmen und theologisch zu reflektieren. Die Urkirche legte zwar grossen Wert auf das gemeinschaftliche Leben in brüderlicher Liebe. Dennoch hat sie keine eigentliche soziale Konzeption entwickelt. Den Grund dafür sieht Bulgakov im Glauben an die baldige Wiederkehr Christi und die damit verbundene endgültige Errichtung des Reiches Gottes: „It did not seem worthwhile to care about this world and its activities, because this world was soon to pass away. Social relationships were understood only from the individual point of view, as personal behaviour involving mercy and philanthropy. The primitive Church possessed a secret of freedom from the world and all its activity, and particularly neglected the whole domain of economic and social life.”⁹ Nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im Römischen Reich war die Haltung der Kirche zur Welt gerade umgekehrt: Jetzt war das ganze kulturelle, soziale und politische Leben der Menschen von der Kirche gleichsam geheiligt. Dieser Prozess ging allerdings zu wenig nachhaltig vonstatten, so dass das heidnische Denkparadigma unterschwellig weiterhin Bestand haben konnte. Die Unzufriedenheit über diesen oft als Pseudochristentum und Doppelmoral wahrgenommenen Zustand provozierte wiederum eine Gegenbewegung, die sich in einem radikalen Mönchtum und einer scharfen Weltentsagung artikuliert. Selbstredend, dass sich in dieser asketischen Denkweise die Probleme des öffentlichen Lebens keiner besonderen Aufmerksamkeit erfreuten. Sie spielten nur in Hinblick auf das persönliche Heil eine Rolle: „They [die Kirchenväter] preached a complete renunciation of property and complete equality, a community of life – but only for monks. The social problem remained an individualistic one, and was considered in the context of personal salvation.”¹⁰ Diese „weltskeptisch“ ausgerichtete Sichtweise schuf in weiterer Folge paradoxerweise Raum für eine Eigendynamik des sozialen und wirtschaftlichen Lebens: „The ascetic denial of wealth leads to its accumulation.”¹¹

Die sozialen, politischen und ökonomischen Gestalten, die sich über Jahrhunderte herausgebildet haben, liessen sich je länger desto weniger allein als Summe von Einzelhandlungen deuten. Vielmehr war das soziale Leben zu einem Phänomen an sich geworden, das einer eigenen Betrachtung bedurfte. Für Bulgakov ist die Theologie nun mit dem Umstand konfrontiert, auf der Grundlage ihrer Hermeneutik über keinen angemessenen Zugang zum Phänomen des sozialen Lebens zu verfügen, da dieses im eigentlichen Sinn zu einer *säkularen* Angelegenheit geworden ist: „The individualistic point of view became not so much obsolete as insufficient for guidance in social life, which thus found itself beyond the conceptions of Church leadership, became secularised.”¹² Diese Situation begegnet der Kirche gleichsam als Sphinx-Rätsel: Entweder entwickelt die Theologie mit den ihr zur Verfü-

9 Bulgakov, Sergej: Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology. In: Williams, Rowan (Hrsg.): Sergij Bulgakov. Towards a Russian Political Theology. Edinburg 1999, 273-286, hier: 273f.

10 Ebd. 275.

11 Ebd. 276.

12 Ebd. 277.

gung stehenden Mitteln Möglichkeiten, den Menschen *auch* in Hinblick auf seine Entfaltung in den sozialen Gestalten der Welt zu *rechtfertigen* und ihm echte geistliche Orientierung anzubieten, oder sie läuft Gefahr, in Hinblick auf das soziale Leben bedeutungslos zu werden. Ausgehend von dieser Wahrnehmung stellt Bulgakov die kritische Frage: „Das Christentum geht bisher hinter dem Leben her, bleibt hinter ihm zurück – lenkt es aber nicht. Wie aber kann man etwas lenken, das man nicht versteht, an das man nicht glaubt, zu dem man sich nicht anders verhält, als in der Weise der missionarischen Anpassung, der Philanthropie und des Moralismus?“¹³

Die Theologie muss eine Konzeption entwerfen, die das Gesamt des menschlichen Lebens umfasst und sich nicht auf die persönliche Heiligung beschränkt. Für Bulgakov kann dafür das *katholische Modell*, das – wie er meint – diese Herausforderung annimmt, indem die Welt durch eine ausgeprägt institutionell verstandene Kirche „klerikalisiert“ wird, genauso wenig in Frage kommen, wie das *protestantische Modell*, das eine parallele Existenz der säkularen Welt und der geistlichen Wirklichkeit der Kirche vorsieht und damit die Trennung von Kirche und säkularer Wirklichkeit in Kauf nimmt. Demgegenüber fordert er ein Neudurchdringen des Geheimnisses der Menschwerdung: „To meet this situation we must seek for a state of things in which the Church may penetrate as with inward power the whole of human life ... This postulate of social Christianity or of Christian humanism is a new dogmatic generalisation or a new explanation of the incarnation. It is the general principle of the social philosophy which must be developed and applied to different sides of life.“¹⁴ Sein Gedankengang führt ihn unweigerlich zur Kirche selber: „The starting point for consideration of the problem is the doctrine of the Church.“ Die Kirche weist nicht nur eine institutionelle Ausprägung auf, sondern hat ihren *Sitz im Leben* im zeitlosen Heilsplan Gottes: „Or is it more than an institution, does it have its own eternal existence, existing in a certain sense before the creation of the world as its inward reason and purpose, its *entelecheia*? ... The existence of the Church in the world and history must be understood in the light of this leading idea.“¹⁵

Wenn Christus in seiner Person die göttliche und die menschliche Natur vereinigt, führt er nicht zwei einander fremde Naturen zusammen: Er *rekapituliert* die in der Schöpfung grundgelegte Einheit von göttlichem Urbild und menschlichem Abbild. Insofern darf Menschwerdung nicht bloss unter der Rücksicht des Sieges über die Sünde gesehen werden. Vielmehr erreicht dadurch in einem gewissen Sinn die gesamte Schöpfung ihr Ziel. Dieses neue gottmenschliche Leben der Schöpfung *ist* das Geheimnis der Kirche: „Creation was raised to its perfection in the Godmanhood, and the realisation of this Godmanhood is the Church in the world. The idea of the Church in this sense is applied to the whole world as

13 Bulgakov, Sergej: Zur Frage nach der Weisheit Gottes. Thesen zum Vortrag über die Sophiologie, vorgelegt auf der englisch-russischen Theologenkonferenz, The Society of Resurrection, am 28. April 1936. Übersetzt von Robert Stupperich. In: Kyrios I/2 (1936), 92-101, hier: 98.

14 Ders., Social Teaching 282.

15 Ebd. 278. Vgl. Pavel Evdokimov: „In der Begrifflichkeit des Aristoteles kann man sagen, dass die Kirche die ‚Entelechie‘ der Geschichte, ihr Inhalt und ihr Ziel, ihr ‚Telos‘ ist, was sie zum Ort der Erfüllung der Geschichte macht.“ Evdokimov, Pavel: *Pravoslavie/Православие* (Orthodoxie). Moskau 2002, 177.

its real foundation and aim, its *entelecheia*. The Church receives social, historical and even cosmic significance.“¹⁶ Als Teil der Schöpfung ist es dem Menschen bestimmt, selber zu schaffen, nicht aus dem Nichts, sondern aus dem ihm von Gott Gegebenen. Das aber bedeutet nichts Anderes, als dass jeder Mensch dazu berufen ist und die Freiheit besitzt, das Menschwerdungsgeheimnis, die *Entelechie* der gesamten Schöpfung, selber in sich zu realisieren, die in Christus geschehene Verwandlung der ganzen Welt für sich selber anzunehmen. In der seit Ewigkeit beschlossenen Inkarnation des Sohnes gelangt das Leben der Welt zu seiner höchsten Möglichkeit, das Urbild im Geschehen der Vergöttlichung zu verwirklichen. Im Mysterium der Kirche gibt der Mensch in Freiheit seine Zustimmung zu diesem Geschehen und erhält Anteil daran. Dadurch aber nimmt er gleichsam sich selber *und* – als Mikrokosmos – die ganze Welt neu an und setzt damit eine ureigene schöpferische Tat. „And the salvation or the transfiguration of the world which is already achieved by Jesus Christ through the Holy Ghost has now to be accomplished from the human side by the sons of God ... The end of the world in this sense is not only the inscrutable will of God which is known neither to angels nor even to the Son of Man, but it is an end to be prepared and reached by human history as well.“¹⁷ Der Mensch umgreift mit Christus in der Kirche die ganze Welt, die ganze Menschheit, was deutlich macht, wiesehr dem *Erlösungswerk* eine historisch-soziale Dimension eignet. In seiner (Wahl-) Freiheit setzt der Mensch auf der Seite der geschaffenen Wirklichkeit, in seinen lebensweltlichen, d.h. kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Grundvollzügen, selber schöpferische Akte, durch die das Mysterium *in der Welt* Wirklichkeit wird.

Bulgakov begegnet mit seinem Ansatz einer zentralen Frage der Theologie: dem Verhältnis von Gott und Mensch, von Schöpfer und Schöpfung. Dabei geht es um ein Problem mit grosser Wirkkraft für das menschliche Leben in all seinen Aspekten.¹⁸ Dualismus und Monismus hinsichtlich des Bezugs von Gott und Welt sind die beiden Krisen, in denen sich der Mensch ständig befindet¹⁹: Einerseits droht der Mensch in eine Form des Manichäismus, der Geringachtung alles Geschöpflichen und der Zurückweisung jeglichen positiven Selbststandes der Welt zu verfallen. Er flieht die Welt und überlässt sie den in ihr wirkenden verhängnisvollen, zerstörerischen Kräften. Zwischen Gott und Welt besteht ein unüberwindbarer Graben. Andererseits ist die Gefahr gegeben, aufgrund eines unangemesse-

16 Bulgakov, *Social Teaching* 280.

17 Ebd. 281.

18 Bei Bulgakov artikuliert sich diese Frage in seinem *sophiologischen Denken*: „Das zentrale Problem, von dem die Sophiologie ausgeht, ist die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. Mit anderen Worten, es ist die Frage nach der Kraft und dem Sinn der Gottmenschheit, d.h. nicht nur des Gottmenschen selbst, der der fleischgewordene Logos ist, sondern gerade nach der Gottmenschheit als Einigung Gottes mit der gesamten geschaffenen Welt durch den Menschen und im Menschen. Das Christentum führt in seiner eigenen Mitte in dieser Frage einen jahrhundertealten Kampf mit zwei Extremen: dem Dualismus und dem Monismus. Sie führt diesen Kampf auf der Suche nach der Wahrheit, die uns im Monodualismus, d.h. im Gottmenschentum erscheint.“ Bulgakov, *Weisheit Gottes* 97.

19 Diese Grundkrise des Menschen ist auch die Grundkrise jedes theologischen Politikbegriffs. Dies beschreibt der amerikanische Politologe Mark Lilla im ersten Kapitel seines Buches *The stillborn God*. Lilla, Mark: *The stillborn God. Religion, politics, and the modern West*. New York 2007, 17-54.

nen Optimismus das Leben in der Welt zum Selbstwert zu erklären und es gleichsam für absolut zu halten. Beide Haltungen sind aus christlicher Sicht falsch, da in beiden Fällen die Offenbarung nicht zu einem gestalterischen Prinzip in der Welt werden kann: Entweder die Welt wird gar nicht als Ort der Sendung anerkannt, oder aber der Christ gibt seine Selbstunterscheidung von der Welt auf. Im einen wie im anderen Fall wird die Welt im eigentlichen Sinn *säkular*: Sie wendet sich ab von der christlichen Erlösungsperspektive, da sie diese als kraftlos erlebt. Gegen beide kosmologischen Sichtweisen richtet sich Bulgakov, indem er deren je positiven Gehalt aufnimmt und integriert: „It gives to it [der Geschichte] not only a negative but a positive sense, it includes the creativity of man in the means of his salvation. It does not deny Christian freedom from the world and the value of a spiritually ascetic way, or the fight against sin in the life of every man, but it calls all to work also for his world.“²⁰

Erlösung geht bei Bulgakov nicht an der Welt in ihrer historischen Gestalt vorbei. Der geschichtliche Lauf der Welt wird aber auch nicht als in und für sich autonom betrachtet. Das Freiheitshandeln des Menschen wird vielmehr in das Erlösungsgeschehen konstitutiv einbezogen. Freiheit trägt hier keine auf Konkurrenz ausgerichtete individualistische, sondern eine gemeinschaftliche Gestalt. Versteht es die Theologie nicht, eine Konzeption zu erarbeiten, die die historisch-soziale Bedeutung des christlichen Glaubens, ja der Kirche selber auf der Grundlage ihres Dogmas klar herausstellt, und gelingt es den Christen nicht, ihr Leben als Zeugnis der sozialen Dimension ihres Bekenntnisses zu gestalten, wird die Drohung der Sphinx virulent, wird sich der Prozess der Säkularisierung verstärken. „The Christian life cannot be limited to an individualistic life; it is common or social, yet not violating the principle of Christian freedom. It must be unity in freedom and love.“²¹

2.3 Glaubensnorm als Lebensnorm (Patriarch Kirill von Moskau)

Rund ein halbes Jahrhundert nach Bulgakovs Tod unterstreicht auch Kirill, der damalige Metropolit von Smolensk und Kaliningrad und heutige Patriarch von Moskau, die Notwendigkeit für die Theologie, eine kirchliche Soziallehre zu entwickeln. Seine Stellungnahmen erinnern stark an Bulgakovs *social teaching*. Besonders der erstmalig in der russischsprachigen Zeitung *Nezavisimaja Gazeta* im Jahr 2000, noch vor der Approbation der *Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche* erschienene, programmatische Aufsatz *Glaubensnorm als Lebensnorm* bestätigt diesen Eindruck. Patriarch Kirill streicht dort den Handlungsbedarf für die Theologie heraus, wie er sich je neu durch ein verändertes sozialpolitisches Umfeld ergibt: „Als wichtigste Aufgabe im Zusammenhang damit erscheint die Entwicklung einer Soziallehre der Orthodoxen Kirche, die in der Tradition verwurzelt ist und auf jene Fragen Antwort gibt, vor denen die moderne Gesell-

20 Bulgakov, *Social teaching* 283.

21 Ebd.

schaft steht ...²² Das Projekt einer kirchlichen Soziallehre soll nicht zuletzt auch der verbreiteten Vorstellung entgegentreten, die Orthodoxie sei eine auf den religiösen Kult und eine asketische Spiritualität ausgerichtete Kirche, die sich im Bereich des Sozialen, der Politik, der Wirtschaft passiv verhalte. Gerade unter den Bedingungen einer auch in ethischer Hinsicht komplexer werdenden Welt erwarten die orthodoxen Gläubigen von ihrer Kirche echte Lebensorientierung, wie der griechisch-deutsche Soziologe Demosthenes Savramis anmerkt: „Die Mitglieder der orthodoxen Kirche wollen in ihrer Kirche nicht nur eine Institution sehen, die sie tauft, traut und beerdigt. Sie möchten deutlich vernehmen, was ihre Kirche zu der Frage zu sagen hat, wie sich ein Mensch als Christ in der heutigen modernen Gesellschaft zu verhalten habe; wie man noch heute das Grundprinzip der orthodoxen Kirche, die Liebe, und wie man die wertvollen Lehren der Kirchenväter im täglichen Leben zur Geltung bringen könne.“²³

Patriarch Kirill beobachtet heute einen zunehmenden Gegensatz zwischen einem *religiös-traditionalen* und einem *liberalen* Wertesystem. Die *liberale* Haltung charakterisiert er folgendermassen: „Die Konzeption des Liberalismus beruht auf der Idee der Befreiung der menschlichen Person von allem, was sie als Einschränkung ihres Willens und ihrer Rechte betrachtet. Der liberale Wertekanon geht von der Annahme aus, die Freiheit des Individuums sei Ziel und Zweck der menschlichen Existenz, sowie von der Behauptung, die menschliche Person besitze einen absoluten Wert.“²⁴ Demgegenüber beschreibt er die religiöse Haltung so: „Religiöse Beweggründe haben für den gläubigen Menschen einen universalen und allumfassenden Charakter. Insofern ist die religiöse Lebensgestalt jene Daseinsweise, deren Wahl durch Prinzipien motiviert und bestimmt wird, die im Glaubensbekenntnis gründen.“²⁵ Für Patriarch Kirill indes ist nicht das Bestreben an sich problematisch, die gesellschaftliche Ordnung auf die persönliche Freiheit des Einzelnen auszurichten. Auch in seinem Denken nimmt die Freiheit des Menschen einen hohen Stellenwert ein und wird als Gabe Gottes angesehen, dem Menschen mit seiner Ebenbildlichkeit geschenkt. Nicht die Freiheit selber verursacht Schwierigkeiten, sondern bestimmte Freiheitskonzeptionen: *Die Einen* betrachten Freiheit besonders unter der Rücksicht ihres sittlichen Risikos. Für sie ist sie jene Kraft, die die Menschen sich von Gott und seinen Geboten ab- und der Sünde und dem moralischen Zerfall zuwenden lässt. Die Welt ist für sie der Ort, an dem sich die Leidenschaften des Menschen austoben, wo eine als feindlich wahrgenommene Kultur die eigene religiöse Identität bedroht und eine ständige Gefahr für das Seelenheil darstellt. Sie halten unter den Bedingungen einer offenen, pluralistischen Gesellschaft eigentlich nur den Rückzug aus der Welt in eine Art religiöse Isolation für vertretbar. Ihre Haltung ist deshalb jene des Fundamentalismus. Abgesehen von den praktischen Gesichtspunkten, die ein derartiges „Ghetto“ als wenig realistisch erscheinen lassen,

22 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Norma very kak norma žizni*/Норма веры как норма жизни (Glaubensnorm als Lebensnorm). In: CV Nr. 2 (11) 2000, 203-221, hier: 216.

23 Savramis, Demosthenes: Die griechisch-orthodoxe Kirche und die soziale Frage. In: Ostkirchliche Studien 7 (1958), 66-84, hier: 82.

24 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Norma very* 209.

25 Ebd. 205.

drängt sich für Patriarch Kirill auch eine theologisch relevante Frage auf: „Wäre eine solche Wahl aber nicht gleichzusetzen mit einer Absage an die Sendung, mit der der Erlöser Christus seine Kirche selber beauftragt hat, nämlich vor der ganzen Welt Zeugnis für die Wahrheit abzulegen?“²⁶ Die Anderen verstehen die Freiheit mehrheitlich im Sinne einer Anthropologie, die sich im Zuge von Renaissance, Reformation, Französischer Revolution und Aufklärung entwickelt hat und sich vor allem durch eine Zurückweisung der normativen Bedeutung der Tradition auszeichnet. Diese Weltanschauung, in der das Phänomen der Gefallenheit der Welt nicht in Betracht gezogen und der Begriff der Sünde ausgeklammert wird, steht in schroffem Gegensatz zur ersten Haltung: „Dem freien Menschen steht es zu, alles zu verwerfen, was ihn beenzt und daran hindert, sein sündiges ‚Ich‘ zu realisieren. All das ist eine innere Angelegenheit des souveränen, autonomen und von nichts ausser sich selber abhängigen Individuums.“²⁷ Patriarch Kirill kritisiert die Vertreter dieser Werthaltung nicht nur wegen ihrer philosophisch-anthropologischen Thesen, sondern auch wegen der Tendenz, ihren Standpunkt für universal zu halten. Hier ergeben sich längerfristig zwei gleichermassen unerwünschte negative Konsequenzen für Menschen mit einer religiösen Werthaltung: Entweder sie finden sich in der Isolation wieder, weil sie sich dem liberalen Standard widersetzen und ihre religiöse Argumentation nicht aufgeben.²⁸ Oder sie über-

26 Ebd. 212. Als Beispiel für diese Haltung kann ein offener Brief (Juni 2007) des damaligen russischen orthodoxen Bischof Diomid (Dzjuban) von Anadyr und Čukotka, einer im äusseren Osten Russlands gelegenen Eparchie, an den damaligen Patriarchen Alexij II. von Moskau angeführt werden. Der inzwischen in den Laienstand versetzte Bischof beklagt in einem Schreiben an den Patriarchen einige „Abweichungen von der Reinheit des orthodoxen Glaubens“. Darunter zählen seiner Meinung nach etwa die Teilnahme der Russischen Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung, am interreligiösen Dialog, die zu enge Zusammenarbeit der Kirche mit staatlichen Einrichtungen, die Billigung der Demokratie, die Behauptung gleicher oder ähnlicher moralischer Werte in anderen christlichen Konfessionen oder anderen Religionen. Bischof Diomid ruft alle, die sich der aufgelisteten Abweichungen schuldig gemacht haben, zur Umkehr auf. Ebenso wird die Abkehr der Patriarchatsleitung vom beschrittenen Weg verlangt. www.russia-talk.com/otkluki/ot-554.htm (6.3. 2011). Russisch. Vgl. dazu die Entgegnung auf Diomids Anschuldigungen, verfasst vom Petersburger Professor an der Geistlichen Akademie, Jurij Maksimov. Maksimov kommt unter anderem zu einer erstaunlichen Einschätzung: „In ihrem Wesen sind der ‚Liberalismus‘ und das ‚Eiferertum‘ lediglich zwei Seiten ein und desselben Phänomens, das Modernismus heisst. Den einen wie den anderen eignet nämlich ... das aufdringliche Bestreben ihre eigenen Meinungen in die Kirche einzuführen, sie zu rechtfertigen und zu dogmatisieren; lediglich die Ideen selber unterscheiden sich ...“ Maksimov, Jurij: *Bogoslovskij otvet na Pis'mo episkopa Diomida*/Богословский ответ на Письмо епископа Диомиды (Theologische Antwort auf den Brief von Bischof Diomid). Saratov 2007, 171.

27 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Norma very* 210.

28 Auch für diese Position findet sich ein Beispiel: Ebenfalls im Jahr 2007 richten sich zehn Mitglieder der Russischen Akademie der Wissenschaften in einem offenen Brief an den damaligen Staatspräsidenten Vladimir Putin, um eine zunehmende Klerikalisierung der russischen Öffentlichkeit zu beklagen. Die Unterzeichner stören sich insbesondere daran, dass die Russische Orthodoxe Kirche auf die Anerkennung der Theologie als wissenschaftliche Disziplin durch den Staat drängt. Sie weisen dieses Ansinnen zurück, da die Theologie lediglich eine Ansammlung von Dogmen darstelle, die mit „Fakten, Logik und Beweisen“ nichts zu tun habe, schliesslich würden sich sämtliche Errungenschaften der Wissenschaften einer „materialistischen Weltsicht“ verdanken. Die zehn Wissenschaftler stehen auch verschiedenen Formen der Zusammenarbeit von Kirche und Staat, etwa im Bereich der Armeeseelsorge, der Präsenz der Kirche

nehmen den Standpunkt der „Liberalen“ und begnügen sich mit einem letlich kraftlosen „sozialen Christentum“.

Tertium non datur? Haben die Christen tatsächlich keine andere Wahl, als die Welt zu fliehen oder sich mit ihr vollends zu identifizieren? Um hier weiter zu kommen, sei zuerst etwas Prinzipielles festgehalten: Auf der Grundlage der christlichen Schöpfungstheologie und des christologischen Dogmas ist eigentlich sowohl die allein ablehnende Haltung gegenüber der Welt *zugunsten* des Heils als auch die Preisgabe jeglicher Selbstunterscheidung des Christen von der Welt *zugunsten* eines tätigen Christentums vom selben theologischen Fehler befallen, nämlich der Trennung von Gott und Welt, von Dogma und Ethos. Während die Einen diese Trennung quasi offen zugeben, um der Welt zu entinnen, verdecken sie die Anderen, indem sie die Kirche äusserlich mit der Welt verbinden, ohne dass dabei das Geheimnis der Menschwerdung die Welt wirklich von innen her verwandeln würde. Patriarch Kirill stellt in seinem Aufsatz auf dem Hintergrund der konkreten Situation, die sich den Christen heute nicht nur in Russland, sondern in weiten Teilen der Welt zeigt, die relevante Frage schlechthin: „Wie kann dieser allgemeine Zugang praktisch verwirklicht werden, der nicht auf Isolation setzt, sondern auf die Teilnahme der Kirche und eines jeden Christen am Leben der heutigen säkularisierten Gesellschaft – unter der unverrückbaren Bedingung der Wahrung unserer christlichen Identität, unserer Eigenständigkeit, unserer durch die orthodoxe Tradition geprägten Weltanschauung?“²⁹ Patriarch Kirill ist der festen Überzeugung, der Christ solle wirklich am Leben der Welt teilnehmen, obwohl oder gerade weil dieses Leben keine allgemeine religiöse Gestalt mehr trägt. Er ist sich aber bewusst, wie sehr diese Teilnahme den Christen in eine Zerreissprobe führen kann: Wie soll nämlich die Teilhabe an etwas gelingen, dem nach dem eigenen Bekenntnis etwas Widerständiges innewohnt, etwas, das sich gegen das Leben richtet und das die Kirche *Sünde* nennt? Wie kann man positiv gestalten, was man zugleich fliehen muss? Und wie ist zu verhindern, dass die Hinwendung zur Welt das Ende jeglicher Prophetie und echter *metanoia* zur Folge hat? Als Schlüssel zur Lösung dieser Grundkrise erweist sich bei Patriarch Kirill die apostolische Überlieferung (Tradition). Sie ist „die Gesamtheit der Wahrheiten in Glaubenslehre und Ethos.“³⁰ Tradition im dogmatisch verantworteten Sinn wendet sich gegen beide hier thematisierten Gefahren: Sie ist die geschichtliche Gegenwart des Glaubens *in der Welt*. Inhalt der Tradition ist die Offenbarung des in Christus erneuerten Menschen und des gottmemenschlichen Lebens in der neuen Schöpfung. Dadurch weist sie über die Geschichte hinaus, ohne sie zu verneinen. Denn sie ist die Realisierung des Übergeschichtlichen in der Geschichte. In Sergej Bulgakovs Einführung in die orthodoxe Theologie findet sich eine erhellende Aussage dazu: „So ist die Überlieferung keine Archäolo-

in Massenmedien oder der Abhaltung von Religionsunterricht an öffentlichen Schulen kritisch gegenüber. Sie fordern Putin auf, die Neutralität des Staates zu schützen, die in der Verfassung grundlegende Trennung von Kirche und Staat durchzusetzen und der Klerikalisierung der russischen Gesellschaft entgegenzutreten.

www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=55762&cf (6.3. 2011).

29 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Norma very* 215.

30 Ders., *Norma very* 205.

gie, die durch den Schatten der Vergangenheit die Gegenwart bindet, und kein Gesetz, sondern die Einheit und die geistige Identität des kirchlichen Lebens, das normative Bedeutung eben kraft dieser Identität erhält.“ An anderer Stelle heisst es: „Als gottmenschliche Einheit unterliegt die Kirche einer historischen Entwicklung, hat eine Geschichte, und diese Geschichte ist nicht nur ihre äussere Existenz in der Welt, sondern auch ein innerer Prozess ... Und die historische Entwicklung der Kirche besteht in der Offenbarung, in der Realisierung eines überhistorischen Inhalts in der Geschichte, sozusagen in der Übersetzung aus der Sprache der Ewigkeit in die Sprache der menschlichen Geschichte, wobei diese Übersetzung bei unverändertem Inhalt die Besonderheiten der jeweiligen Sprache und Epoche widerspiegelt. Sie ist nur eine mehr oder weniger adäquate Form für den unveränderlichen Inhalt.“³¹

Tradition ist also beides zugleich: Prinzip der Trennung und Prinzip der Einheit. Das von der *Tradition* bestimmte Leben der Kirche sagt sich vom Leben der Welt insoweit los, als dieses ein gefallenes Leben ist. In diesem Sinn ist die Kirche welt-*fremd*, von der Welt getrennt. *Tradition* ist als geschichtlich-sakramentale Gegenwart des Heilsmysteriums aber auch das Prinzip der Einheit von Kirche und Welt. In der Kirche scheint auf, wozu *Welt* berufen und was sie in Christus schon ist. Der griechische orthodoxe Theologe Nikos Nissiotis (1925-86) drückt es so aus: „Die Zusammengehörigkeit von Kirche und Welt ... ist seit dem ursprünglichen Schöpferakt in dem einmaligen Opfer Christi und durch das Wirken des Hl. Geistes in der ganzen Welt mit der Gründung der Kirche gegeben ... Die Welt ist also potentiell schon Kirche, da ihre Existenz ohne sie sinnlos wäre: die Kirche ist ihr Mittelpunkt, ihre Achse und ihr eigentliches Wesen.“³² *Tradition* ist gleichsam die Lebensweise der Kirche und damit auch der Christen *in der Welt*. Wollen die Christen aus ihrem Bekenntnis und aus der ihnen offenbarten Verheissung auch unter säkularen und pluralistischen Bedingungen weder der Verlockung der Isolation noch jener der Anpassung nachgeben, dann müssen sie, dann muss die Theologie aufzeigen, „wie die Normen der Tradition auf die konkreten Bedingungen unseres aktuellen Lebens Anwendung finden können.“³³ *Tradition* ist nur dann lebendig – und nicht toter Buchstabe oder starres Gesetz – wenn sie von den Menschen immer wieder neu in ihr eigenes Leben aufgenommen wird. Auf diesem Hintergrund eröffnet sich ein theologisch angemessener Zugang zu Patriarch Kirills Forderung nach einer kirchlichen Soziallehre. Wenn die Theologie nicht tätig wird oder nicht aufzuzeigen vermag, wie die Norm des Glaubens *heute* zu einer echten Lebensnorm werden kann, dann geht eigentlich auch ihre Kritik an liberalen anthropologischen und sozialen Maximen ins Leere. Diesen wird ja vorgeworfen, utilitaristisch eine Lebensform *ausserhalb* jeglicher sittlicher Normativität zu propagieren. Die Kirche wäre dann nämlich selber nicht in der Lage, den Menschen Orientierung dabei zu bieten, diese Glaubensnorm in ihre jeweiligen Lebensumstände aufzunehmen. Dann „ist alles, was wir über das angebrachte Verhältnis von Tradition und Liberalismus, über die Lebenskraft unseres

31 Bulgakov, Sergij: Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche. Trier ²2004, 50; 56f.

32 Nissiotis, Theologie der Ostkirche 169.

33 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Norma* very 218.

Glaubens und unserer Tradition sagen, lediglich eine Behauptung, nur reine Konstruktion, ein lebloses Skelett, seiner Muskeln beraubt.“³⁴

2.4 Grundlinien orthodoxer Ethik (Georgios Mantzaridis)

Die Kirche „braucht kein eigenes politisches System, keine eigene Soziallehre, noch ein eigenes sozialetisches oder ethisches System aufzubauen.“³⁵ Angesichts der Forderung des Patriarchen Kirill nach einer kirchlichen Soziallehre und der zwischenzeitlich vom Moskauer Patriarchat erarbeiteten offiziellen sozialetischen Dokumente irritiert die Aussage des griechischen orthodoxen Theologen Georgios Mantzaridis (*1935). Liegt hier eine Gegenposition zum sozialpolitischen Denken vor, wie es die russische Orthodoxie innerhalb der letzten 20 Jahre hervorgebracht hat? Allein, die Textstellen unmittelbar vor und nach dem angeführten Zitat bieten einen Anhaltspunkt für eine andere Vermutung: Mantzaridis trägt mit seinen kritischen Überlegungen dazu bei, die Position des Patriarchen und seiner Kirche besser zu verstehen und gar zu stärken. „Die Kirche rettet die Welt nicht, indem sie der Welt ihre Prinzipien aufzwingt, sondern indem sie sie in die neue Schöpfung aufnimmt. Sie beabsichtigt weder, mit der Welt in Konkurrenz zu treten, noch sie zu reformieren, sondern zu verklären.“ Und: „Sie bezeugt den neuen Menschen, Christus, und die Liebe, die seine Ankunft in der Welt sichtbar werden lässt, damit jeder sein wahres Selbst und das wahre Leben findet.“³⁶ Ist nicht für den Moskauer Patriarchen die Soziallehre der Kirche ein notwendiges Mittel, um dieses Zeugnis überhaupt adäquat unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft leben zu können? Anhand von Mantzaridis' Einführungsarbeit *Grundlinien der christlichen Ethik* versuche ich nun, tieferen Einblick in sein Denken zu erlangen. Zu diesem Zweck greife ich vier Aspekte besonders heraus: den heteronom-autonomen, den ontologischen, den dogmatischen und den ekklesialen Charakter der christlichen Ethik.

2.4.1 Christliche Ethik ist heteronom-autonom

Mantzaridis unterscheidet grundsätzlich zwei Typen von Ethik: eine heteronome und eine autonome. Religiöse Ethik ist prinzipiell heteronom, weil hier die Normen des Sollens von ausserhalb des Menschen, von Gott oder einem göttlichen Prinzip, oder auch von bestimmten ideologischen Axiomen stammen. Im Gegensatz zur *heteronomen* steht die *autonome* Ethik. Ihre Normen lassen sich unmittelbar aus dem Wesen des Menschen gewinnen. Dieser Ethik-Typus ist freilich von je bestimmten anthropologischen Voraussetzungen abhängig und kann deshalb nicht allgemeingültig sein. Gegenüber einer reinen Autonomie oder einer reinen Heteronomie der Ethik bringt Mantzaridis eine dritte, *christologische* Form ins Spiel. Diese ist definiert als „autonom in ihrer Heteronomie und heteronom in ihrer Auto-

34 Ebd. 216.

35 Mantzaridis, Georgios: *Grundlinien der christlichen Ethik*. St. Ottilien 1998, 55. Vgl. auch ein weiteres Werk zu diesem Thema: Mantzaridis, Georgios: *Soziologie des Christentums*. Berlin 1981.

36 Ders., *Grundlinien* 55f.

nomie. Sie wird mit dem Gesetz Gottes (Heteronomie) vorbereitet und setzt sich weiter fort mit der Wiedereinsetzung des Menschen und seiner Vollendung (Autonomie). Es ist die orthodoxe Christliche Ethik, die sich auf Christus gründet.³⁷ Die menschlichen Möglichkeiten erfahren insofern eine Begrenzung, als kein Mensch unabhängig vom Willen Gottes, von seinem schöpferischen Ja leben kann (Heteronomie). Andererseits ist der göttliche Wille nicht vollkommen transzendent, nicht „un-menschlich“, da Gott in Christus selber Mensch wurde. Als menschengewordener Gott ist Christus auch der wahre Mensch, der freiwillig in völliger Gemeinschaft mit Gott und in Übereinstimmung mit seinem Willen lebt (Autonomie).

Die *christologische* Ethik entspricht dem Menschen, weil es ihm entspricht, von Gott gewollt und geliebt zu sein. Die Liebe Gottes zum Menschen zeigt sich in seinen Geboten. Wenn der Mensch sie hält, nimmt er die Liebe Gottes an und lebt in Gemeinschaft mit ihm. Mass der christlichen Ethik ist deshalb Christus, der als Mensch die Gebote gehalten, sie nicht als äussere Pflicht verstanden, sondern in seinem Gehorsam seine Liebe zum Vater zum Ausdruck gebracht hat. Der menschliche und der göttliche Wille in Christus stehen sich nicht fremd gegenüber: „Als Mensch gibt sich Christus dem göttlichen Gebot vollständig hin und macht aus dem Willen Gottes seinen eigenen Willen. Er lebt das Gebot des Vaters, als sei es sein eigener Wille, mit dem er seine menschliche Energie identifiziert.“³⁸ Der Mensch ist als Bild Gottes dazu berufen, *wie* Gott zu leben. Je mehr der Mensch will, dass an ihm geschehe, was Gott an ihm wirken will, je mehr er zu einem *alter Christus* wird, desto mehr wird der „fremde“ Wille Gottes zum eigenen. In Wirklichkeit ist ja dieser andere, „fremde“ Wille dem Menschen gar nicht fremd, sondern jener Ort, an dem der Mensch ganz zu sich kommt. Daraus ergibt sich eine wichtige Erkenntnis für das sittliche Handeln: Der Mensch ist *unter den Bedingungen seines Geschaffenseins* selbstbestimmt. Er steht immer auf der Seite des Bildes, also der Schöpfung, und nicht des Urbildes, also des Schöpfers. Anerkennt er dies nicht, so errichtet er eine, wie Mantzaridis es nennt, „Autonomie des Irrtums“³⁹. Fasst der Mensch seine Autonomie als grenzenlos auf und klammert er das Prinzip der Verantwortung aus, so tut er eigentlich nicht etwas *Verbotenes*, sondern verstrickt sich vielmehr in einen existentiellen Widerspruch. Durch die Sünde sind dem Menschen Gottes Gebote fremd geworden. Er kann sie nicht mehr selbstverständlich erfüllen. Das Gesetz der Liebe wurde für den Menschen zur drückenden Last, weil es von ihm die Überwindung seiner Leidenschaften verlangt. Je mehr der Mensch nach der Ordnung der Sünde lebt, desto *heteronom* empfindet er das Gebot Christi, zu lieben, „wie ich euch geliebt habe“ (Joh 13,34). Tatsächlich aber ist nicht Gottes Gebot dem Menschen fremd, sondern seine Eigensucht, die ihn daran hindert, seiner Berufung nachzukommen. „Der sündhafte Mensch befindet sich im Zustand der Trennung von Gott ... er lebt das Gesetz der Sünde in seiner Natur. Dieses Gesetz macht ihn zum Gefangenen und hindert ihn, den göttlichen Willen zu erfüllen.“⁴⁰ Hier offenbart sich das perverse „Wesen“ der

37 Ebd. 16.

38 Ebd. 24.

39 Ebd. 16.

40 Ebd. 25.

Sünde: Was zum Menschen gehört, weil es ihm eingestiftet ist, gerät zum äusseren Gesetz. Was hingegen nicht zum Menschen gehört, weil es von aussen in seine Natur eingedrungen ist, wird zu einem trügerischen Ausdruck von Selbstbestimmung. Die christliche Ethik trachtet danach, die Verhältnisse wieder umzukehren, indem sie auf Christus verweist. Erst in ihm wird der Mensch von der Fremdbestimmung der Sünde befreit, und beginnt autonom gemäss seiner ebenbildlichen Natur zu leben. Je mehr er *mit* Christus *wie* Christus lebt, desto vertrauter wird ihm das Gebot, Gott mit ganzem Herzen, den Nächsten aber wie sich selbst zu lieben (vgl. Lk 10,27). „In Christus erkennt der Mensch sein wahres Selbst, seine wahre und nicht entfremdete Natur. Und je mehr er sich Christus nähert, desto mehr versteht er sein wahrhaftes Selbst und fühlt, dass er von der Heteronomie zur Autonomie kommt ... So lange er in dem widernatürlichen Zustand der Sünde verweilt, lebt er heteronom. Sowie er in das Leben in Christus vordringt, reift er in der Freiheit und der Autonomie. Und wenn er vollendet ist, lebt er die Christliche Ethik autonom.“⁴¹ Es erfüllt sich dann das Wort des Apostels Paulus: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20) Mein Ich und meine Selbstbestimmung sind keineswegs ausgelöscht. Vielmehr lebe ich nicht mehr *nur* mir selber, abgetrennt von Gott und den Menschen, sondern *ich* gebe dem neuen Menschen, Christus, und damit der gesamten Schöpfung Raum in mir.

2.4.2 Christliche Ethik ist ontologisch

Folgerichtig stellt für Mantzaridis der Missbrauch von Freiheit nicht allein ein ethisches, sondern vor allem ein ontologisches Problem dar, weil er „ihn von der Quelle des Lebens trennte, nämlich von Gott. Aus diesem Grund ist eine Behandlung dieses Themas auf rein ethischer Ebene nicht möglich, sondern muss auch auf ontologischer Ebene durchgeführt werden.“⁴² Der Umstand, dass die christliche Ethik ihr Kriterium in der gott-menschlichen Existenzweise Christi selber findet, macht deutlich: Der Mensch kann aus sich allein dieses Ziel nicht erreichen: „Das ethische Leben ist letzten Endes dem Menschen unmöglich.“⁴³ Das christliche Ethos richtet sich nicht auf das *Besserwerden* des Menschen, sondern auf sein *Anderswerden*.

Mantzaridis unterscheidet drei Stufen ethischen Verhaltens: Auf der untersten Stufe werden die Gebote Gottes aus Angst vor Bestrafung befolgt. Auf der zweiten Stufe erhofft man sich Belohnung für ihre Einhaltung. Auf der höchsten Stufe jedoch folgen die Menschen dem Willen Gottes aus Liebe. Die beiden ersten Verhaltenstypen sind zwar nützlich. Dennoch bleiben sie unter der Herrschaft des Gesetzes und weisen kaum Offenheit für die befreiende Gnade auf. Sie sind nach wie vor von einem gewissen Eigennutz und damit durch die Dynamik von Sünde und Tod bestimmt. Die Sünde nämlich als das Unvermögen, ja die Weigerung des Menschen, das Gebot Gottes für sich *ganz* anzunehmen, wirft den Menschen ständig auf sich selber zurück. Das aber bedeutet seinen Tod: „Der Tod macht den Menschen selbstsüchtig und ichbezogen. Er trennt ihn von Gott und seinen

41 Ebd. 17.

42 Ebd. 25.

43 Ebd. 45.

Mitmenschen. Er beschränkt ihn auf sich selbst. Er fesselt und zerbricht ihn.⁴⁴ Er ist in diesem Zustand nicht in der Lage, so *wie* Gott zu leben, denn dafür bedarf es der Freiheit. Die Gebote Gottes, die nur befolgt, nicht aber gelebt werden, rauben dem Menschen paradoxerweise die Freiheit, anstatt sie ihm zu eröffnen. Ein Beispiel für diese Situation ist die biblische Begebenheit vom frommen und reichen Jüngling, der alle Gebote hält, aber Jesus dennoch nicht nachfolgen kann, weil es ihm an der letzten Konsequenz gebricht (vgl. Mt 19, 16-26). Die Gebote richten sich dann gegen den Menschen und verurteilen ihn, anstatt ihn zum Leben zu führen. „Auch das Gesetz Gottes als externe Autorität vernichtet den sündigen Menschen und rechtfertigt den Tod. Die Rechtfertigung des Todes ist die Verurteilung der Freiheit.“⁴⁵ Allein die in Christus gewährte Teilhabe an der absoluten, ungeschaffenen Freiheit Gottes bewahrt den Menschen vor seinem Tod, also vor seinem existentiellen Scheitern. Nur sie ermöglicht dem Menschen den autonomen Vollzug der christlichen Ethik, der Lebensweise Gottes. Die Angst vor dem Tod hat im Menschen eine Gier danach etabliert, während des irdischen Lebens ein Maximum an persönlicher Befriedigung zu erlangen. Dadurch aber ist jedes gemeinschaftliche Leben von einer inneren Gebrochenheit bestimmt: Der Bruch mit Gott verändert alles und gibt den Menschen der Vereinzelung preis. Jedes Du wird ständig von einem Ich für dessen eigene Interessen missbraucht. Der armenische Theologe Vigen Gurojan argumentiert ähnlich: „Die Trennung unserer allgemeinen menschlichen Natur in Individuen, welche sich selbst zu Lasten der andern behaupten, spiegelt den Zustand fehlender Liebe, den Verlust echter Freiheit und den Fall der Person wider.“⁴⁶ Moralische Gebote begrenzen zwar die Auswirkungen der Sünde, führen den Menschen aber nicht zur verlorenen Gemeinschaft mit Gott zurück. Das Gesetz entspricht der *Psychologie des alten Adam*, die erst in Christus zur *Psychologie des neuen Adam* wird.

Die Feindesliebe wird zum Prüfstein christlicher Ethik. Sie ergibt erst dann einen Sinn, wenn der Mensch von seiner zum Egoismus führenden Angst befreit ist (vgl. Hebr 2,15). Bei Mantzaridis lesen wir: „Die Befolgung des Gebotes besiegt die Angst des Menschen vor dem Tod und leitet ihn zum ewigen Leben. Gleichzeitig ist es aber dieses ewige Leben, das die Kraft zur Einhaltung des Gebotes gibt. Die Befolgung des göttlichen Gebotes ist ohne Beteiligung am ewigen Leben unmöglich. Und die Forderung der Feindesliebe wird für den Menschen unmöglich und unvernünftig, wenn er das ewige Leben nicht antizipiert und dadurch die Furcht vor dem Tod nicht besiegt. So wird es klar, dass das Gebot Gottes keine bloss moralische Regel darstellt, sondern die Lebensweise Gottes in der Welt offenbart.“⁴⁷ Dieser Lebensweise kann ich mich nicht unterwerfen, ich kann sie allein in Freiheit für mich annehmen. Der ontologische Charakter der christlichen Ethik stellt kein metaphysisches, sondern ein theologisches Prinzip dar. Wird er vergessen, dann verkommt die Ethik zu einer Morallehre, die den Menschen erneut einer äusseren Ordnung unterstellt und

44 Ebd. 86.

45 Ebd. 87f.

46 Gurojan, Vigen: *Voploščennaja ljubov' – Očerki pravoslavnoj etiki*/Воплощенная любовь – Очерки православной этики (Menschgewordene Liebe – Grundlagen der orthodoxen Ethik). Moskau 2002, 36.

47 Mantzaridis, Grundlinien 22.

entweder einen selbstgerechten Moralismus begünstigt, oder aber dazu führt, die christliche Ethik überhaupt als Entfremdung der Freiheit zu verwerfen. Die christliche Ethik ist demnach kein Mittel, um irgendein Ziel zu erreichen. Sie ist vielmehr der Ausdruck dafür, dass der Mensch in Christus eigentlich schon an sein Ziel gelangt ist, dafür, dass das Heilswirken Gottes schon im geschichtlichen Menschen tatsächlich Gestalt annehmen kann. Die christliche Ethik zeigt Durchlässigkeit sowie Empfänglichkeit der Schöpfung und des Menschen für das, was die Kirche *Heil* nennt. „Das ethische Leben erneuert nicht den Menschen, sondern bestätigt und festigt seine Erneuerung, die durch die Gnade Gottes verwirklicht wird. Daher ist die Christliche Ethik keine Ethik der Regeln, sondern der Teilnahme am Leben Gottes.“⁴⁸

2.4.3 Christliche Ethik ist dogmatisch

Dogma und Ethik bilden eine Einheit und können aus christlicher Sicht nicht unabhängig voneinander betrachtet werden, ohne dabei das Geheimnis der Kirche preiszugeben. Es ist daher nicht richtig, das Dogma als etwas Theoretisch-Wissensmässiges, die Ethik aber als etwas Praktisch-Konkretes zu deuten: „Ethik und Dogmatik fassen die Lehre über das Leben und den Glauben der Kirche zusammen.“⁴⁹ Wie aber begegnet Mantzaridis der Meinung, die Dogmen der Kirche seien lediglich Lehrsätze, ohne Relevanz für das Leben der Menschen? Wie geht er mit dem Zweifel an der konkreten Gestaltungskraft, an der Normativität des überlieferten Glaubens um? Die Antworten zu diesen Fragen liegen in der *Ontologie* der christlichen Ethik, wie sie eben skizziert wurde. Wenn Dogma und Ethik organisch miteinander verbunden sind, so heisst dies: Was die Kirche als Dogma bekennt, hat eine unmittelbare Auswirkung und Verbindlichkeit für das sittliche Leben. Oder anders gesagt: Im Dogma drückt sich dieselbe Wahrheit aus, die sich auch im ethischen Leben ausdrückt. Orthodoxie und Orthopraxie gehören zusammen und sind aufeinander hingebordnet. Genauso wenig wie die Gebote Gottes einfach als *Regeln* identifiziert werden dürfen, die vom Menschen Unterwerfung verlangen, können Dogmen als *Sätze* gedeutet werden, die lediglich die Zustimmung des Menschen erfordern. Wenn die Gebote die gottmenschliche Lebensweise offenbaren, an der der Mensch in der Kirche als dem Leib Christi teilnimmt, so drücken die Dogmen dieses Leben aus *und* führen zugleich zu ihm hin. Damit das Dogma Ausdruck der Wahrheit sein kann, muss es in der Kirche als Wirklichkeit gelebt sein. Doch die dogmatische Verdichtung dieses Lebens (sprachlich, ikonographisch, liturgisch) ist ebenso wichtig: „Weil sie [die Dogmen] die Erfahrung der Kirche sichtbar machen und ihre Lebensweise ausdrücken, werden sie Zeichen für die gleiche Erfahrung und das gleiche Leben. So werden sie für die Kirche und den Gläubigen Wegweiser des Lebens.“⁵⁰

48 Ebd. 102.

49 Ebd. 57.

50 Ebd. 63. Vgl. dazu den Traktat des russischen orthodoxen Metropoliten von Kiew und Galizien Antonij (Chrapovickij) (1863-1936) über die sittliche Dimension des Dogmas: „Le dogme est une catégorie métaphysique, qui détermine une attitude morale spécifique. Réciproquement, cette attitude morale est la clé du dogme considéré en tant que catégorie métaphysique.“ Antoine, Archevêque de Volhynie et de Ji-

Das Dogma sagt etwas über die Bedingungen des *neuen Lebens* und der *neuen Schöpfung*. Damit zeigt es auch die „Grenzen“ an, jenseits derer der Mensch diese neue Lebensweise nicht verwirklicht. Dogma und Ethos sichern auf je ihre Art die Zugehörigkeit des Menschen zur Kirche. Aus diesem Grund kann Sergej Bulgakov auch behaupten, die Zurückweisung der normativen Bedeutung des Dogmas, also die Häresie, sei „keine theoretische Verfehlung in der Dogmatik, sondern eine Verletzung dieses wahrhaftigen Lebens, die das Herausfallen aus der kirchlichen Einheit und aus der Einheit auch im dogmatischen Bewusstsein zur Folge hat.“⁵¹ Christus nennt den Menschen das letzte Ziel ihres Lebens: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ (Mt 5,48) Die Menschen müssen die Wahrheit kennen, nach der sie in ihrem Leben streben sollen. Sie müssen mit demjenigen vertraut sein, dessen Bild sie in sich zu verwirklichen berufen sind. Entspricht das Zeugnis nicht der Erfahrung dieses Lebens, leitet es in die Irre: „Die Dogmen deuten die Ontologie des christlichen Ethos. Wenn die Wahrheit der Dogmen verschwinden würde, verlöre die christliche Ethik ihren Sinn. Das heisst ferner auch, wenn die Wahrheit der Dogmen verdreht würde, litte auch die Wahrheit des christlichen Ethos Schaden.“⁵² Auf diesem Hintergrund kritisiert Mantzaridis den Versuch, das kirchliche Leben, das christliche Bekenntnis und die christliche Ethik einfach in einem rein praktischen Sinn als Problemlösung und Lebenshilfe zu verstehen: „In der modernen Theologie ist die Tendenz zu bemerken, dass die christliche Verkündigung auf das irdische Leben beschränkt wird, um den Menschen den Glauben leichter zu machen. Dabei werden die zentralen Fragen der Vergebung der Sünden, der Überwindung des Todes und der Teilnahme am ewigen Leben in Christus beiseite geschoben. So wird die christliche Botschaft entfremdet und das christliche Leben ins Elend geführt.“⁵³ Ohne dogmatische Gestalt ist die Verkündigung nicht länger Ausdruck der Erfahrung neuen Lebens und verkommt zur Ideologie. Ohne Dogma verfügt sie nicht mehr über die Kriterien, das alte vom neuen Leben, den alten Adam vom neuen Adam zu trennen.

2.4.4 Christliche Ethik ist ekklesial

„Die Christliche Ethik wird durch die Verbindung des Gläubigen mit dem Leib Christi bestimmt. Sie ist die Anwendung der Anthropologie der neuen Schöpfung. Auf dieser ontologischen Grundlage, die den Glauben und das Leben der Kirche, ihr Dogma und ihr Ethos zusammenschliesst, gründet sich und bietet sich durch alle Zeiten hindurch die

tomir: L'idée morale des dogmes de la T.S. Trinité. Paris 1910, 5. Wie Mantzaridis ist auch Antonij überzeugt davon, ohne Dogma verlöre das christliche Ethos seine wahre Bedeutung: „Quand on parle de l'idée morale d'un dogme, on entend telle vérité morale qui, par son essence même, est contenue dans ce dogme et qui, sans lui, perdrait toute sa signification ...“ Wer das christliche Ethos nicht lebt, so muss man schliessen, kennt Gott nicht wirklich: „Nous pouvons nous convaincre que l'absence de vertus chrétiennes chez un homme ... peut servir à démontrer qu'il ne connaît pas Dieu ... Ainsi, vertu et connaissance de Dieu sont donc indissolublement liées entr'elles.“ Ebd. 13.

51 Bulgakov, Orthodoxie 61.

52 Mantzaridis, Grundlinien 61.

53 Ebd. 68.

Christliche Ethik an.⁵⁴ Diese Erkenntnis ist von herausragender Bedeutung für die weiteren Überlegungen. Als innere Ordnung der Kirche ist die christliche Ethik nie nur individuelle Vervollkommenung, sondern immer zugleich *Sozial*-ethik im eigentlichen Sinn, also eine *mit*-menschliche Ethik. Sie offenbart das Leben des Menschen als wesentlich gemeinschaftliches, gar als wesentlich gottmenschliches Leben. Das soziale Leben „ist der Bereich, in dem die Kirche eigentlich zum Ausdruck kommt und ihre Anwesenheit deutlich wird.“⁵⁵ Kirche ist die sakramentale Gemeinschaft des Menschen mit Christus, eine *Gemeinschaft der Gottwerdung*, in der „die menschliche Person von jeder weltlichen Gesetzmässigkeit befreit und dazu eingeladen [wird], in das Unendliche aufgenommen zu werden.“⁵⁶ Das Mysterium der Kirche ist keine ideelle Wirklichkeit, sondern nimmt im menschlichen Leben sichtbare Gestalt an. Sie ist nicht die Folge der Anwendung einer bestimmten Lehre. „Die eucharistische Gemeinschaft mit Christus vollendet sich mit der ethischen Anpassung an seinen Willen. Zudem erweisen sich die göttliche Eucharistie, als auch die Mysterien der Kirche ganz allgemein, gleichzeitig als Gebote. Der Inhalt der Mysterien, ihr Typus und ihre Symbolik zeigen dem Gläubigen das göttliche Ethos.“⁵⁷ Die Kirche darf auf diesem Hintergrund nicht der Versuchung erliegen, anstelle des Geheimnisses ihres gottmenschlichen Lebens politische Normen zu etablieren. „Wenn die Kirche entweder als eine absolute Macht, wie es im Mittelalter geschah, oder als eine relative Macht bzw. eine soziale Autorität neben der politischen, wie es heute der Fall ist, die sozialen Probleme zu lösen oder ein sozial-ethisches System zu bestimmen erstrebt, so drückt das ihr Wesen nicht aus.“⁵⁸ Verbesserung der Welt auf politischem Weg gehört nicht zum Wesen der Kirche, weil ihre Sendung erst in eschatologischer Perspektive verständlich wird. Unter den Bedingungen der Gespaltenheit der menschlichen Natur ist eine Überwindung eben dieser Gespaltenheit nicht möglich. Jedoch bricht der sakramentale Vollzug der Kirche je neu in die Situation dieser Gespaltenheit ein und heilt sie. „Eine vollkommene Entwicklung des sozialen Lebens, das sich in seiner Perspektive auf die Weltlichkeit beschränkt, ist daher nicht realisierbar.“⁵⁹

Mantzaridis anerkennt die Notwendigkeit einer theologischen Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit durchaus: „The Church cannot preserve her identity in history without developing organically in time and space. And the Church's preaching cannot be offered unaltered to the world without adapting in an appropriate way to her respective environment. Adaptation of the way in which tradition is offered in accordance with the needs of the environment constitutes a prerequisite for the preservation of its content. If the method of preservation remains unchanged, then either the Church's tradition is distorted

54 Ebd. 60.

55 Ebd. 56.

56 Ebd. 51.

57 Ebd. 26f.

58 Ebd. 55.

59 Ders., Soziologie 117f.

or her conventional presentation to the world is vain.”⁶⁰ In die gleiche Richtung weist die Feststellung, die Kirche trenne ihr Heiligungswerk nicht vom gesellschaftlichen Leben und verfolge keine „gegensätzliche Position gegenüber dem Staat im Hinblick auf ihr soziales Wirken.“⁶¹ Mantzaridis zieht keine absolute Trennlinie zwischen der Sendung der Kirche und dem Bereich der politisch-gesellschaftlichen Ordnung. In seiner geschichtlichen Vorläufigkeit unterscheidet sich jedoch das *politische* Handeln von der zeichenhaft-*endgültigen* Gestalt *kirchlichen* Handelns. Die kirchliche *Soziallehre* stellt die Kirche vor die Herausforderung, in theologischen Begriffen über die säkularen Sozialgestalten zu sprechen und so einen Bezug herzustellen zwischen der geschichtlich-politischen Welt und der von ihr verkündigten eschatologischen Verheissung. Genau hier lauert für Mantzaridis die Gefahr: Um gesellschaftliche Missstände und politische Probleme in der Welt zu lösen, entwickelt die Kirche *unabhängig* von ihrem heilsökonomischen sakramentalen Wesen ein sozialetisches System. Alle Massnahmen aber, die an der neuen Lebensweise, wie sie im mystischen Leben der Kirche geoffenbart wird, vorbeigehen, wiederholen in einem gewissen Sinn das Problem, das sie eigentlich lösen wollen, wie Nikos Nissiotis darlegt: „Mit dieser Befürchtung wird die Kirche rein funktionell, ethisch oder politisch verstanden, ohne die Voraussetzungen des ethischen oder politischen Handelns in der einen, ununterbrochenen Tradition der Kirche ernst zu nehmen. Nicht das Evangelium wird als Kraft der Erneuerung für die Welt gebraucht, sondern die Welt und ihre beschränkte Problematik werden zum Kriterium kirchlichen Handelns.“⁶²

Der Umgang mit den vielfältigen Konflikten in der Welt bereitet der Theologie ein Dilemma: *Einerseits* ist die Welt gut geschaffen und deswegen auch fähig, Ort einer vorbereitenden Verwirklichung dessen zu sein, was dem Menschen als kommende Lebensordnung im Reich Gottes verheissen ist. *Andererseits* besteht ein Wissen um die Gefallenheit der Schöpfung, die den Menschen daran hindert, seine Berufung unter den Bedingungen seiner Geschaffenheit zu realisieren. Indem die Sünde den endlichen Menschen im Besitz einer tendenziell absoluten Schöpfermacht wähen lässt, liefert sie ihn dem Widerspruch aus. Sie macht ihn blind für das in seiner Ebenbildlichkeit gegebene tatsächliche schöpferische Potenzial, das er dann entfaltet, *wenn* er den Willen Gottes als seinen eigenen annimmt. Mantzaridis begegnet diesem Dilemma folgendermassen: „Sie [die Kirche] beantwortet die Probleme der Welt, indem sie diese in eine neue Perspektive platziert: auf die Perspektive, die das Kreuz und die Auferstehung Christi schaffen.“⁶³ Daraus ergibt sich für die Kirche eine doppelte, negative wie positive Aufgabe. Sie deckt die inneren Widersprüche auf, in die sich die Welt ständig neu verwickelt: Macht- und Konkurrenzförmigkeit des Handelns,

60 Ders.: Time and man. South Canaan 1996, 64.

61 Ders., Grundlinien 56. Ähnlich Gurojan: „Denn die Sendung der Kirche als Trägerin des geistlichen Anfangs hat ihre Aufgabe in der Heiligung von allem und allen und in der Erinnerung daran, dass Natur und Gnade, Staat und Kirche, Welt und Reich Gottes keine absoluten Gegensätze darstellen.“ Gurojan, *Voploščennaja ljubov’* 41.

62 Nissiotis, Nikos: Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit. In: Nelson/Pannenberg (Hrsg.): Um Einheit und Heil der Menschheit. Frankfurt/M., 1973, 201-211, hier: 209.

63 Mantzaridis, Grundlinien 111.

Verständnis der Freiheit als Willkür, Absolutsetzung der geschaffenen Wirklichkeit. Das ist die negative Aufgabe. Auf derselben Grundlage deutet sie die Welt in einem neuen Licht und entwickelt neue Handlungskriterien, die den geschaffenen Bedingungen der menschlichen Existenz gerecht werden. In ihrem anthropologischen Realismus nimmt sie sowohl die tiefsten (Sünde) als auch die höchsten (Vergöttlichung) Möglichkeiten des Menschen ernst und bietet dem Menschen durch die Theologie von Schuld, Umkehr und Vergebung ein Mittel, um mit dieser Gespaltenheit umzugehen. Das ist die positive Aufgabe. Die *Perspektive von Kreuz und Auferstehung* führt zu einer eigentlich *asketischen* Lebensweise. Sie fordert den Menschen nämlich dazu auf, gegen all jene Kräfte zu kämpfen, die ihn darin hindern, seine höchste Berufung zu realisieren. Sie ermutigt ihn, all das zu verwirklichen und für all das einzutreten, was dem Aufbau von Gemeinschaft dient und damit ein Fundament gelingenden Lebens legt.⁶⁴

„Sicher darf man den Eigenwert und die grosse Bedeutung der Institutionen für die Bekämpfung und Lösung der sozialen Probleme nicht verkennen. Aber man darf nicht vergessen, dass die sozialen Probleme in ihrer Tiefe ethische und geistliche Probleme sind. Ihre Lösung findet sich nicht auf der Ebene der Institutionen und der Macht, sondern auf der Ebene der Personen und des geistlichen Lebens.“⁶⁵ Eine Soziallehre, die *nur* Autorität beansprucht, vom sakramentalen Leben der Kirche aber getrennt ist, läuft Gefahr, entweder als Entfremdung menschlicher Selbstbestimmung abgelehnt zu werden, oder aber sich in ein Pharisäertum zu verkehren. Dem rumänischen orthodoxen Theologen Radu Preda ist deshalb zuzustimmen, wenn er sagt, keine noch so perfekte Soziallehre könne das Zeugnis des einzelnen Christen ersetzen, weil die Verwandlung des Menschen immer nur von innen, in seiner Seele erfolge. „Sonst wäre die Soziallehre oder die christliche Ethik eine Ideologie: Von allen gepredigt, aber nur von wenigen gelebt. In diesem Sinne ist die Aussage von Mantzaridis, die Kirche brauche keine Soziallehre, zu verstehen.“⁶⁶ Meiner Mei-

64 Vgl. eine Aussage des griechischen orthodoxen Theologen Anastasios Kallis: „Diese asketische Betrachtung der Geschichte bedeutet Ablehnung der autonomen Verabsolutierung der Welt und der Unterwerfung unter die tragischen Konsequenzen des Sündenfalls. Der Auszug aus der Welt geschieht nicht aus Ablehnung der Welt, sondern zielt auf ihre Verklärung durch den Eintritt in das Licht der Auferstehungshoffnung.“ Kallis, Anastasios: *Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie*. Münster 1999, 245.

65 Mantzaridis, Georgios: *Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie*: In: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. III. Düsseldorf 1997, 134-142, hier: 140.

66 Preda, Radu: *Sozialtheologie. Eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche am Beispiel Rumäniens*. In: Gabriel, Ingeborg/Gassner, Franz (Hrsg.): *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*. Ostfildern 2007, 109-132, hier: 130. Erhellend ist hier auch Nissiotis: „In der Orthodoxie gibt es ein dualistisches, sowohl positive als auch negative Elemente umfassendes Weltverständnis, das tief verwurzelt ist im biblischen Verständnis des Begriffs des Kosmos. Auf der einen Seite erklärt die positive und optimistische Sicht der Welt die byzantinische Tendenz, Harmonie zwischen Kirche und Staat sowie Kirche und Gesellschaft zu erreichen, ebenso wie das orthodoxe Menschenbild und die orthodoxe Interpretation der Katholizität der Kirche. Auf der anderen Seite aber erklärt das sehr wohl zur Kenntnis genommene tragische Element der Historie, die zur Kenntnis genommene zerstörerische Wirksamkeit der Sünde und die konstante Bedrohung der Kirche durch die Säkularisierung das Zögern der orthodoxen Theologie, eine fixierte Form christlicher Sozialethik, die für alle Situationen gültig wäre, zu akzeptieren.“ Nissiotis,

nung nach erweisen sich auf diesem Hintergrund die unterschiedlichen Zugänge von Patriarch Kirill und Georgios Mantzaridis als *komplementär*.

Für Patriarch Kirill reflektiert die soziale Konzeption die geschichtliche Gegenwart des Heilsmysteriums unter gesellschaftlichen Bedingungen. Sie bestätigt: Ja, es ist möglich, das christliche Bekenntnis in eine sichtbare Lebengestalt zu bringen. Durch die Anerkennung der Tradition wird das eigene Leben in die Perspektive der verheissenen kommenden Ordnung gestellt. In diesem Sinn fordert die Tradition von den Christen eine Selbstunterscheidung von der säkularen Welt, ohne diese jedoch als irrelevant zu bezeichnen. Mantzaridis begegnet der kirchlichen Soziallehre praktisch aus dem gleichen Grund mit Zurückhaltung: Kein politisches oder ethisches *Programm* darf an die Stelle des sakramentalen geistlichen Lebens der Kirche treten. Beide Theologen heben in ihren Ausführungen das ekklesiale Wesen der christlichen Ethik hervor. Für beide ist es unmöglich, von einer christlichen Ethik zu sprechen, die unabhängig vom Geheimnis der Kirche als der durch Kreuz und Auferstehung geschaffenen neuen *Communio* der Menschen mit Gott, der Menschen untereinander und mit der gesamten Schöpfung ist. Was die Kirche lehrt, kann nur in dem gründen, was die Kirche selber ist. Was die Kirche aber ist, das bleibt dem Menschen als Geheimnis im Letzten verborgen. Eine sozialetische Konzeption, die sich von der Liturgie, dem Dogma, dem geistlichen Leben und der theologischen Tradition der Kirche trennt, verliert ihre Autorität. Patriarch Kirill widerspricht in seinem sozialpolitischen Denken dem Griechen nicht. Er zeigt vielmehr die Bereitschaft, aus dieser Erkenntnis konkrete Konsequenzen zu ziehen. Gerade *weil* er die Kirche als geschichtlich-sakramentale Gegenwart des Heilsmysteriums bekennt, sucht er nach einem sichtbaren Ausdruck für diese Gewissheit. Patriarch Kirill und Georgios Mantzaridis wecken mit ihren Standpunkten eine Sensibilität in Bezug auf Missverständnisse kirchlicher Sozialethik und sagen so etwas über die nicht lösbare Spannung, der sich theologisches Denken überhaupt ausgesetzt sieht⁶⁷: Kirche bewegt sich immer zwischen eschatologischer Vollendung, dem Men-

Nikos: Kirche und Gesellschaft in der griechisch-orthodoxen Theologie. In: Ökumenischer Rat der Kirche (Hrsg.): Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Stuttgart 1966, 135-161, hier: 139.

67 Die unterschiedlichen Zugänge von Patriarch Kirill und Georgios Mantzaridis erinnern an eine Begebenheit der russischen Kirchengeschichte: die Auseinandersetzung zwischen den beiden Mönchen Nil Sorskij (1433-1508) und Iossif Volockij (1439-1515). Auch hier ging es um unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Rolle der Kirche in der Gesellschaft. Der Athos-Mönch Nil unterstrich die innere geistliche Sendung der Kirche, die er vor politischer Aktivität bewahren wollte. Er und seine Gefolgsleute, die stark in der hesychastischen Spiritualität verwurzelt waren, forderten nicht nur die persönliche Armut des einzelnen Mönchs, sondern vertraten auch das Ideal des Verzichts auf Besitz für die ganze Mönchsgemeinschaft. Für sie sollte sich der Mönch ausschliesslich dem Gebet und der Askese verpflichtet wissen, um so den Dienst der Kirche an den Menschen wahrzunehmen. Dies setzte für Nil die vollkommene Loslösung des Mönchs von weltlichen Dingen voraus. Das Gegenkonzept vertrat Abt Iossif von Volokolamsk. Er betonte die öffentliche soziale Verantwortung des Mönchtums, besonders die Sorge für Arme und Kranke. Dafür bestand für die Klöster die Notwendigkeit, über Besitztum und Einkommensquellen zu verfügen, die die Mönche freilich nicht für sich in Anspruch nahmen, sondern zum Wohl der Hilfesuchenden zu verwenden hatten. Die Anhänger Iossifs, die man auch die „Besitzenden“ nannte, unterstützten auch eine starke Allianz von Kirche und Staat, während Nils Gefolgschaft, die „Nicht-Besitzenden“, mehr das prophetische Wesen der Kirche hervorhoben. In den Streitigkeiten zwischen den beiden Gruppen (vor allem nach dem Tod von Nil und Iossif) setzten sich schliesslich die Anhänger Iossifs durch und trugen

schen unverfügbar, und geschichtlichem Wirken, dem Menschen aufgetragen. Die beiden Theologen leisten einen unverzichtbaren Beitrag an die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer kirchlichen Soziallehre. Dies schliesst den kritischen Umgang mit Modellen ein, die zwar auf einer theologischen Grundlage argumentieren, jedoch die theologische Spannung der Sozialverkündigung auf die eine oder andere Seite hin auflösen.

2.5 „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ – Welt als Sakrament (Alexander Schmemmann)

Der russische orthodoxe Exiltheologe Alexander Schmemmann (1921-1983) fasst mit seinem sakramentalen Weltbegriff⁶⁸ die Zugänge von Patriarch Kirill und Georgios Mantzaridis noch einmal auf unabhängige Weise zusammen: „The Church is not an agency for solving the innumerable ‚problems‘ inherent in the world, or rather, she may help solving them only inasmuch as she herself remains faithful to her nature and to her essential vocation: to reveal in ‚this world‘ that which by being ‚not of this world‘ is therefore the only absolute context for seeing, understanding and solving all human ‚problems‘.“⁶⁹ Auch für Schmemmann liegen die Probleme der Welt nicht in ihrer Weltlichkeit begründet, sondern vielmehr in deren Entfremdung, in der Ablehnung ihrer Berufung, in einem unzureichenden Bewusstsein für das, was ihr noch fehlt, und in der mangelnden Offenheit für das, was noch kommt. Jedes theologische Nachdenken der *Kirche* über die *Welt* bedingt ein Be-

damit zur weiteren Stärkung des noch jungen nachmongolischen Moskauer Staatswesens bei. Nil wie Iosif können als Reformer des Mönchtums betrachtet werden. Beide wollten den orthodoxen Glauben zur bestimmenden Kraft ihrer Zeit machen und das Mönchtum zu neuer Blüte führen. Der Kirchenhistoriker Hans-Dieter Döpmann schreibt dazu: „Beide Richtungen verstanden sich nicht als Gegensätze und unterhielten gegenseitige Beziehungen. Erst bei der Anwendung der von ihnen vertretenen Grundsätze in den kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen der Zeit sollten die tiefgehenden Unterschiede zutage treten.“ Döpmann, Hans-Dieter: *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*. Berlin ²1981, 65. Interessant ist nun, was Patriarch Kirill über die Auseinandersetzung von „Besitzenden“ und „Nichtbesitzenden“ schreibt und wie er sie auf die heutige Zeit bezieht: „Das von der Orthodoxie geprägte russische kulturelle Erbe ist erfüllt vom Vorrang der geistigen vor den materiellen Werten. Diese asketische Tradition ist kombiniert mit einer anderen wichtigen Tradition: dem engen Verhältnis von Sorge und Anteilnahme im Bereich der materiellen Güter, das die Möglichkeit eröffnet, Gutes zu tun. Diese zwei Perspektiven sind im 16. Jahrhundert geboren, während der berühmten Debatten zwischen den Anhängern des Joseph von Volokolamsk und Nil Sorskij. Ihre Kanonisierung belegt, dass beide Traditionen dem Geist der Orthodoxie korrespondieren. Der heilige Joseph und der heilige Nil haben die materielle Welt, die von Gott geschaffen wurde und dem Menschen deshalb wertvoll und nützlich ist, nicht verachtet ... Das Gespräch zwischen diesen zwei unterschiedlichen Sichtweisen überzeugt das orthodoxe Bewusstsein von der Richtigkeit beider Visionen.“ Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: Vorwort. In: Bertone, Tarcisio: *L'etica del bene comune nella dottrina sociale della Chiesa*. Vatikan 2007. (Russisch und Italienisch; Übersetzung: C.S.)

68 Vgl. dazu Kadavil, Mathai: *The world as sacrament. Sacramentality of creation from the perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*. Leuven 2005. Vor allem Kapitel 3: *World as sacrament in Alexander Schmemmann. A liturgical response to the sacramentality of creation*, 161-227.

69 Schmemmann, Alexander: *Church, World, Mission. Reflection in Orthodoxy in the West*. New York 1979, 83.

wusstsein für das Ziel dieser Offenheit. Damit wird es zu einem ekklesiologischen Nachdenken. Weil die Kirche mehr als Subjekt der Theologie und weniger als ihr Objekt in Erscheinung tritt, ist die Ekklesiologie im strengen Sinn keine Lehre *über* die Kirche. Vielmehr reflektiert sie *Kirche* als Gegenwart des Heilsmysteriums in der Geschichte, wobei die Welt in dieser Hinsicht einen essenziellen Bezugspunkt bildet. Die Beziehung der Kirche zur Welt ist dabei, im Einklang mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift, ambivalent: Sendung in die Welt und Weltentsagung zugleich. Will die Kirche in ihrem Handeln und in ihrer Verkündigung diesem biblischen Dualismus Rechnung tragen, dann muss sie sich je neu ihres Verhältnisses zur Welt vergewissern: „Die Annahme dieser Welt ist nicht nur gerechtfertigt, sie ist notwendig. Es kann kein Christentum geben, wo die Welt nicht als Gegenüber der göttlichen Liebe wahrgenommen wird. Andererseits ist es ebenso gerechtfertigt und notwendig, sich von der Welt zu befreien und ihr zu entsagen, worauf die orthodoxe asketische Tradition mit Entschiedenheit besteht. Das christliche Verhältnis zur Welt zu bestimmen, heisst diese beiden Prinzipien in einer lebendigen Synthese zu vereinigen.“⁷⁰

Um dieses Verhältnis zu klären, greift Schmemann auf die Erfahrung der frühen Christen zurück, die das verheissene und im auferstandenen Christus schon angebrochene, unter der Herrschaft Gottes stehende Reich als letzten Bezugspunkt der gesamten Wirklichkeit betrachteten. Diese eschatologische Kosmologie ermöglichte es ihnen trotz Verfolgung, trotz aller Exzesse der Machthaber, trotz aller gesellschaftlicher Ungerechtigkeit einen ungemein positiven Weltbegriff zu entwickeln: „This means that for those who believe in Christ and are united to Him, this very world – its time and matter, its life, and even death – have become ‚means‘ of communion with the Kingdom of God, the sacrament, i.e. the mode, of its coming and presence among men.“⁷¹ Ungeachtet der in ihr wirkenden Sünde erschienen den frühen Christen *diese* Welt als fähig, Gottes Gnade aufzunehmen und durch sie gewandelt zu werden, während sie ihren gefallenen Zustand als Entstellung der ursprünglichen Gestalt betrachteten. Im erhöhten Gottessohn ist die neue erwartete Schöpfung bereits jetzt zur Tatsache geworden und seit dem Pfingstereignis in der Kirche auf sakramentale Weise gegenwärtig. Durch die Ausrichtung auf dieses verheissene Reich gewinnt für die Christen alles in der Welt seinen im Sündenfall einst verdeckten Sinn zurück: „When we see the world as an end in itself, everything becomes itself a value and consequently loses

70 Ders.: *Mir kak Tainstvo*/Мир как Тайство (Die Welt als Sakrament). In: Ders.: *Sobranie statej* /Собрание статей (Aufsatzsammlung), 1947-1983. Moskau 2009, 26-33, hier: 28. Weil die Welt das Gegenüber der göttlichen Liebe ist, finden sich in ihr auch Hinweise auf die Schöpferkraft Gottes, so der orthodoxe Theologe und Ethiker Stanley Harakas: „The world as it is now constituted, in its fallen and distorted condition, is neither pristinely natural or good, nor is it completely deformed and utterly devoid of grace. The ‚world‘, which is not the Church, bears in it the seeds of the Divine Logos. In spite of its distortedness, it manifests in many ways the truth of God. In need of full redemption, it still manifests in multiple and diverse ways the energies of its Creator. Furthermore, it is the object of God’s continuous outreaching love and providential care. God not only loves the Church, but He loves the potential Church – the world.“ Harakas, Stanley: Wholeness of faith and life: Orthodox Christian Ethics. Part Three, Orthodox social ethics. Brookline (Massachusetts) 1999, 9f.

71 Ebd. 29f. Vgl. auch Mantzaridis, Time and man, 51-59 (Kapitel „Church and Time“).

all value, because only in God is found the meaning (value) of everything, and the world is meaningful only when it is the ‚sacrament‘ of God’s presence ... The world of nature, cut off from the source of life, is a dying world.”⁷² Die Konturen von Schmemmanns sakramentalem Weltbegriff zeichnen sich besonders auf dem Hintergrund von dessen Verlust ab, deren Gründe nicht zuletzt in der Theologie selber liegen. Ob tatsächlich nur westliches Denken Anlass dazu gegeben hat, wie er meint, muss dahingestellt bleiben. Wichtig ist hier allein der *Typus* dieser Denkfigur.

Das Ethos der Heiligen Schrift und der frühen Christen hat sein Fundament im Glauben an die geheimnisvolle Gegenwart Gottes inmitten der geschichtlichen Welt, in der Erfahrung des Kommenden innerhalb der Bedingungen der Gegenwart, im Wissen um die Umgestaltung der alten gefallenen in die neue erlöste Schöpfung. „But his mystery is precisely that of the Kingdom of God, the faith and the piety of the Church being rooted in the experience *now* of that which is *to come*, in the communion by means of ‚this world‘ with Him who is always ‚beyond‘ in truly partaking of ‚the joy and the peace of the Holy Spirit‘.”⁷³ Nach Schmemmann erlitt die Unmittelbarkeit der Reich-Gottes-Erfahrung in der frühen Kirche in der westlichen mittelalterlichen Theologie eine rationalistische Engführung, indem die eschatologische Spannung der Erfahrung zwischen *alt* und *neu*, *schon* und *noch nicht* durch die Gegensätze von *Natur* und *Gnade*, *säkular* und *sakral*, *Diesseits* und *Jenseits* ersetzt wurde. Die präsentische Wahrnehmung des Reiches Gottes wandelte sich zusehends in eine futurische. Erlöste Schöpfung geriet immer mehr zu einem *nur noch* kommenden Ereignis, während *Welt* immer weniger als Ort gesehen werden konnte, wo es schon Gestalt annimmt. Zu Gunsten der Transzendenz und Souveränität Gottes säkularisierte die Theologie die Welt und gab genau damit – darin liegt für Schmemmann die Tragik – die Transzendenz der Welt preis. Der Wandel in der Kosmologie konnte nicht ohne Folgen für die Ekklesiologie bleiben: An die Stelle einer inneren sakramentalen gegenseitigen Durchdringung von Kirche und Welt trat nun ein äusseres juridisches Verhältnis. Die Heiligung der Welt durch die Kirche von innen wurde überlagert durch eine Normierung der Welt von aussen: „making ‚this world‘ a well-defined universe with a fixed and closed horizon.”⁷⁴ Für die Befolgung der Normen wurde die Belohnung in der „anderen Welt“ in Aussicht gestellt. Dieser Gehorsam diente somit als eine Art von Scharnier zwischen Gott und Welt und erzeugte die Einheit des mittelalterlichen Kosmos. Der Unterschied aber zwischen der Unterwerfung der (politischen) Welt unter die moralisch-kirchliche Deutungshoheit und einem rein rechtlich bestimmten Verhältnis von Kirche und Welt bzw. Staat stellt für Schmemmann keinen Wesens-, sondern nur einen graduellen Unterschied dar: „Within this type of relationship, the Church may dominate and govern the world, as she did in medieval society, or she may be legally separated from it, as she is in our modern era. In both cases and situations, the world as such remains essentially ‚secular‘.”⁷⁵

72 Schmemmann, Alexander: *For the Life of the World*. Crestwood (New York) 1998, 17.

73 Ders., *Church, World, Mission* 60.

74 Ebd. 62.

75 Ebd. 61.

An diesen ersten Säkularisierungsschub schloss eine *zweite* Phase an, die als *Säkularisierung* im klassischen Sinn zu bezeichnen ist: die verschiedenen, gegen die Kirche gerichteten Emanzipationsbewegungen während der Zeit von Humanismus, Renaissance und Reformation, sich fortsetzend bis in die Moderne und Postmoderne. Eigentlich wird in den Umwälzungen während der Zeitenwende zur Mitte des letzten Jahrtausends praktisch nur eingefordert, was in der theologischen Kosmologie schon angelegt war: die Säkularität der Welt. Es stellt deshalb keinen eigentlichen Paradigmenwechsel dar: „Secularization changed a relationship of ‚power‘, not of ‚essence‘.“⁷⁶ Der *dritte* Säkularisierungsschub muss eigentlich als eine Art „Desäkularisierung“ betrachtet werden: Weil das *Eschaton* theologisch getrennt von dieser Welt in die kommende Welt verschoben wurde, beginnt sich nun eine neue, diesmal rein weltliche Eschatologie herauszubilden. Während für die Theologie die Eschatologie noch in der Lehre von den kommenden Dingen des Gerichts und des Heils besteht, nimmt die Welt ausserhalb der Kirche, das sind z.B. verschiedene nachreformatorische Sekten, vor allem aber die grossen chiliastischen Ideologien der vergangenen zwei Jahrhunderte, diese nun selber in die Hand und gestaltet sie zu einer „säkularen Eschatologie“. Sie realisiert das verheissene Königreich, doch ohne seinen König („deprived of its King“⁷⁷). Sie errichtet das Reich Gottes, aber ohne Gott: „Indem es aufgehört hat, eschatologisch zu sein, hat es die Welt eschatologisch gemacht.“⁷⁸ Diese säkulare Eschatologie tritt nicht immer gewaltförmig in Erscheinung, sondern trägt zuweilen auch ein „wohlwollendes“ Antlitz. Sie bleibt aber in ihrem Ansinnen latent utopisch, weil sie an den Zielen, die sie in dieser Welt zu erreichen trachtet, immer wieder scheitert. „A secularized eschatology, a faith in the immanent fulfilment by man of his dreams and aspirations, a belief in ‚history‘, ‚justice‘, ‚freedom‘ and other pseudo-absolutes – such was, such still is, the secular faith of secular man, a faith which miraculously survives and overcomes whatever wave of pessimism and disillusion shakes it at more or less regular intervals.“⁷⁹

In einem vierten Schritt, dem gegenwärtigen, greift die (liberale) Theologie die von ihr freigesetzte Säkularisierung wieder auf und erreicht einen tragischen Höhepunkt: Um einer gemeinsamen Verständigungsbasis mit der Welt wegen, die in ihrer Säkularität ihre eigene Quasieschatologie hervorgebracht hat und vage ethische, politische und soziale Werte zu letztgültigen Prinzipien erklärt, eignet sie sich die säkularen Denkfiguren nun selber an. Das christliche Bekenntnis wird auf die Förderung und (politische) Umsetzung dieser Werte reduziert. Damit wird der Horizont auch von Kirche und Theologie im Prinzip deckungsgleich mit jenem von Welt und Politik. Die Selbstunterscheidung der Christen von der Welt, die so nachhaltig vom Neuen Testament eingefordert wird, ist damit aufgegeben. Verheissung und Hoffnung christlichen Glaubens werden zusammen mit jenen weltlichen Werten, mit denen die Christen sich nun identifizieren, zu Behauptungen, deren Einlösbarkeit sich früher oder später als *u-topisch* herausstellen muss: Die Welt in ihrer Geschicht-

76 Ebd.

77 Ebd. 63.

78 Ders.: Aufzeichnungen 1973-1983. Einsiedeln 2002, 246.

79 Ders., Church, World, Mission 63. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 5.3 „Abschliessende Reflexion: Menetekel der Utopie“.

lichkeit, Endlichkeit und eben auch in ihrer sündhaften Widerständigkeit ist nicht der *Topos*, an dem sich das *Letzte* verwirklichen kann. Der katholische Kirchenhistoriker Erwin Iserloh (1915-96) fordert deshalb: „Sosehr die Botschaft von der Gottesherrschaft, vom Reich der Wahrheit, der Liebe und des Friedens für die Welt fruchtbar gemacht werden, in ihr Gestalt gewinnen muss, sosehr muss auch jeder theologische Kurzschluss vermieden werden. Die Eigenständigkeit der Schöpfungsordnung ist zu respektieren. Diese Verwirklichung des Gottesreiches hat in den Formen und unter den Bedingungen der Welt vor sich zu gehen, das heisst aber zeichenhaft, vorläufig, in der Verborgenhheitsgestalt der Inkarnation, im Bewusstsein der eschatologischen Differenz zwischen dem ‚schon‘ und dem ‚noch nicht‘.“⁸⁰ Iserloh spricht an, worauf Schmemmann in seinen Überlegungen von Anfang an hinaus will: Die Welt ist nur in Hinblick auf das Reich Gottes *in seiner Endgültigkeit* nicht der *Topos*, weder in seiner religiösen noch in seiner säkularisierten Gestalt. Auf andere, nämlich sakramental-zeichenhafte Weise *ist* sie es gerade. Das Sakrament ist die reale Gegenwart des Heilsmysteriums *unter den Bedingungen der geschichtlichen Welt*.

Bereits die Schöpfungsgeschichte zeigt, wofür *Welt* geschaffen ist: nicht als Selbstzweck und zum Konsum, sondern *für das Leben der Welt*. Gott segnet den Menschen durch die Welt. *Welt* ist Segen *für den* Menschen und wird immerfort zum Segen *durch den* Menschen, wenn er sie als Grundlage seines Lebens *für andere* gebraucht, sie gleichsam als Priester Gott darbringt. Deshalb besitzt sie einen sakramentalen, gleichsam *protoeucharistischen* Charakter: „The first, the basic definition of man is that he is priest. He stands in the center of the world and unifies it in his act of blessing God, of both receiving the world from God and offering it to God – and by filling the world with this eucharist, he transforms his life, the one that he receives from the world, into life in God, into communion with Him.“⁸¹ Durch die Sünde aber und den Verlust der Gemeinschaft mit Gott sinkt *Welt* zum Selbstzweck herab und verliert ihre Bedeutung als Grundlage für das Leben. Der Ort des Segens verkehrt sich in einen Ort des Todes; der Priester-Mensch wandelt sich in einen Herrscher-Mensch. Der als Geschöpf von Gott her Ermächtigte ermächtigt sich nun selber. Ganz anders die neue Eucharistie in Christus: „He became man and lived in this world. He ate and drank, and this means that the world of which he partook, the very food of our world became His body, His life. But His life was totally, absolutely *eucharistic* – all of it was transformed into communion with God and all of it ascended into heaven. And now He shared this glorified life with us. ‚What I have done alone – I give it now to you: take, eat ...‘.“⁸² In Christus sind der priesterliche Dienst des Menschen und die Sakramentalität

80 Iserloh, Erwin: Das Reich Gottes auf Erden – Antrieb und Versuchung. In: Iserloh, Erwin u.a.: Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart. Regensburg 1971, 51-72, hier: 71.

81 Schmemmann, Life of the World 15. In der russischen Ausgabe desselben Texts heisst es zu Beginn: „Der Mensch ist nicht nur als Beherrscher [*carem*] des Geschaffenen, sondern auch als Priester [*svaščennikom*] geschaffen ...“ Der Mensch ist König und Priester. Er ist König, weil er Priester ist; Priester ist er, weil er an der Herrschaft Gottes teilhat. Schmemmann, Alexander: *Za žizn' mira*/За жизнь мира (Für das Leben der Welt). Moskau 2003, 12.

82 Ders., Life of the World 43.

der Welt wiederhergestellt.⁸³ In der Eucharistie erhält die Dualität des christlichen Weltbezugs ihren eigentlichen Sinn: Das eucharistische Geschehen wurzelt *wirklich* in der Welt. Es ist *wirklich* die geschaffene Schöpfung, d.h. *wirklich* der Mensch, der in Christus Gott dargebracht und damit zu Segen, zu Leben wird. Das ist das grosse heilsgeschichtliche *Ja* zur Welt. Das eucharistische Geschehen verdankt sich aber zuallererst der Initiative Gottes, der in seiner Selbstentmächtigung am Kreuz die Selbstermächtigung des Menschen als Lüge offen legt. Oder wie es Romano Guardini ausdrückt: „Jesu ganzes Dasein ist Übersetzung der Macht in Demut.“⁸⁴ Das ist das ebenso grosse heilsökonomische *Nein* zur Welt. „Es ist das Sakrament der sündhaften und leidenden Welt, des sich verdunkelnden Himmels, des gemarterten und sterbenden Menschensohnes, aber es ist auch das Sakrament des Wandels, das Sakrament Seiner Verklärung, Seiner Auferstehung und Himmelfahrt, Seines Reiches.“⁸⁵

Schmemmanns Erkenntnis kann am Beispiel des Staates illustriert werden, der ohne Zweifel zur Ordnung der Welt gehört. Das aber bedeutet nicht, die Gestaltung des politischen Gemeinwesens sei von den Christen als irrelevant für ihre Berufung zu betrachten. Denn gerade die Erfahrung des Reiches Gottes ermöglicht ein positives Verhältnis zum Staat. In der Anerkennung seiner Nichtabsolutheit liegt auch sein sittliches Potenzial. Wie alles in der Welt ist auch er anfällig dafür, unter die Herrschaft des Fürsten *dieser Welt* zu geraten. Das geschieht dann, wenn er sich seiner Begrenztheit und seiner Zugehörigkeit zur geschaffenen Wirklichkeit nicht mehr bewusst ist. Die Transparenz für das angekündigte und schon angebrochene Reich Gottes lässt demgegenüber auch im Staat Spuren dessen finden, was den Menschen in nicht überbietbarer Weise als kommende endgültige Ordnung verheissen ist, nämlich Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit, Gemeinschaft. Indem die Kirche die grenzenlose Macht des Staates verneint, macht sie ihn zu einem heilsgeschichtlichen Ort.⁸⁶ Der Staat wird so von einer Erwartung befreit, die zu seiner Idolisierung führt. Das Leben aus der eschatologisch begründeten Hoffnung verhindert die Vermischung der Macht des Kaisers und jener Gottes (vgl. Mk 12,17 par). Ein Gedanke des französischen Philosophen

83 Die eulogische Struktur von *Welt* kommt im byzantinischen Ritus der *Grossen Wasserweihe* am Fest der Gotteserscheinung (Taufe des Herrn) zum Ausdruck. Die in dieser Arbeit schon zitierte Theologin Fairy von Lilienfeld schreibt darüber: „Keine umschreibenden Worte können besser ausdrücken, was die Worte dieses Gebets uns sagen – diese Verflechtung von Heiligung der vorfindlichen Materie und ihre Spiritualisierung zum Zeichen der entscheidenden Heilstaten Gottes, zum Zeichen des Fortwirkens und Gültigbleibens dieser Heilstat. ‚Der Du mich und das Wasser heiligst.‘ Dieser Satz ... bringt alles schliesslich auf die knappe Formel: Der Segen, den Gott in Christus auf die Dinge der Natur, und hier in so besonders hervorgehobener Weise auf das Wasser legt, wäre nicht ohne das in Christus endgültig gegebene Heil, ohne die in ihm geschehene Rettung.“ Lilienfeld, Fairy von: *Εὐλογία* und *εὐλογεῖν* im gottesdienstlichen Handeln der orthodoxen Kirchen. Der Segen in der Ostkirche und sein Bezug auf Schöpfungswirklichkeit und Heil. In: *Archiv für Liturgiewissenschaft*. Band XX/XXI. Regensburg 1978/79, 9-27, hier: 26.

84 Guardini, Romano: *Die Macht*. Versuch einer Wegweisung. In: Ders.: *Das Ende der Neuzeit*. Die Macht. Würzburg 1986, 95-186, hier: 122.

85 Schmemmann, *Mir kak Tainstvo* 32.

86 „It thus lays the foundation for an ecclesiology, a doctrine of the Church, including into its scope and perspective the whole cosmos and the totality of history. In the second place this denial affirms the state as also belonging to the dominion of the one Kyrios.“ Ders., *Church, World, Mission* 32.

Rémi Brague (*1947) unterstreicht dies: „Gottes Art zu regieren hat nichts mit der des Kaisers gemein. Der wahre Grund, warum der Kaiser kein Gott sein kann, liegt darin, dass Gott kein Kaiser ist. Der absolute Herrscher gebietet über niemanden. Gott übt keinerlei politische Macht aus. Herrschaft und Macht sind zwei verschiedene Dinge. Macht kann die Freiheit zerstören; Herrschaft respektiert sie. Da Gottes Herrschaft uns in unserer Freiheit anspricht, und nur in unserer Freiheit, ist seine Herrschaft machtlos.“⁸⁷ Die Gegenwärtigsetzung der „ohnmächtigen Macht“ Gottes verurteilt nicht die politische Macht als solche, sondern bewahrt sie vor ihrem Missbrauch. Es ist eine Macht, so führt Guardini aus, „für die es keine von aussen, sondern nur eine von innen kommende Grenze gibt: den in Freiheit angenommenen Willen des Vaters. Dieses freilich so, dass er in jedem Augenblick, in jeder Situation, bis in die erste Herzensregung hinein fordernd wirksam ist. Es ist Kraft, was hier gehorcht, nicht Schwäche.“⁸⁸ Die Ausrichtung der Welt in ihrer Gesamtheit auf das kommende Gottesreich nimmt auch die politische Organisation des Menschen als unverzichtbaren Teil der Welt mit auf in diese Perspektive. Was offen sein kann für die Erfahrung des Reiches Gottes, das kann in sich nicht schlecht sein. Eine vollständige, also nicht bloss rechtliche oder institutionelle, Trennung von Kirche und Staat kann deshalb für Schmemmann nicht in Frage kommen. Eine Einseitigkeit im Umgang mit der Welt, entweder als übertriebene Furcht oder als überschwänglicher Enthusiasmus, führt tendenziell in eskapistische oder aber utopische kosmologische Konzeptionen.⁸⁹ Beide Male erweist sich das Evangelium letztlich als belanglos in der Welt. Deshalb konstatiert Schmemmann: „Finally, that Christian ‚denial‘ proclaimed and affirmed the Truth as the very power and ‚mode of presence‘ of the Kingdom in ‚this world‘, as the criterion for both its negation and its affirmation, as the source of true charity and justice, as above all the criterion enabling men ‚to discern the spirits – whether they are from God ...‘“⁹⁰ Die Verneinung der Welt ist die Weigerung, allein die Spielregeln, wie sie die Welt hervorbringt, zu akzeptieren. Sie ist der Widerstand gegen die Loslösung der Macht von der Wahrheit und damit gegen die Alleinherrschaft der Macht. Die Christen widersprechen der Behauptung, alle Macht sei grundsätzlich auch wahr. Sie sagen: allein die Wahrheit selber ist mächtig, weil sie frei macht (vgl. Joh 8,31).⁹¹

87 Brague, Rémi: Orient und Okzident. Modelle „römischer Christenheit“. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Frankfurt/Main 196, 45-65, hier: 63.

88 Guardini, Macht 123.

89 Vgl. hierzu Schmemmann, Alexander: *Meždu utopiej i eskapizmom*/Между утопией и эскапизмом (Zwischen Utopie und Eskapismus). In: Ders., *Sobranie statej* 113-126.

90 Ders., Church, World, Mission 32f.

91 Vgl. dazu einen ähnlichen Gedanken aus der Sozialenzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI.: „Die Kirche hat keine technischen Lösungen anzubieten und beansprucht keineswegs, sich in die staatlichen Belange einzumischen“. Sie hat aber zu allen Zeiten und unter allen Gegebenheiten eine Sendung der Wahrheit zu erfüllen für eine Gesellschaft, die dem Menschen und seiner Würde und Berufung gerecht wird. Ohne Wahrheit verfällt man in eine empiristische und skeptische Lebensauffassung, die unfähig ist, sich über die Praxis zu erheben, weil sie nicht daran interessiert ist, die Werte – und bisweilen sogar die Bedeutungen – zu erfassen, mit denen diese zu beurteilen und nach denen sie auszurichten ist.“ Benedikt XVI.: *Caritas in veritate*. Die Sozialenzyklika. Augsburg 2009, 27.

In gewisser Weise nimmt Schmemmann den von der Russischen Orthodoxen Kirche derzeit geführten Säkularismus-Diskurs vorweg, bei dem es um die Unterscheidung zwischen der *Säkularisierung* geht, wie sie das christliche Bekenntnis in Gang gesetzt hat und weiter in Gang setzt, und dem *Säkularismus*, der die Welt zum Absolutum macht. *Säkularisierung* kann mit einem Zeitgenossen von Schmemmann, dem russischen orthodoxen Theologen Ioann Mejendorff (1926-92), gleichsam als Befreiung von Entfremdung, eben *Weltwerdung*, beschrieben werden: „So hat das frühe Christentum die Elemente der materiellen Welt demystifiziert. Die Aufgabe der Theologie unserer Zeit besteht in der Demystifizierung der Gesellschaft, des Sex, des Staates, der Revolution und anderer zeitgenössischer Götzen. Unsere gegenwärtigen Propheten der Säkularisierung haben nicht nur Unrecht, wenn sie von der Säkularisierung als Verantwortung der Christen sprechen: Die Säkularisierung war von Anfang an eine christliche Idee.“⁹² Säkularismus ist demnach genau die gegenteilige Bewegung: Während die christliche Säkularisierung die weltlichen Gestalten von ihrem Selbstwert befreit, sie auf einen transzendenten Sinn hin öffnet und dadurch ihre absolute Verfügungsgewalt über den Menschen relativiert, schliesst sie die säkularistische Haltung gerade von jeglicher transzendenten Ziel- und Sinnhaftigkeit ab und macht sie zu Idolen. Der Säkularismus in diesem Sinn ist für Schmemmann Sünde *par excellence*: Widersprüchliches Handeln des Menschen, durch das er sich ein Mehr an Freiheit erhofft, dabei aber deren Verlust riskiert. Dies alles ist freilich auch eine Gefahr *für die Christen selber*: „As to the ‚fundamental failure‘ of the Christian world, it should make us fully aware that there is but one essential sin, one essential danger: that of idolatry, the ever-present and ever-acting temptation to absolutize and thus to idolize ‚this world‘ itself, its passing values, ideas and ideologies, to forget that as the people of God ‚we have here no lasting city, but we seek the city which is to come (Hebr 13,14).“⁹³

Für Schmemmann ist das verheissene Reich Gottes „ultimate term of reference“⁹⁴. Als solches entbindet es die Gestalten der Welt von ihrer angemassten End-gültigkeit und macht sie offen für einen je grösseren Sinnzusammenhang. Dies ist im Grunde nur als Eröffnung eines Freiheitsgeschehens richtig verständlich: Der Mensch muss den Entscheid, ob er sein Leben aus dieser Quelle und in dieser Perspektive führen will, selber fällen. Die Kirche

92 Mejendorff, Ioann: *Živoe Predanie. Svidetel'stvo Pravoslavija v sovremennom mire*/Живое Предание. Свидетельство Православия в современном мире (Lebendige Tradition. Zeugnis der Orthodoxie in der modernen Welt). Moskau 2004, 280. Vgl. dazu auch den katholischen Theologen Johannes B. Metz, der in seiner „Theologie der Welt“ zu einer ähnlichen These gelangt: „Eben in ihrer Annahme durch Gott in Jesus Christus geschieht die radikale und ursprüngliche Freisetzung der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Universelle ihrer nichtgöttlichen Wirklichkeit. Dieses Geschehen ist auf dem Grunde der neuzeitlichen Verweltlichung der Welt geschichtlich am Werk. Die Welt wird nun universell in das eingesetzt, als was sie durch die Inkarnation verschärft erscheint: in Weltlichkeit.“ Gegen einen allfälligen „Säkularisierungsoptimismus“ betont Metz jedoch: „Wir können und dürfen ja keineswegs die faktische neuzeitliche Verweltlichung einfach mit der in Christus ermöglichten und gemeinten Weltlichkeit der Welt *identifizieren*. Das wäre der irrige Versuch, den universalen heilsgeschichtlichen Gang von uns aus eindeutig und adäquat durchschauen zu wollen.“ Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1968, 31; 36.

93 Schmemmann, *Church, World, Mission* 83.

94 Ebd. 31.

kann ihn nur bis zu dieser Grenze herangeleiten und ihn beim Durchtragen seiner Grundentscheidung unterstützen. Die Entscheidung, in diese Freiheit einzutreten, bleibt dem Einzelnen selber überlassen. Gleichwohl bleibt es nicht ohne Konsequenzen, wie hier entschieden wird: Die Verweigerung der Transzendenz wirft den Menschen auf sich selber und seine ständigen Krisen zurück. Es geht daher um die (Wieder-) Entdeckung sakramental verstandener Freiheit, d.h. einer endlichen Freiheit, die sich durch ihre Akte für die unendliche, transzendente Freiheit Gottes disponiert und an ihr teilhat.⁹⁵ Dieser „ultimate terme of reference“ indes ist nicht als letzter theoretischer Bezugspunkt, gleichsam als höchstes Axiom, zu verstehen, von dem eine bestimmte Handlungsgestalt einfach abgeleitet werden könnte. Der Mensch, der seine eigene Freiheit durch die bewusste Teilnahme am geistlich-sakramentalen Leben der Kirche der Freiheit Gottes öffnet und von hier her sein Leben entwirft, tritt eher ein in eine Art „hermeneutischen Zirkel“, durch den sich göttliche Gnade und Offenbarung auf der einen sowie sein Streben und seine Intuition auf der anderen Seite gegenseitig erhellen.⁹⁶ Auf diesem Hintergrund lautet daher Schmemanns persönliches, liturgisch geprägtes Zeugnis: „Ja, ich glaube wirklich, genau hier, in diesem Allerheiligsten der Kirche, in diesem Aufstieg zum Tisch des Herrn in seinem Reich, entspringt die Quelle der erhofften Erneuerung. Und ich glaube wirklich, wie die Kirche immer geglaubt hat, dass diese Reise hinauf damit beginnt, alle weltlichen Sorgen wegzulegen und diese ehebrecherische, sündige Welt zu verlassen. Also kein ideologisches Getue, keine Mühsal, sondern eine Gabe des Himmels zu sein, das ist die Berufung der Kirche in der Welt, die Quelle ihres Dienstes.“⁹⁷

Der orthodoxen Tradition des Christentums wird eine Distanz gegenüber sozialen, politischen, *weltlichen* Fragestellungen vorgehalten, der eine umso intensivere Hinwendung zum Dogmatischen und Liturgischen korrespondiere.⁹⁸ Konstantin Kostjuk sieht sogar ei-

95 Bei Schmemann selber findet sich der Ausdruck „sakramentaler Begriff der Freiheit“ (*tainstvennoe ponjatje svobody*). Vgl. Schmemann, Alexander: *Christianskoe ponjatje svobody*/Христианское понятие свободы (Der christliche Freiheitsbegriff). In: Ders.: *Propovedi i besedy*?/Проповеди и беседы (Predigten und Gespräche). Moskau 2003, 88-97, hier: 89.

96 In der Enzyklika *Fides et Ratio* heisst es dazu treffend: „In Jesus Christus, der die Wahrheit ist, anerkennt somit der Glaube den letzten Aufruf, der an die Menschheit gerichtet wird, damit sie das, was sie als Streben und Sehnsucht erfährt, zur Erfüllung bringen kann.“ Johannes Paul II., *Fides et Ratio* 33.

97 Ders.: *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*. Einsiedeln/Freiburg 2005, 26f. *Alle weltlichen Sorgen wegzulegen*: Schmemann bezieht sich damit auf den so genannten *Cherubim-Hymnus*, der in der Göttlichen Liturgie unmittelbar vor dem Grossen Einzug gesungen wird. „Im Mysterium bilden wir die Cherubim ab und singen der lebensschaffenden Dreieit den Hymnus des dreifachen Heilig. Lasst und ablegen alle Sorgen dieser Welt. Um zu empfangen den König des Alls, den unsichtbar erheben die Heerscharen der Engel.“ Aus: Heitz, Sergius (Hrsg.): *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*. Köln 1986, 362.

98 Vgl. Rudolf Uertz: „Der distanzierten Haltung der Ostkirche zu sozialpolitischen und juridischen Formen steht auf der anderen Seite die Betonung des Liebesgebots und der Bruderliebe sowie die Verschiebung des Gleichgewichts zwischen Verkündigung, Sakrament und der Verwirklichung der Kirche zugunsten des Sakraments und der ‚Verselbständigung der Liturgie‘ gegenüber.“ Uertz, Rudolf: *Politische Ethik im Christentum*. In: Bundeszentrale für politische Bildung: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 6/2007, 31-38, hier: 36.

nen eigentlichen Gegensatz zwischen Welt in ihrer politisch-rechtlichen Dimension und diesem *Dogmatisch-Liturgischen* gegeben: „Denn die Norm des rituellen Kultes, die in Ehren gehalten und befolgt wird, da sie das heilige Wesen repräsentiert, steht der rationalen und profanen Norm entgegen. Im Ritualismus beschwört die Orthodoxie das Fundament einer Gesellschaftsordnung, die der Idee des modernen Rechtssystems zutiefst widerspricht.“⁹⁹ Doch dieses *Dogmatische und Liturgische* ist aus theologischer Perspektive gerade die Bedingung für eine Sicht von Welt, die nicht verstellt ist durch Selbstsucht, Selbstüberschätzung, Masslosigkeit und Utopie, sondern Welt durch *Leiturgia*, *Martyria* und *Diakonia* in ihrer eigentlichen Berufung offenbart. Das *Dogmatische und Liturgische* erscheint damit als programmatisch für jedes theologische Nachdenken über die Gestalt der Welt und das soziale, politische und ökonomische Handeln in ihr.¹⁰⁰ In diesem *Dogmatisch-Liturgischen* zeigt sich „die sich transformierende Welt, die durch die Kraft von Kreuz und Wiederauferstehung in den Geist gerufen wird.“¹⁰¹ Das *Dogmatisch-Liturgische* deckt auf, dass der Mensch in seinem gefallenem Zustand daran gehindert ist, Freiheit *priesterlich* als Freisein für den Anderen, als *Proexistenz* zu verwirklichen. Die Aufgabe, frei zu sein indes ist dem Menschen zu schwer; seine endlichen Kräfte erscheinen ihm als zu gering, um sie zu erfüllen. Deshalb fürchtet er seine Freiheit und liefert sich immer wieder jenen Kräften aus, die ihn in Besitz nehmen und seiner Freiheit den Sinn rauben. Das *Dogmatisch-Liturgische* hingegen stellt die Freiheit in die Perspektive des Heilshandelns Gottes und lehrt den Menschen so einen neuen Freiheitsgebrauch. Damit stehen auch die Gestalten der Welt in einer neuen Perspektive: sie haben keine absolute Verfügungsgewalt mehr über den Menschen.

Auf der Grundlage der oben dargelegten Zugänge zu einer „ekklesiologischen Kosmologie“ kann zusammenfassend folgende, in den weiteren Ausführungen dieser Arbeit zu vertiefende These formuliert werden: *In ihrer sozialen Konzeption denkt die Kirche unterbtheologischer Rücksicht über die soziale und politische Gestalt der säkularen Wirklichkeit nach. Sie versteht sich als Dienst an der Welt, insofern sie ihr hilft, ihre Weltlichkeit freizusetzen. In der sozialen Konzeption reflektiert sich die Kirche selber als sakramentale Realisierung der verheissenen Ordnung des Reiches Gottes. Dadurch bezeugt sie, wozu Welt*

99 Kostjuk, Begriff des Politischen 216.

100 Vgl. Schmemann, Church, World, Mission 64f. Nach Schmemann ist Liturgie gerade nicht einfach „Kult“. Sie hat eine eminent kosmologische Bedeutung, wie aus einem Text des Systematikers Bernd Wannenwetsch über Schmemann hervorgeht: „Denn die Kirche ist nicht eine Institution, die bestimmte Lehren über geoffenbarte Heilsereignisse (auf)bewahrt, sondern sie ist die nachgerade ‚Epiphanie‘ dieser Ereignisse selbst. ‚Her lex credendi is revealed in her life‘. Sofern die massgebliche Erfahrung der Kirche die Feier der Liturgie als Quelle *sämtlicher* Glaubens- und Lebenslehren ist, muss deren Reduktion auf eine Angelegenheit des auf die (im engeren Sinn) religiösen Bedürfnisse der Menschen hingordneten ‚Kultes‘ die Qualität *beider* Grössen beeinträchtigen. Damit wird die kosmisch-eschatologische Bedeutung der Kirche als des Erstlings der neuen Schöpfung verkannt, und der Charakter der Liturgie als ‚Gnadenmittel‘ von jener kosmologischen Weise in die Enge individualistischer Interpretation im Dienste der ‚Auferbauung des Einzelnen‘ gebracht.“ Wannenwetsch, Bernd: Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christgläubige. Berlin 1997, 97.

101 Nissiotis, Nikos: Kirchliche Theologie im Zusammenhang der Welt. In: Theologie im Entstehen. München 1976, 119-144, hier: 140.

zu werden berufen ist und aus welchen Quellen sie das Ziel ihrer Berufung erreichen kann. Die soziale Konzeption wendet sich an die Freiheit des Menschen. Sie bietet den Menschen eine Orientierung darin, dieser Freiheit Sinn zu geben und so zu einer echten sittlichen Selbstentfaltung zu gelangen.

3 Die kirchliche soziale Konzeption als historisch vermittelte Reflexionsgestalt

3.1 Repräsentativer Charakter der sozialpolitischen Beiträge der Russischen Orthodoxen Kirche

Wie ich bereits erwähnt habe, erweist sich die vom *kirchlichen Aussenamt* des Moskauer Patriarchats herausgegebene Zeitschrift *Cerkov' i vremja* (CV) für die Bearbeitung meines Themengebiets als besonders wichtige Quelle. Seit ihrem ersten Erscheinen im Jahr 1991 veröffentlicht sie nicht nur Texte zu patristisch-dogmatischen, liturgiewissenschaftlichen, kirchengeschichtlichen, exegetischen und anderen im engeren Sinn theologisch-philosophischen Fragestellungen, sondern auch Analysen zu aktuellen sozialen und politischen Fragestellungen. Dieser inhaltlichen Weite verleiht das viermal jährlich in russischer Sprache erscheinende Journal bereits in seinem Namen *Kirche und Zeit* im Allgemeinen, in seinem Untertitel aber im Speziellen Ausdruck: *wissenschaftlich-theologisches und kirchlich-gesellschaftliches Journal (naučno-bogoslovskij i cerkovno-obščestvennyj žurnal)*. Damit wird dokumentiert: Der Ort, von dem aus religiös-kirchlicher Perspektive zu sozialen und politischen Themen Stellung bezogen wird, ist die Theologie in ihrer Gesamtheit. Soziale und politische Probleme weisen eine theologische Relevanz auf. Umgekehrt aber wohnt auch der Theologie eine konkrete soziale und politische Bedeutung inne. Die Tatsache, dass CV seit der Auflösung der UdSSR trotz aller Wirren, denen sich die Zeitschrift immer wieder ausgesetzt sah, bis heute erscheint, macht die Publikation in theologiegeschichtlicher Hinsicht wertvoll. Meines Erachtens stellt CV daher nicht nur eine wichtige Quelle für das offizielle sozialpolitische Denken der Russischen Orthodoxen Kirche in den letzten 20 Jahren dar, sondern ist gar selber ein Beitrag auf diesem Gebiet.

Wenn das Journal die Einheit der Theologie bzw. die Einheit von Dogma und Ethos bzw. von Orthodoxie und Orthopraxis betont, so argumentiert es aus dem Zentrum der christlichen Heilsperspektive. Die in CV angewandte Methode hebt sich daher deutlich von jener Betrachtungsweise des Verhältnisses von Kirche und Welt ab, wie sie in der angeführten Forschungsliteratur tendenziell sichtbar ist. Theologie und Politik bzw. Kirche und Welt sind hier nicht in einer Art Gegensätzlichkeit oder in einem Entfremdungsverhältnis gedacht: Die Theologie lässt sich auf das *Weltliche* ein, nicht um es zu vereinnahmen, sondern um zu zeigen, wie sich mit dem christlichen Bekenntnis von Anfang an eine Lebensgestalt verbindet, in der sich das universale Bedürfnis der Menschen nach Freiheit, Gemeinschaft, Frieden, Wohlergehen, in einem Wort: nach *Menschwerdung*, in einen sinnvollen sittlichen Grundentscheid aufgenommen findet. Gleichzeitig nimmt dieser Zugang eine weitere im christlichen Glauben mitgegebene Überzeugung vorweg: Indem sich die Theologie für die menschliche Existenz in ihrer politischen und sozialen Dimension interessiert und in diesem Bereich auch zu Aussagen gelangt, setzt sie ein Zeichen von grosser Trag-

weite: Ohne nämlich die dogmatische Lehre über die Gebrochenheit und Widerständigkeit, d.h. über die Sündhaftigkeit der geschaffenen Wirklichkeit zu ändern, bezeugt sie: Es ist möglich, unter den gefallenen Bedingungen der Welt die im Glauben angenommene Verheissung zu einer tatsächlichen, wenn auch „provisorischen“ Lebens- und Sozialform zu konkretisieren. In Abwandlung einer berühmt gewordenen Adorno-Sentenz wird so eine Grundgewissheit der Christen unterstrichen: *Es gibt ein richtiges Leben im falschen*. Oder wie es John Rawls formuliert: „Unsere Welt ist eine Welt der Sünde – ja; dass sie immer so sein wird – nein. Wer diese selbstsüchtige Ordnung der Dinge als die normale Ordnung akzeptiert, begeht geistigen Selbstmord.“¹

Die kirchliche Sichtweise erscheint indes keineswegs als einzige Quelle, aus der das politische, soziale und kulturelle Leben der Menschen zu gestalten sei. Vielmehr versteht sich das Journal als Ausdruck eines kirchlichen Lernprozesses, einer „Lektüre der Zeichen der Zeit“². Die Sehnsucht nach Menschwerdung und der Wille, am Gelingen des Lebens mitzubauen, politisch-rechtlich, gesellschaftlich, wirtschaftlich, wissenschaftlich, kulturell, hinterlässt in jeder Zeit Spuren. Der Theologie ist es aufgegeben, diese Spuren zu finden, ihre Bedeutung zu entziffern und Orientierung dabei zu bieten, eine verantwortete und plausible Realisierung dieser Sehnsucht unter jeweiligen Umständen zu unterstützen. Auf diesem Hintergrund tritt die Zeitschrift CV nicht einfach nur als *eine* unter mehreren in dieser Arbeit verwendeten Quellen in Erscheinung, sondern steht gleichsam *pars pro toto* für die Gestalt der russischen orthodoxen sozialen Konzeption als *theologisch-ekklasiales* Projekt. In diesem Sinn ist sie *repräsentativ*. Eine Aussage des verstorbenen Patriarchen Alexij II. anlässlich des 10-jährigen Bestehens von CV mag als Verstärkung dieses Eindrucks dienen: „Man kann mit Genugtuung sagen, dass diese Schriftreihe zu einer offensichtlichen Autorität geworden ist und dass ihr Inhalt höchsten wissenschaftlichen und theologischen Anforderungen genügt. Das Journal wurde zu einer führenden Publikation im Bereich von historischer Forschung und Theologie, ohne es wäre die heutige kirchliche Wirklichkeit nicht mehr vorzustellen ... *Cerkov' i vremja* verbindet in seinen Beiträgen wissenschaftlichen Anspruch und Aktualität bei einer umsichtigen Auswahl der Themen und Autoren, was uns offen gesagt erlaubt, es für eines der wichtigsten Periodika der Russischen Orthodoxen Kirche zu halten.“³

Die soziale Konzeption der Kirche muss je neu unter jeweils konkreten Bedingungen zu ihrer angemessenen Reflexionsform finden. Ihr eignet daher unweigerlich eine *historische Dimension*: „Indem die Kirche in sich das Zeitliche und das Ewige, das Menschliche und das Göttliche, das Sichtbare und das Unsichtbare vereinigt, ist sie durch dieses Zeitliche, Menschliche, Sichtbare in die Geschichte eingeschlossen. Sie teilt das historische Schick-

1 Rawls, John: Über Sünde, Glaube und Religion. Hrsg. von Thomas Nagel. Berlin 2010, 247.

2 Vgl. Chenu, Marie-Dominique: Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Fribourg 1991, 83.

3 Aleksij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Privetstvie učastnikam toržestvennogo akta po slučaju desjatiletja žurnala „Cerkov' i vremja“* / Приветствие участникам торжественного акта по случаю десятилетия журнала „Церков и время“ (Grussworte an die Teilnehmer des Festaktes zum 10-jährigen Bestehen der Zeitschrift CV). In: CV Nr. 4 (16) 2001, 8.

sal der Welt, ist aber gleichzeitig der Sauerteig, der die menschliche Familie geistlich zu erneuern und umzuwandeln berufen ist.“⁴ In dieser Äusserung des Patriarchen Kirill ist indirekt etwas Wesentliches in Bezug auf die kirchliche soziale Konzeption ausgesagt: Die Soziallehre der Kirche ist keine allgemeine Theorie, die mechanisch auf eine Einzelsituation angewendet werden könnte. Vielmehr wird hier theologisch überlegt, wie das Geheimnis der Kirche und das in ihr bezeugte neue Leben unter ganz bestimmten sozialen, politischen und kulturellen Umständen zum Ausdruck kommen, wie die in diesem Geheimnis geglaubte Verheissung, nämlich die Lebensgestalt des Reiches Gottes, *schon jetzt* konkret werden kann. Zugleich ist in der sozialen Konzeption der Kirche die Frage aufgeworfen, nach welcher Massgabe die Welt in ihrer Freiheit ihre echte Weltlichkeit und wahre Geschöpflichkeit freisetzen kann bzw. inwiefern sie eine bloss scheinbare Freiheit verteidigt und dabei in einen Entfremdungsprozess eintritt.

Um die kirchliche Soziallehre der Russischen Orthodoxen Kirche gerade auch unter ihren historischen Voraussetzungen besser kennen zu lernen, möchte ich im Folgenden in allgemeiner Weise in die Gestalt der Zeitschrift *Cerkov' i vremja* einführen. Dabei gehe ich nicht nur auf das Journal selber ein, sondern auch auf seine Herausgeberschaft, das *kirchliche Aussenamt*, sowie die biographischen Hintergründe zweier seiner langjährigen federführenden Mitarbeiter, des heutigen Patriarchen Kirill von Moskau und des derzeitigen Leiters des *Aussenamtes*, des Metropoliten Hilarion. Diese Ausführungen unterstreichen zusätzlich, wie sehr das, was in dieser Arbeit als *soziapolitische Beiträge* untersucht werden soll, eingewoben ist in eine historische Wechselwirkung, mitbedingt ist durch je persönliche Herkunft, persönliche Erfahrung und persönliche Glaubenspraxis. Allein, die Tatsache ihrer historischen Vermittlung schmälert weder die Gültigkeit theologischer Aussagen noch die Weite der kirchlichen Wirklichkeit als sakramentale Realisierung einer universalen Verheissung. Im Gegenteil, bei aller *auch* in Betracht zu ziehenden Begrenztheit und Unzulänglichkeit des Vermittelnden zeigt sich abermals deutlich: Was den Christen verkündigt und was in ihrem Bekenntnis grundgelegt ist, überformt die Weltlichkeit der Welt nicht, sondern bezieht sie in ihrer eigenen Dynamik mit ein. Die Sozialgestalt der Kirche, deren Wesen in der sozialen Konzeption reflektiert wird, gewinnt erst im persönlichen Zeugnis Echtheit und Konkretheit. Eben: *Es gibt ein richtiges Leben im falschen*. Das Bewusstsein für die geschichtliche, institutionelle und persönliche Bedingtheit hilft, besser nachzuvollziehen, weshalb es angemessen ist, die in dieser Arbeit zu untersuchenden Stellungnahmen als *offiziell* bzw. *repräsentativ* zu bezeichnen: Sie sind es deshalb, weil sich in ihnen die Sozialgestalt der Kirche selber widerspiegelt. Die folgenden Darlegungen bestätigen eine Einsicht des Dominikanerpaters und Kenners der katholischen Soziallehre Marie-Dominique Chenu (1895-1990): „Die Tatsache, dass der Glaube unter dem Druck geschichtlicher Veränderung (und das heisst auch bisweilen mit den sehr unvermittelten Ge-

4 Kirill, Erzbischof von Smolensk und Kaliningrad, zitiert nach: Kostjuk, Konstantin: *Tri portreta. Social'no-etičeskie vozzrenija v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi konca XX veka*/Три портрета. Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века (Drei Porträts. Sozialethische Ansichten in der Russischen Orthodoxen Kirche am Ende des 20. Jh.). In: Kontinent Nr. 113 (2002), 252-286, hier: 271.

fahren mangelnden Verständnisses) gedacht werden muss, verleiht dem christlichen Denken eine hohe praktische Verantwortung und eine unerhörte Fruchtbarkeit. Die Theologie entsteht aus jenem Licht, das von den sich heute begebenden ‚Heilsereignissen‘ her in unseren Verstand fällt.“⁵

3.2 Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen

Mit der Zeitschrift *Cerkov' i vremja* verbindet sich unmittelbar die „Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen“ (*Otdel Vnešnich Cerkovnych Svjazej*) des Moskauer Patriarchats, in deren Verantwortung die Zeitschrift herausgegeben wird.⁶ Gemäss eigenen Angaben ist die 1946 als synodale Einrichtung der Russischen Orthodoxen Kirche gegründete Behörde für folgende Bereiche zuständig: „Die Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche pflegt den Kontakt zu den Orthodoxen Ortskirchen [*Pomestnye Pravoslavnye Cerkvi*], zu nichtorthodoxen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, zu nichtchristlichen religiösen Gemeinschaften, zu parlamentarischen sowie gesellschaftlichen Organisationen im Ausland, zu zwischenstaatlichen Einrichtungen, zu religiösen und gesellschaftlichen internationalen Organisationen.“⁷ Der in der offiziellen Bezeichnung des *kirchlichen Aussenamts* verwendete Begriff „äussere Angelegenheit“ darf nicht nur soziologisch verstanden werden, wie der verstorbene Moskauer Patriarch Alexij II. aus Anlass seines 60-jährigen Bestehens herausstreicht: „Der Austausch der Kirche mit der sie umgebenden Welt ist ein besonderer, aber nicht abgesonderter Teil der orthodoxen Mission. Dieser Dienst bedeutet nicht immer die direkte Verkündigung des Wortes Gottes. Dennoch hilft er Millionen von Menschen die Schönheit, die Kraft und die Weisheit der Orthodoxie zu verstehen.“⁸ Die gesellschaftliche Tätigkeit der Kirche, überhaupt ihr ganzes Handeln in der Welt, gründet im Geheimnis der Kirche selber und trägt daher eine ekklesiale Gestalt. Die täglich anfallenden Aufgaben des *kirchlichen Aussenamtes* sind mehr als bloss administrative Akte; sie ergeben sich aus der Sendung der Kirche, wie Patriarch Kirill als dessen vormaliger Leiter darlegt: „Pourtant, nous ne sommes pas missionnaires. Au sens propre du terme. Nous sommes les précurseurs des missionnaires. Nous rencontrons face à face la société et l'État et essayons, par des efforts communs, de créer les conditions nécessaires au développement des relations de l'Église avec la société et l'État et, par conséquent, de préparer le terrain pour la prédication de l'Évangile.“⁹

5 Chenu, Soziallehre im Wandel 81.

6 Seit seiner Gründung 1946 bis ins Jahr 2000 hiess das *kirchliche Aussenamt* offiziell: *otdel vnešnich cerkovnych snošenii*, ab 2000 *otdel vnešnich cerkovnych svjazej*. Die Abkürzung blieb stets OVCS.

7 www.mospat.ru/ru/departments/today/ (17.5.2011).

8 Aleksij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Slovo na toržestvennom akte*/Слово на торжественном акте (Ansprache auf dem Festakt zum 60-Jahr-Jubiläum des OVCS. In: CV Nr. 3 (36) 2006, 5-9, hier: 6.

9 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: Le dialogue de l'église avec le monde est un dialogue du coeur. In: Ders.: *L'évangile et la liberté*. Paris 2006, 149-156, hier: 151.

Nachdem das sowjetische Regime während des Zweiten Weltkriegs seine Religionspolitik den Erfordernissen der Zeit angepasst und die physische Verfolgung der Christen eingestellt hatte, stand die Russische Orthodoxe Kirche vor der Aufgabe, auch ihrerseits ihre Beziehung zum Staat auf eine neue Grundlage zu stellen. Deshalb wurde am 4. April 1946 unter dem damaligen Patriarchen Aleksij I. das *kirchliche Aussenamt* gegründet und Nikolaj (Jaruševič), Metropolit von Kruticy, zum ersten Vorsitzenden ernannt. Die Sorge um die Aussenbeziehungen der Kirche geht allerdings bereits auf ein vorrevolutionäres Bedürfnis der Kirche zurück, vor allem im Zusammenhang mit dem neu aufkommenden Streben nach der Einheit aller Christen. So rief das Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche von 1917/18 eine synodale Institution ins Leben, die „Abteilung für die Vereinigung der Kirchen“ (*otdel po soedineniju cerkvej*), die mit Niederlassungen im In- und Ausland in besonderer Weise das ökumenische Gespräch fördern sollte. Die Realisierung der Konzilsbeschlüsse konnte jedoch aufgrund der Wirren von Revolution, Bürgerkrieg und der sich anschliessenden Verfolgungswelle nicht in Angriff genommen werden.¹⁰ Dennoch kann diese Institution als eine Vorgängereinrichtung des heutigen *kirchlichen Aussenamtes* gelten. Der Empfang mehrerer hochgestellter Hierarchen durch Stalin und die unmittelbar danach möglich gewordene Wahl Metropolit Sergejs (Stragorodskij) zum Patriarchen von Moskau im September 1943 „bestimmten den Status der Kirche im Staat, konsolidierten ihren Organismus, legten die Grundlage zur Normalisierung ihres Lebens, den Bereich ihrer Aussentätigkeit eingeschlossen.“¹¹ Freilich war die Arbeit des *kirchlichen Aussenamtes* in den ersten Jahren nach wie vor durch die Auswirkungen der Verfolgungszeit bestimmt, der nicht nur Bischöfe, Priester und Laien in grossem Ausmass zum Opfer gefallen sind, sondern auch Infrastruktur, Kirchen, Klöster und Bildungseinrichtungen. Insofern wurde das nun etwas entspanntere Verhältnis zum Staat genutzt, um die Grundlagen des kirchlichen Lebens in der UdSSR wieder langsam aufzubauen. Aus pragmatischen, machtpolitischen Gründen zeigte sich auch das Regime interessiert daran, Einfluss auf die internationale Öffentlichkeit zu gewinnen. Über die nun geschaffene kirchliche Behörde schienen sich dazu günstige Gelegenheiten zu bieten. Die Kontakte zu internationalen gesellschaftlichen und kirchlichen Organisation lockerten die strenge Isolation der Kirche. Mehr als zwei Jahrzehnte leitete Metropolit Nikolaj das *Aussenamt* in einer Zeit, in der zwar blutige Übergriffe auf Gläubige nicht mehr zur Tagesordnung gehörten, die Kirche aber den-

10 Ein kleiner geschichtlicher Abriss findet sich etwa in: Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *K 55-letiju Otdela vnešnich cerkovnyh svjazej Moskovskogo Patriarchata*/К 55-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (Zum 55-Jahr-Jubiläum der Abteilung für kirchliche Aussenangelegenheiten des Moskauer Patriarchats). In: CV Nr. 3 (16) 2001, 7-69. Dieser Beitrag stellt eine gute Dokumentation zu Geschichte, Aufgabe und Organisation des *kirchlichen Aussenamtes* dar. An dieser Stelle verweise ich auch auf den kurz vor Abgabe dieser Arbeit anlässlich des 65-jährigen Bestehens des *kirchlichen Aussenamtes* erschienenen Dokumentationsband. Dieser enthält Beiträge verschiedener Autoren, darunter auch der noch lebenden, ehemaligen Vorsteher der Synodalabteilung. Hilarion, Metropolit von Volokolamsk (Hrsg.): *Na službe Cerkvi. K 65-letiju. Otdela vnešnich cerkovnyh svjazej Moskovskogo Patriarchata*/На службе Церкви. К 65-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (Im Dienst der Kirche. Zum 65-jährigen Bestehen der Abteilung für kirchliche Aussenbeziehungen des Moskauer Patriarchats). Moskau 2011.

11 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *K 55-letiju* 13.

noch keineswegs frei von Überwachung und staatlicher Repression war. Nachfolger Nikolajs wurde der spätere Metropolit von Leningrad und Ladoga, Nikodim (Rotov) (1929-1978). 1972 übernahm der nachmalige Metropolit von Kruticy und Kolomensk, Juvenalij (Pojarkov), die Amtsgeschäfte. Ihm folgte 1981 Filaret (Vachromeev), Metropolit von Minsk und Sluzk, dem es zufiel, das Aussenamt während der Perestrojka-Politik Gorbačevs zu leiten. 1989 bis 2009 dauerte die ereignis- und arbeitsreiche Ägide des Metropoliten Kirill von Smolensk und Kaliningrad, der nach dem Tod von Patriarch Alexij II. (2008) zum neuen Patriarchen von Moskau gewählt wurde. An seine Stelle trat schliesslich der heutige Metropolit Hilarion von Volokolamsk.

Gerade die Jahre der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umwälzungen nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Russland und Osteuropa stellten die Kirche vor gewaltige Probleme, mit welchen auch das *kirchliche Aussenamt* konfrontiert war. „In der Gesellschaft ging ein Prozess der Hinwendung zur Kirche vor sich, in der Hoffnung auf ihre Hilfe, das moralische Fundament eines sich erneuernden Lebens zu stärken, das nationale, geistliche, kulturelle und historische Selbstbewusstsein der Menschen zu bewahren und zu entwickeln, das Leben der Völker zu verbessern und fruchtbringend zu entfalten.“¹² Diesen Bedürfnissen kam die Russische Orthodoxe Kirche auf ihrer Jubiläumssynode im Jahr 2000 entgegen, als sie die bereits erwähnten *Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche* als kirchliches Basisdokument approbierte. Die Vorbereitung dieses Dokuments oblag dem *kirchlichen Aussenamt*, dessen damaliger Vorsteher, Metropolit Kirill, auch die entsprechende Arbeitskommission leitete. Das *kirchliche Aussenamt* wurde später vom Heiligen Synod auch mit der Ausarbeitung der Erklärung *Über die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Rechte des Menschen* betraut. Die je aktuellen Umstände der Zeit erfordern eine gewissenhafte Auseinandersetzung mit den vielfältigen gesellschaftlichen Phänomenen und Prozessen. Eine Einrichtung wie das *kirchliche Aussenamt* ist auch heute, gerade unter den Bedingungen von Religionsfreiheit und weltanschaulichem Pluralismus, gefordert, in all seinen Beziehungen, in seiner administrativen Tätigkeit das russische orthodoxe kirchliche Leben auf der ganzen Welt nach Kräften zu unterstützen. Die Tätigkeit des *kirchlichen Aussenamtes* ist vor allem ein Dienst am Dialog und an der gegenseitigen Verständigung. Es ist daher wesentlich mehr als eine kirchliche Verwaltungseinrichtung. Der verstorbene Patriarch Alexij II. bringt dies gut auf den Punkt: „In der Gesellschaft ist der Zusammenstoss von Interessen und Meinungen unvermeidbar. Aber selbst schwierige, zuweilen gar konfliktreiche Situationen können zum Wohl der Verkündigung des Evangeliums dienen ... In Konflikten und im Streit gilt es nicht nur, unseren Glauben zu verteidigen, sondern auch den Versöhnungsdienst zu verwirklichen. Genau dies tun die Mitarbeiter des Aussenamtes in vielen heiklen Situationen.“¹³

Kurz nach seiner Wahl nahm der neue Patriarch Kirill im März 2009 Änderungen im Organigramm des *kirchlichen Aussenamtes* vor, gliederte einige Bereiche aus und machte sie

12 Ebd. 18.

13 Aleksij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', *Slovo na toržestvennom akte* 8.

zu eigenen *Synodalen Einrichtungen*: Ausländische Klöster, Pfarreien und Vertretungen der Russischen Orthodoxen Kirche unterstehen nun im Unterschied zu früher direkt dem Patriarchen. Neu ins Leben gerufen wurde die Abteilung für Beziehungen der Kirche mit der Gesellschaft (*Sinodal'nyi otdel po vzaimodestviju Cerkvi i obščestva*) unter dem Vorsitz von Protoierej Vsevolod Čaplin sowie die Synodale Abteilung für Information (*Sinodal'nyi informacionyj otdel*). Erstere Abteilung ist nun zuständig für Kontakte des Patriarchats zu Behörden, Parteien, Berufsvereinigungen und anderen gesellschaftlichen Organisationen, zweite für den gesamten Bereich kirchlicher Massenmedien. Weiter wurde innerhalb des *kirchlichen Aussenamtes* ein neues Sekretariat geschaffen, das die Einrichtungen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland koordiniert. Gegenwärtig erfüllt das *kirchliche Aussenamt* seine Aufgaben hauptsächlich in vier Bereichen: *Erstens*. Das *Sekretariat für innerorthodoxe Beziehungen* setzt sich für die kirchliche Einheit und das gemeinsame Zeugnis der verschiedenen orthodoxen Ortskirchen vor der Weltöffentlichkeit ein. *Zweitens*. Das durch Patriarch Kirill neu errichtete Sekretariat für ausländische Angelegenheiten (*Sekretariat po delam dal'nego zarubež'ja*) unterhält ein Beziehungsnetz mit internationalen Institutionen, NGO's, Behörden ausländischer Staaten, interreligiösen Organisationen und Einrichtungen. Auch kümmert es sich um die Zusammenarbeit mit russischen orthodoxen Vereinigungen in der Diaspora. *Drittens*. Vom Sekretariat für interkonfessionelle Beziehungen (Ökumene) werden Kontakte zur ganzen christlichen Welt unterhalten, zu ökumenischen Organisationen wie dem *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK) und der *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) sowie zu einzelnen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, wobei hier besonders der Dialog mit den altorientalischen Kirchen und der röm.-kath. Kirche hervorzuheben ist. *Viertens*. Der Kommunikationsdienst sorgt für die Verbindung zu den weltlichen Informationsträgern und den Medien. Weiters begleitet die Einrichtung Veröffentlichungen über die Russische Orthodoxe Kirche und betreibt den Internetauftritt des Moskauer Patriarchats (www.patriarchia.ru). In den Strukturen des *kirchlichen Aussenamtes* ist auch die Redaktion von *Cerkov' i vremja* zu finden.

3.3 „Dring ein in die Umstände deiner Zeit“ – Das Journal „Cerkov' i vremja“

Zum 10-jährigen Bestehen der Zeitschrift *Cerkov' i vremja* schrieb der damalige Chefredakteur, Metropolit Kirill: „Im fernen Jahr 1991, als es die Sowjetunion noch gab, kam die Idee auf, ein Journal herauszugeben, welches als Bindeglied den kirchlich-gesellschaftlichen Beziehungen dienen und kirchlich-gesellschaftliche Zusammenhänge reflektieren sollte. Das Journal wurde 1991 registriert. Uns erschien unter den damaligen Verhältnissen, welche sich deutlich von jenen der Vorkriegssituation unterschieden, ein allgemeines, kirchliches publizistisches Organ als notwendig. Darin sollten nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten auf ehrliche, faire Weise Fragen behandelt werden, die das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft und zum Staat betreffen.“¹⁴ CV wurde 1991 – die

¹⁴ Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Vystuplenie na toržestvennom akte, posvjaščennom desjatiletiju žurnala „Cerkov' i vremja“*/Выступление на торжественном акте, посвященном

UdSSR sollte noch bis Ende Jahr weiter bestehen – von einem visionären Mitarbeiter des *kirchlichen Aussenamts*, Evgenij Alekseevič Karmanov (1927-1998), ins Leben gerufen. Karmanov verfolgte in einer Zeit grosser politischer und gesellschaftlicher Aufbrüche die Absicht, ein Forum zu schaffen, das gesellschaftspolitische und theologische Themen in einen Bezug setzen sollte. Er bewies dadurch von Anfang an ein gutes Gespür für die neu eingetretene Situation, in der sich seine Kirche befand: Diese sah sich mit einer Vielzahl das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben der Menschen betreffender Fragen konfrontiert. Nicht nur Gläubige stellten solche Fragen, auch Nichtreligiöse, der Staat, andere religiöse Gemeinschaften, gesellschaftliche Einrichtungen. Karmanov war sich über die Notwendigkeit im Klaren, die durch 70 Jahre staatlich betriebener atheistischer Propaganda entstandene Kluft zwischen religiösem Denken einerseits und politischem Alltag andererseits so schnell wie möglich zu überwinden und die Kirche zurück in die Öffentlichkeit zu führen.

Dieses Ziel sollte nicht durch aggressive Missionstätigkeit erreicht werden, sondern auf dem Weg des Dialogs und des Studiums. Karmanov war es in seiner Verantwortung als Christ und Bürger ein persönliches Anliegen, dazu einen echten Beitrag zu leisten. CV sollte jedoch nicht allein der Klärung einer nach aussen zu vertretenden kirchlichen Haltung dienen. Die Kirche war auch herausgefordert, Ordnung in die Meinungsvielfalt zu bringen, die in vielen Bereichen in ihrem Inneren herrschte. Die unterschiedlichsten Einzelpersonen und Gruppen erhoben nämlich für sich den Anspruch, den „richtigen Weg“ entdeckt zu haben, auf dem die Kirche in die Zukunft schreiten müsse. Viele versuchten, die Kirche für ihre mitunter fragwürdigen partikularen Zwecke einzuspannen. Für diesen Zustand macht Patriarch Kirill in seinem ersten Vorwort als Chefredakteur den Umstand verantwortlich, dass „sich viele Menschen der Kirche angeschlossen haben, die sich noch gestern mit Komsomol und Propagandaaarbeit beschäftigt haben und abseits der Kirche standen.“¹⁵ In dieser Bewährungsprobe für die kirchliche Einheit spielte gerade die Zeitschrift CV eine nicht unbedeutende Rolle: „Wir sahen den Mangel in diesem Bereich unseres kirchlichen Lebens und verstanden, dass ohne normale ... intelligente Diskussion der Probleme kein wirklicher Fortschritt stattfinden könne ... Wir waren der Meinung, dass CV mehr und mehr zu einem gefragten Journal würde, weil es einen Raum bietet für eine respektvolle, gelassene und wohlwollende gesamtkirchliche Diskussion. Wenn sie sich aufmerksam mit dem Journal auseinandersetzen, so werden sie dort das Fehlen von Artikeln bemerken, in denen radikale theologische oder kirchlich-gesellschaftliche Ansichten vertreten werden.“¹⁶ Die Initianten von CV versuchten mit viel Enthusiasmus, aber mit

десятилетию журнала „Церковь и время“ (Vortrag auf dem Festakt anlässlich des 10-jährigen Bestehens von *Cerkov' i vremja*). In: CV Nr. 4 (17) 2001, 10-16, hier: 10. An anderer Stelle: „Das Journal war dazu bestimmt, ein Bindeglied zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der säkularen Welt zu sein, was zwei Richtungen der Beschäftigung nahegelegt hat – eine wissenschaftlich-theologische und eine kirchlich-publizistische.“ Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Ot glavnogo redaktora/Ot главного редактора* (Vom Chefredakteur). In: CV Nr. 1 (4) 1998, 6-7, hier: 6.

15 Ders., *Vystuplenie na toržestvennom akte* 14.

16 Ebd. 15. Als sichtbaren Ausdruck dafür werte ich den Umstand, dass gerade in den ersten drei Nummern einige ältere Texte erschienen sind, die in besonderem Masse das Thema kirchlicher Einheit und christli-

bescheidenen Mitteln, diese Diskussion zu unterstützen und den bis heute nicht abgeschlossenen Prozess der Positionierung der Russischen Orthodoxen Kirche innerhalb der russischen Öffentlichkeit, der christlichen *Oikoumene*, Europas und schliesslich auch der globalisierten Welt kritisch zu begleiten.

Bei Patriarch Kirill lesen wir: „Wenn die Kirche schweigt und sich ihrer Aussenwelt gegenüber abschottet, leistet dies allerlei falschen Gerüchten und absurden Mutmassungen Vorschub. In einer solchen Situation beginnen die Lügenpropheten verschiedener Herkunft, Abenteurer, die einst aktive Parteigänger der Atheisten waren und jetzt überraschend ihre Fahnen der Politik mit denjenigen des Gebets vertauscht haben und ihre alten Losungen in eine kirchliche Sprache verpacken, im Namen der Kirche aufzutreten ... Das Leben der Kirche aber ist untrennbar verbunden mit ihrer Theologie, deshalb ist es besonders wichtig, diesen lebendigen und ungeschwächten Zusammenhang zu unterstreichen.“¹⁷ Die Absicht, diesen *lebendigen Zusammenhang* zur Geltung zu bringen, bekundet die Zeitschrift durch ihren, einem Brief des heiligen Ignatius von Antiochien (2. Jh.) an Bischof Polykarp von Smyrna entnommenen, programmatischen Wahlspruch: *Vnikaj v obstojatel'stva vremeni. Ožidaj Togo, Kto vyše vremeni*. (Dring ein in die Umstände deiner Zeit. Warte auf Den, Der grösser ist als die Zeit.)¹⁸ CV drückt so einen wesentlichen Aspekt der kirchlichen Sendung aus: Die Kirche soll in der Welt gegenwärtig sein. Sie soll sich mit den jeweiligen Lebensumständen der Menschen auseinandersetzen. Sie soll sich mit der Welt solidarisch zeigen und zum Dienst an ihr werden. Diese Hinwendung zur Welt wird unterstützt durch das starke russische Verb *vnikat'* – eindringen. Aber die Kirche hat in der Welt keine bleibende Heimat und geht in ihr nicht auf, nach dem Wort des Hebräerbriefs: „Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige.“ (Hebr 13,14) Patriarch Kirill fasst diesen Zusammenhang so in Worte: „In der Kirche geschieht eine Aktualisierung der ewigen Wirklichkeit in zeitlichen Kategorien: sie darf sich nicht auf die Vergangenheit ausrichten, sondern muss sich hineinbegeben in die Umstände

cher Demut zum Inhalt haben. Der russische Religionsphilosoph Nikolaj Berdjaev ist zwar 1948 verstorben. Doch richten sich seine mahnenden, selbstkritischen Worte genauso an die Christen von 1991 wie an jene von 2011: „Die Mängel des Christentums in der Welt waren immer die Mängel der Christen, der Menschen und nicht jene Gottes; das Unglück des Christentums war das Unglück der Menschen und nicht jenes Gottes. Wenn ihr die Wahrheit nicht verwirklicht, sondern entstellt, dann seid ihr Schuld und nicht die Wahrheit.“ Berdjaev, Nikolaj: *O dostoinstve christianstva i nedostoinstve christian*/О достоинстве христианства и недостоинстве христиан (Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen). In: CV Nr. 3 (1992), 26-42, hier: 35.

17 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Ot glavnogo redaktora* 6f.

18 Der Wahlspruch von CV stammt aus dem dritten Kapitel des Briefes, das ich hier der Vollständigkeit halber wiedergebe: „Die vertrauenswürdig erscheinen, aber doch anderes lehren, sollen dich nicht erschüttern. Steh fest wie ein Amboss unter den Schlägen. Ein grosser Ringkämpfer erträgt alle Schläge und siegt. Gerade um Gottes willen müssen wir alles ertragen, damit auch er uns erträgt. Werde noch eifriger, als du es schon bist. Beobachte die Zeiten genau. Warte auf den Herrn der Zeiten, der selbst zeitlos ist und unsichtbar, der aber sichtbar wurde um unseretwillen, den man nicht berühren kann und der ohne Leiden ist, der aber gelitten hat um unseretwillen, der alles Erdenkliche um unseretwillen ertragen hat.“ Brief des Ignatius an Polykarp. In: Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord. Frankfurt/M. 1999, 812.

der jetzigen Epoche, in alle schwierigen Bruchstellen der heutigen Situation, in der sich die Welt, das Land, die Gesellschaft, das Volk befinden“¹⁹ Ihre Sendung nimmt die Kirche pilgernd wahr. Sie lebt nicht aus der Welt, sondern aus der Kraft dessen, der die Welt überwunden hat (vgl. Joh 16,33). Sie ist nicht selber das Heil, sondern verweist auf das Heil. Im Ignatius-Wort artikuliert sich eine doppelte Bewegung: hinein in die Welt (*vnikaj*) und über die Welt hinaus (*oždaj...vyše*). Das ist die Dynamik des Heilereignisses selber: *Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht werde.* (Athanasius) Aus dem gläubigen Wissen um diese Heilsbewegung wendet sich die Theologie der Welt mit ihren Problemen zu und reflektiert sie im Licht der Offenbarung und der dogmatischen Überlieferung. Auf diese Herausforderung deutet der Untertitel der Zeitschrift hin: wissenschaftlich-theologisch und kirchlich-gesellschaftlich. Damit ist unausgesprochen gesagt: Die Welt mit ihren politischen und sozialen Formen ist aus heilsökonomischer Perspektive nicht obsolet; *Heilsgeschichte* und *Weltgeschichte* laufen weder parallel, noch sind sie identisch. Die Welt ist aufgrund ihrer Geschöpflichkeit fähig, das Heil aufzunehmen und ihm Gestalt zu verleihen. Das Menschwerdungsgeheimnis ist für die Christen dafür der unüberbietbare Beleg. Der Ort, an dem *die Kirche* sozialetische und gesellschaftspolitische Fragen betrachtet und bewertet, ist die Theologie selber. Damit tritt CV der Entfremdung von Dogma und Ethik entgegen. Das Journal versucht, durch fundierte wissenschaftlich-redaktionelle Arbeit einen Beitrag zu leisten, den angeblichen Gegensatz zwischen dogmatischem Denken und liturgisch-asketischer kirchlicher Praxis und jenen Fragen, wie sie sich im Zusammenhang mit der politisch-sozialen Lebenswelt der Menschen ergeben, als nicht berechtigt herauszustellen. In diesem Zusammenhang sagt etwa Patriarch Kirill in einem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel *Den Graben zwischen Theologie und Leben überwinden*: „Einer der Gründe für die historische Tragödie unserer Kirche und Gesellschaft ... liegt in der Diskrepanz von Denken und Realität, Theorie und Praxis, und angewendet auf die Kirche, von Theologie und Leben.“²⁰ Ein Mitarbeiter der Zeitschrift konstatiert, „dass das Journal CV durchaus kein Sammelband trockener theologischer Artikel ist, im Gegenteil, auf seinen Seiten wird die künstliche Trennung zwischen Theologie und Leben überwunden, werden Antworten gegeben auf Fragen, die das zeitgenössische kirchliche und gesellschaftliche Leben aufwirft.“²¹

Indem sie *wissenschaftlich-theologische* mit *kirchlich-gesellschaftlichen* Themen in Verbindung bringt, setzt die Publikation ein Zeichen gegen das Missverständnis, die Allgemeingültigkeit sozialetischer Aussagen sei durch das christliche Dogma in Frage gestellt. *Cerkov' i vremja* als theologisch-publizistisches Projekt setzt sich über das der Theologie latent auferlegte „Verbot“ hinweg, in theologischen Interpretationskategorien über die Gestalten der säkularen Welt zu sprechen. Dabei wird nicht behauptet, die dogmatisch-

19 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *K 55-letiju* 9.

20 Ders.: *Preodolet' razryv meždu bogoslovijem i žiznju*/Преодолеть разрыв между богословием и жизнью (Den Graben zwischen Theologie und Leben überwinden). In: CV Nr. 2 (9) 1999, 139-148, hier: 141.

21 Solov'ev, Il'ja: *Desjatiletie žurnala „Cerkov' i vremja“*/Десятилетие журнала „Церковь и время“ (10-jähriges Jubiläum des Journals *Cerkov' i vremja*). In: CV Nr. 3 (16) 2001, 301-304, hier: 301.

sittliche Tradition der Kirche sei die einzige gesellschaftliche Sinnressource. Vielmehr hilft CV auf scheinbar paradoxe Weise mit, die ursprünglich im christlichen Dogma enthaltene universale Verheissung des erlösten Menschen und des erlösten Kosmos freizulegen und einem vernünftigen Diskurs zuzuführen. In diesem Zusammenhang schreibt Barbara Hallensleben: „Die Dogmatik scheint dieses Gebot der Universalität zu verletzen, ja verletzen zu müssen, weil sie auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist Bezug nimmt. Doch was ist vernünftiger und universaler als das Handeln dessen, der Alpha und Omega der gesamten Schöpfung ist?“²² Umgekehrt müssten sich jene, so Hallensleben, die auf die Frage nach Herkunft und Vollendung verzichten, insofern kritisieren lassen, als sie mit eben diesem Verzicht die Möglichkeit einer universalen Rede über den Menschen gerade einschränken.

Seit 1991 sind über 50 Nummern von CV in einer Auflage von jeweils ca. 1000 Stück erschienen; im Jahr 2010 konnte die 50. Ausgabe, ein Jahr später das 20-jährige Bestehen gefeiert werden. Bisher wurden auf weit über 10'000 Seiten von etwa 300 verschiedenen Autoren an die 1000 Einzelartikel zu den unterschiedlichsten Themenfeldern publiziert. Bei CV sind Rubriken vertreten wie: Theologie, Biblistik, Christentum und Islam, Erbe der Kirchenväter, Geschichte der Russischen Kirche, Kanonisches Recht, Kirche und Gesellschaft, Liturgisches und kirchliches Leben, Orthodoxes Zeugnis, Archiv und viele weitere. Auch das Genre der Texte ist vielgestaltig: Philosophische Essays, theologische Traktate, Predigten, Reden, Porträts, Erinnerungen, Berichte, Übersetzungen, Konferenzdokumentationen, Archivmaterial, Briefe, amtliche Veröffentlichungen. Themen aus der Kunstgeschichte tauchen genauso auf wie bioethische Überlegungen oder Gedanken in ökumenischem Horizont. Historische Gestalten aus dem Leben der Russischen Orthodoxen Kirche werden genauso gewürdigt, wie eine Vertiefung einzelner kirchengeschichtlicher Epochen stattfindet. Fragen der religiösen Bildung finden ebenso Eingang ins Inhaltsverzeichnis wie staatspolitische Erörterungen. CV darf deshalb zu Recht als Querschnitt bzw. Abbild der gesamten Theologie betrachtet werden. Mit dem Einbezug des sozialpolitischen Aspekts sowie der Dokumentation offizieller Publikationen des Moskauer Patriarchats vermittelt sie nach innen wie nach aussen einen Eindruck vom aktuellen theologischen Denken in der Russischen Orthodoxen Kirche. Die Tatsache, dass CV nach nur drei Nummern 1992 eingestellt werden musste und erst ab 1998 wieder – nach wie vor in der Trägerschaft des *kirchlichen Aussenamts* – regelmässig (vierteljährlich) gedruckt werden konnte, ist unter anderem finanziellen und strukturellen Gründen geschuldet.²³ Dies spricht nicht gegen die Ernsthaftigkeit des Journals, sondern bestätigt dessen Realismus: CV, das sich zur Aufgabe gemacht hat, die je aktuelle Wirklichkeit der Gesellschaft aufzugreifen und nach theologi-

22 Hallensleben, Barbara: Die Sozialkonzeption der Kirche. In: Altermatt, U./Delgado, M./Vergauwen, G. (Hrsg.): Europa: Ein christliches Projekt? Stuttgart, 2008, 119-134, hier: 124.

23 Seit der damalige Mönchspriester Hilarion 1998 die Initiative zur Wiederbelebung des Journals ergriffen hat, erscheint dies bis heute regelmässig vier Mal im Jahr. Die jetzigen Ausgaben unterscheiden sich in ihrem Erscheinungsbild von ihrem Prototyp: Während die ersten Hefte noch in einem recht bescheidenen Einband aus hellbraunem, festem Papier daherkamen, wirken die Exemplare nach 1998 durch ihre farbige Aufmachung ansprechender. Zudem hat sich der durchschnittliche Umfang eines Heftes von ca. 80 auf nun meistens über 300 Seiten fast vervierfacht.

schen Gesichtspunkten zu reflektieren, ist gemeinsam mit der Gesellschaft in den unsicheren postkommunistischen 90er Jahren in die Krise geraten. Durch sein erzwungenes Nichterscheinen dokumentiert es diese Situation. Seit einiger Zeit sind die bislang erschienenen Nummern des Journals auf der Webseite des *kirchlichen Aussenamts* unter einer eigenen Rubrik, im Volltext oder in Auszügen, einsehbar.²⁴ Dieser Umstand und die Begebenheit, dass sowohl der heutige Patriarch Kirill von Moskau als auch der Aussenamtsleiter, Metropolit Hilarion, beide über lange Zeit in die redaktionelle Arbeit von CV eingebunden waren, spricht für den besonderen Stellenwert der Zeitschrift innerhalb des Moskauer Patriarchats. Da bislang zur Zeitschrift keine Forschungsliteratur verfügbar ist, habe ich mich entschlossen, in der Form eines persönlichen Gesprächs mit den beiden verantwortlichen Redakteuren gleichsam eine neue Quelle zu schaffen. Das Interview findet sich im Anhang dieser Arbeit. Es gibt Auskunft zur Entwicklung des Journals, zur redaktionellen Arbeit, zum Inhalt und zur Rezeption. Im Zentrum steht die Bedeutung des Untertitels von CV aus Sicht der Redaktion: *wissenschaftlich-theologisch – kirchlich-gesellschaftlich*.

3.4 Massgebliche Personen

Die in dieser Studie zu untersuchenden sozialpolitischen Beiträge der Russischen Orthodoxen Kirche sind in ihrer historischen Gestalt auch geprägt durch die Lebenserfahrung und das Lebenszeugnis jener, denen sie sich ursächlich verdanken. Ich erachte es daher als sinnvoll, einen Blick auf die Lebenswege zweier Persönlichkeiten zu werfen, die sowohl die Zeitschrift *Cerkov' i vremja*, als auch das sozialpolitische Denken der Russischen Orthodoxen Kirche in den letzten 20 Jahren massgeblich mitbestimmt haben: Der heutige Patriarch Kirill wirkte seit der Reaktivierung der Zeitschrift im Jahre 1998 bis 2009 als letztverantwortlicher Chefredakteur beim Journal. Zudem stammen von ihm zahlreiche sozialpolitische Beiträge, Predigten, Tätigkeitsberichte sowie Texte zu pastoralen Themen auf bisher nahezu 1000 Seiten. Der jetzige Vorsteher des *kirchlichen Aussenamtes*, Metropolit Hilarion, waltete seit 1998 als Stellvertreter Kirills und übernahm nach dessen Wahl zum Patriarchen die Verantwortung über die Zeitschrift. Auch er ist Autor von zahlreichen, insgesamt mehrere hundert Seiten umfassenden Artikeln, die meist patristische Themen oder Fragen der politischen und öffentlichen Ethik behandeln.

3.4.1 Patriarch Kirill von Moskau und der ganzen Rus'

Zahllose Schriften, Artikel, Vorträge und Interviews geben Zeugnis vom kirchlichen Wirken des heutigen Moskauer Patriarchen. Aber nicht nur der grosse Umfang seiner Wortmeldungen zeichnet ihn aus, sondern auch deren theologische Klarheit und argumentative Differenziertheit. Der Priester, Bischof, Theologe und Diplomat hatte bis zu seiner Wahl zum Nachfolger Alexijs II. neben seinem Amt als Hirte der russischen Eparchie von Smolensk und Kaliningrad auch die Leitung des *kirchlichen Aussenamtes* inne, was ihn gleichsam zur rechten Hand des verstorbenen Patriarchen machte. In dieser Funktion bereiste

24 www.mospat.ru (Nr. 51 am 1.6.2011).

Kirill die ganze Welt, vor allem jene Teile, die eine russische orthodoxe Diaspora beherbergen. „Denn – vielfach unbemerkt von der ökumenischen Öffentlichkeit – ist die Russische Kirche gerade in den letzten 15 Jahren durch die Auswanderung zahlreicher Russen eine Weltkirche geworden, die auf allen Kontinenten präsent ist, in Neapel genauso wie in New Delhi, in Kuwait oder in Havanna.“²⁵ Auf seinen Pastoral- und Arbeitsreisen suchte er nicht nur den Kontakt zu orthodoxen Laien, Priestern und Bischöfen, sondern auch zu Persönlichkeiten anderer christlicher Konfessionen, nichtchristlicher Religionen sowie zu Vertretern aus Politik und Gesellschaft. Das Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche im Streben der Christen nach sichtbarer Einheit verbindet sich stark mit dem Namen des aktuellen Patriarchen. Das Ostkirchliche Institut in Regensburg schreibt in diesem Zusammenhang: „Er trägt wesentlich mit an der verantwortungsvollen Aufgabe, die Russische Orthodoxe Kirche mit ihrer Armut infolge der Unterdrückung und Zerstörung durch das Sowjetregime, aber auch mit dem Reichtum ihrer liturgischen, ikonographischen und theologischen Überlieferung sowie der Treue ihrer unzähligen Märtyrer zum Zeugnis unter den neuen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen zu stärken ... Als Herausgeber der Zeitschrift ‚Kirche und Zeit‘ ... bereitete er mit Weitblick und theologischer wie geistlicher Kreativität die wegweisenden Stellungnahmen seiner Kirche vor ... Metropolit Kirill ist ein Mensch der Begegnung, des Dialogs, der Freundschaft. Unermüdlich verkündet er das Wort Gottes und ist ein aufmerksamer und inspirierender Gesprächspartner.“²⁶ Wie ich schon festgehalten habe, wurde dem heutigen Patriarchen im Jahr 2006 die durch das Ostkirchliche Institut in Regensburg zusammen mit dem Institut für Ökumenische Studien in Fribourg gestiftete Auszeichnung „Silberne Rose des heiligen Nikolaus“ für besondere Verdienste um die Einheit der Christen verliehen. So vielfältig sich Patriarch Kirill als Theologe und Kirchenmann in der Öffentlichkeit präsentiert, so vielfältig ist auch sein bisheriger Lebensweg verlaufen. Dazu versuche ich nun einen allgemeinen Zugang zu legen.²⁷

Patriarch Kirill, bürgerlich: Vladimir Michailovič Gundjaev, musste seit seiner Kindheit teilweise auf schmerzhaft Art lernen, sich als Christ in einer nicht-religiösen, gar atheistischen Umgebung zu behaupten. Nach seinem eigenen Zeugnis spielte seine Familie dabei eine grosse Rolle: „La vie de ces personnes – mon père, mon grand-père, ma grand-mère et ma mère ... m’a aidé à comprendre ce qu’est la vocation d’un chrétien, ce que signifie être chrétien aux temps de la persécution et du mépris.“²⁸ Kirill stammt aus einer Leningrader Priesterfamilie, allerdings keiner klassischen. Sein Vater hegte zwar schon früh den

25 Thon, Nikolaj: „AXIOS!“ Metropolit Kirill, neuer Patriarch von Moskau. In: *Orthodoxie aktuell* 3-4/2009, 2-9, hier: 4.

26 www.oki-regensburg.de/kirill06.htm (1. Sept. 2008).

27 Die biographischen Angaben zu Patriarch Kirill sind im Wesentlichen zwei längeren Interviews entnommen: 1) Entretien avec le Métropolite Cyrille. In: Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *L’Évangile et la liberté. Les valeurs de la tradition dans la société laïque*. Paris 2006, 7-70. (Interview geführt durch P. Hyacinthe Destivelle OP und Mönchspriester Alexandre Siniakov.) 2) Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Soprotivljat’sja zlu i utverždat’ dobro*/Спротивляться злу и утверждать добро (Sich dem Bösen widersetzen und das Gute stärken). In: CV Nr.1 (14) 2001, 7-27. (Interview, geführt durch Igumen Hilarion.)

28 Entretien 15.

Wunsch, Priester zu werden, nahm in den 20er Jahren das Studium der Theologie in seiner Heimatstadt auch auf, war dann aber gezwungen, dieses nach der behördlichen Schliessung der dortigen Lehrereinrichtung wieder aufzugeben. Stattdessen trat er in den Armeedienst ein und absolvierte einen Lehrgang in militärischem Ingenieurwesen. 1934 wurde er kurz vor seiner Hochzeit verhaftet. Man beschuldigte ihn der religiösen Agitation und der Vorbereitung eines Attentats auf Stalin, was ihm drei Jahre Internierung in einem Straflager unweit des berühmten Komplexes von Magadan einbrachte.²⁹ Kirills Mutter hielt ihrem Verlobten die Treue und ging mit ihm nach seiner Haftentlassung die zuvor versprochene Ehe ein. Während der auszehrenden Belagerung Leningrads im Zweiten Weltkrieg durch deutsche Truppen war Kirills Vater an Konzeption und Realisierung eines städtischen Abwehrrdispositivs beteiligt. Die erlittenen Strapazen in der umzingelten Stadt kosteten ihn indes beinahe das Leben. Als Kirill 1946 geboren wurde, war sein Vater noch als Ingenieur tätig, liess sich aber ein Jahr später zum Priester weihen und übernahm eine Gemeinde in Leningrad. Kirill weiss über seinen Vater: „Er war ein sehr gutmütiger und umgänglicher Mensch, ein Mann von grosser geistlicher Tiefe, der ein Leben des Gebets führte.“³⁰

Seinen Grossvater ereilte ein noch härteres Schicksal, das auch er freimütig als Bekenner annahm. Er war nicht Konterrevolutionär im strikten Sinn, kämpfte aber dennoch gegen atheistische Ausschreitungen, die erzwungene Schliessung von Klöstern und Kirchen, aber auch gegen die vom Regime bewusst geförderte und manipulierte „Reformbewegung“ (*obnovlenčestvo*) innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche. Seine christliche Gesinnung und sein Engagement für den Glauben brachten ihm insgesamt 30 Jahre Haft ein, die er unter anderem auch in den für ihre besondere Grausamkeit bekannten Strafanstalten auf den Solovki-Inseln im Norden Russlands verbrachte. Nach seiner Haftentlassung empfing auch er – 10 Jahre nach seinem Sohn – die heilige Weihe. Bis ins hohe Alter von 90 Jahren diente er in einer kleinen Pfarrei auf dem Lande, bevor er schliesslich mit 91 Jahren verstarb. Durch den Bekennergeist seiner Familie befördert, reifte auch in Kirill früh der Wunsch, es Vater und Grossvater gleichzutun und Priester zu werden. „Ich erinnere mich an keine Zeit, da ich nicht Priester werden wollte.“³¹ Bereits als Kind verlieh er diesem Wunsch Ausdruck, indem er sich von der Mutter aus alten Stoffen liturgische Gewänder nähen liess und auswendig „zelebrierte“. Auch der junge Kirill schämte sich seines Glaubens nicht, was eine besondere Begebenheit belegt: Auf der Sekundarschule war Kirill das einzige Kind, das nicht Mitglied der Kommunistischen Jugend (Komsomol) und damit äusserlich an der roten Krawatte zu erkennen war. In seiner Umgebung wurde nichts unversucht gelassen, ihn dennoch zu einem Beitritt zu bewegen. Kirill jedoch setzte sich gelassen wie raffiniert zur Wehr: „Je veux bien“, meinte er zu seinen Lehrern, „mais à condi-

29 Patriarch Kirill erzählt: „Er wurde verhaftet. Es wurde eine Hausdurchsuchung durchgeführt. Es wurden theologische Zusammenfassungen gefunden, die er im Studium angefertigt hatte. Dort war das Wort ‚Gott‘ mit einem grossen Buchstaben geschrieben. Dies reichte aus, um ihn zu verhaften.“ Zitiert nach: Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk, *Patriarch Kirill* 23.

30 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Soprotivljat'sja zlu* 9.

31 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Soprotivljat'sja zlu* 11.

tion que vous m'autorisez à aller à l'office en cravate rouge“, was man ihm selbstverständlich nicht zugestand. „Alors, je ne serai pas pionnier“³², zog er sich aus der Affäre.

Kirill kam über die Bibliothek seines Vaters schon früh in Kontakt mit dem russischen religiösen Denken. Bulgakov, Berdiaev, Frank und Trubeckoj halfen ihm, sich intellektuell mit dem Glauben zu beschäftigen. Diese wenigen Angaben zum familiären, religiösen Umfeld zeigen, auch wenn Drangsal und Dramatik der Verfolgungszeit für uns Heutige nur schwer vorstellbar sind, wie sehr sich Kirill schon in jungen Jahren konfrontiert sah mit der christlichen Lebensweise, die immer und überall auf das Zeugnis ausgerichtet ist. Es waren wohl nicht zuletzt auch diese Erfahrungen, die Kirill zu Mönchtum und Priestertum geführt haben. So fasst er jene Zeit der persönlichen Entscheidung, des existentiellen Risikos, aber auch des grossen Vertrauens so zusammen: „Les temps étaient difficiles, mais ... ce puissant de la conscience, de la volonté et des sentiments des croyants ... cette décision exigeait du courage et de la fidélité au seigneur, plus qu'à n'importe quelle autre période de l'histoire de l'Église russe. En ce sens, les conséquences des persécutions étaient positives: elles ont contribué à former une génération entière d'évêques, de prêtres et de laïcs capables d'affronter de telles épreuves.“³³ Selbstredend, dass sich Verfolgung und Zeugnis seiner Grosseltern- und Elterngeneration tief in seine Persönlichkeit einprägen und auf sein ganzes weiteres Leben auswirken sollten. Seine mahnenden Worte an heutige Gesellschaften gewinnen auf diesem Hintergrund besondere Glaubwürdigkeit. Seine Aufforderung, kritisch zu prüfen, was *wirklich* frei macht und was in neue Abhängigkeiten hineinführt, kommt nicht von ungefähr, sondern hat seinen Sitz im Leben in den dramatischen Umständen seiner eigenen Biographie, was er in seiner Plenarrede anlässlich der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Rumänien (2007) verallgemeinert: „Orthodoxe Christen Osteuropas, die eine Lebenserfahrung mit einem totalitären Staat gemacht haben, verspüren heute gefährliche Tendenzen in der Entwicklung der politischen Gewalt.“³⁴

Neben einer Berufung zur priesterlichen Nachfolge Jesu verspürte der junge Kirill auch ein Interesse für Naturwissenschaften, vor allem für Physik und Chemie. Er hätte sich wohl auch an der naturwissenschaftlichen Fakultät eingeschrieben, wenn ihm dies sein Bischof, der bereits erwähnte Metropolit Nikodim (Rotov) (1929-1978) von Leningrad, nicht ausgedrückt hätte: „Physiker gibt es in der Sowjetunion genug, aber Priester tun uns Not.“³⁵ Nikodim drängte Kirill dazu, ins Priesterseminar einzutreten. Dieser Bitte kam Kirill schliess-

32 Entretien 16.

33 Ebd. 21. Patriarch Kirill berichtet von einer grossen Armut, der seine Familie in den 50er und 60er Jahren aufgrund der Schikanen der Behörden ausgesetzt war. Kirills Vater, der bereits Priester war, wurde unterstellt, er hätte durch seine Tätigkeit enorme Gewinne erwirtschaftet, was zu einer enormen Steuerbelastung geführt hat. Natürlich war dies alles reine Willkür, stürzte die Familie aber in grosse materielle Not und schliesslich auch in Schulden. Vgl. Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Soprotivljat'sja zlu* 14.

34 Ders.: *Svet Christov i Cerkov'*/Свет Христов и Церковь (Das Licht Christi und die Kirche). In: CV Nr. 4 (41) 2007, 5-13, hier: 9.

35 Ders., *Soprotivljat'sja zlu* 12.

lich nach, was er bis heute nicht bereut: „Er hatte dreimal Recht.“³⁶ Kurz nach seiner Aufnahme ins Leningrader Seminar berief ihn Metropolit Nikodim zu seinem persönlichen Sekretär. Weil er offensichtlich weitere Pläne mit dem jungen Alumnus hatte, hielt er ihn dazu an, sein Studium schneller als vorgesehen zu beenden. Die Belastung durch den zusätzlichen Sekretariatsdienst hielt ihn oft von einem regelmässigen Besuch der Vorlesungen ab und bescherte ihm spärliche persönliche Freiräume. 1969 empfing Kirill die Mönchs- und Priesterweihe. Ursprünglich war an ein Weiterstudium in Oxford gedacht. Metropolit Nikodim änderte jedoch seine Absichten und schickte Kirill nach Beendigung der Geistlichen Akademie (1970) statt nach England als Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche nach Genf zum Weltkirchenrat. Dies mit den Worten: „Die nächste Generation wird in Oxford studieren, aber deine muss arbeiten.“³⁷

In Patriarch Kirills Augen erscheint Nikodim als Ausnahmetalent ohnegleichen: „De telles personnes ne naissent qu’une fois par siècle ou peut-être même plus rarement.“³⁸ Seine grosse Wertschätzung dem Metropoliten gegenüber erklärt er wie folgt: „La principale particularité du métropolitain Nicodème était la suivante: c’était un théologien et hiérarque de l’Église fidèle à la Tradition. La Tradition ecclésiale était pour lui le fondement de la foi et le critère de la vérité. Il vérifiait tout à la lumière de la Tradition apostolique ... C’est chez Mgr Nicodème que j’ai appris ce qu’est une théologie enracinée dans l’histoire. C’est lui qui m’en donna le goût et m’y a initié.“³⁹ Metropolit Nikodim ist ohne Zweifel *die* prägende Gestalt auf Kirills kirchlichem Weg. Gerade seine unerschütterliche Treue zur kirchlichen Überlieferung und sein erklärter Wille, aus dieser Überlieferung das eigene Leben zu gestalten, ob gelegen oder ungelegen, haben sich tief in Kirills eigenes Denken eingeschrieben. Auch dies findet seinen Widerhall in Sibiu: „Das Wort Gottes, das in der Kirche bewahrt wird, ist die Grundlage der Überlieferung, der wichtigsten Kategorie der orthodoxen Theologie und des orthodoxen Lebens. Die Überlieferung ist ... nicht nur eine Denkweise, sondern auch eine Lebensweise.“⁴⁰

Während seiner Tätigkeit als Repräsentant des Moskauer Patriarchats beim *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK) in Genf (1971-74) sollte durch Metropolit Nikodims Vorbild Patriarch Kirills heutige theologische Haltung weiter vorbereitet werden. Nikodim war von Anfang an überzeugt von der Wichtigkeit der Solidarität unter den Christen aller Konfessionen, erst recht in der Situation der ständigen äusseren Bedrohung seiner eigenen Kirche. So suchte und pflegte er schon früh den Dialog mit nichtorthodoxen christlichen Traditionen, vornehmlich mit der röm.-kath. Kirche.⁴¹ (Metropolit Nikodim starb 1978 in Gegenwart

36 Ebd.

37 Ebd. 15.

38 Entretien 22.

39 Ebd. 23.

40 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Svet Christov* 6.

41 Während das Regime durch die Entsendung kirchlicher Würdenträger ins Ausland die Weltöffentlichkeit glauben lassen wollte, in der UdSSR herrsche Religionsfreiheit, nutzten diese Würdenträger immer wieder die Gunst des Augenblicks, um abseits der öffentlichen Aufmerksamkeit ihre westlichen Gesprächspartner vom Gegenteil zu überzeugen. Von Nikodim ist etwa überliefert, er habe die Leningrader Geistli-

von Papst Johannes Paul I. im Vatikan, wo er anlässlich dessen Inthronisierung weilte.) Der Münsteraner Theologe Thomas Bremer konstatiert in diesem Zusammenhang: „Die Prägung durch Metropolit Nikodim bedeutet auch, dass der neue Patriarch grundsätzlich für einen Dialog der Kirche mit der ‚Welt‘ offen ist; dies hat er auch schon häufig in seinem Leben gezeigt.“⁴² Patriarch Kirill äussert zwar auf der einen Seite immer wieder in pointierter Weise Kritik am gegenwärtigen Zustand der *ökumenischen Bewegung*. Mit dem besonderen Unverständnis des Patriarchen müssen jene rechnen, die als Kriterium für die Einheit der Christen bloss (noch) politische, soziale oder allgemeine ethische Werte annehmen und dabei das überlieferte Bekenntnis *der Kirche* für hinderlich oder gar überwunden erklären: „Paradoxerweise ist die ökumenische Bewegung heute zu einer Geisel der Politik geworden, die darauf ausgerichtet ist, ihre Akzente auf humanistische anstatt auf die eigentlich christlichen Werte zu setzen.“⁴³ Auf der anderen Seite hingegen betont der Patriarch die Notwendigkeit des christlichen Einheitsstrebens und wendet sich damit auch gegen jene Kräfte in seiner eigenen Kirche, welche die ökumenische Bewegung verdammen und aus dieser Haltung etwa den Austritt des Moskauer Patriarchats aus dem ÖRK fordern: „Der Dienst, den unsere Kirche im Rahmen des Dialogs mit den Andersgläubigen [*s inoslaviem*] leistet, kann mit vollem Recht prophetisch genannt werden. Denn, ungeachtet seiner starken Gegnerschaft und des Versuchs, seine Funktion in den Augen der Menschen schlechtzureden, indem man ihm Erschreckendes andichtet, fordert er alle, die sich Christen nennen, in Demut und Standhaftigkeit zur Treue gegenüber den von Gott gesetzten Normen der heiligen Schrift und der apostolischen Überlieferung der alten ungeteilten Kirche auf.“⁴⁴

Im Rahmen der damaligen Möglichkeiten legte Metropolit Nikodim in dem von ihm vorangetriebenen Dialog von Kirche und Welt sowie der getrennten Christen untereinander auch einen Schwerpunkt im Bereich der kirchlichen Soziallehre. In diesem Fall liess er sich in erster Linie vom katholischen Denken inspirieren. Was sich für die Zeit des tiefsten Sowjet-Atheismus noch bizarr anhört, ist mittlerweile in der Russischen Orthodoxen Kirche nicht zuletzt durch den Einsatz des Nikodim-Schülers Kirill Wirklichkeit geworden. Entdecken wir im folgenden Votum des Metropoliten Nikodim – gehalten 1975 auf der

che Akademie vor der drohenden Schliessung bewahrt, indem er dort ein Institut für Studenten aus afrikanischen Ländern einrichtete. Das diese Studenten oft aus „sozialistischen Bruderstaaten“ der UdSSR stammten, trauten sich die Behörden nicht, die Akademie anzutasten. Der kluge Schachzug erlaubte es Nikodim auch, sein internationales Kontaktnetz auszubauen, Literatur aus dem Ausland zu besorgen und eigene Studenten dorthin zu entsenden. Vgl. Mel'kov A. S.: *Takov nam podobaše archierej*/Таков нам подобаше архиерей (Einen solchen Hirten haben wir gebraucht). In: CV Nr. 3 (24) 2003, 45-63. (Aufschlussreiche, kurze Würdigung des Metropoliten aus Anlass seines 25. Todestags.)

42 Bremer, Thomas: Der neue Patriarch der Russischen Orthodoxen Kirche: Kirill I. In: G2W 4/2009, 37. Jg., 14-15, hier: 14.

43 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Mežchristianskij dialog – krizis ekumeničeskogo dviženija*/Межхристианский диалог – кризис экуменического движения (Interkonfessioneller Dialog – Krise der ökumenischen Bewegung). In: CV Nr. 3 (24) 2003, 64-70, hier: 65.

44 Ders.: *Pravoslavnoe edinstvo i pravoslavnoe svidetel'stvo v sovremennom mire*/Православное единство и православное свидетельство в современном мире (Orthodoxe Einheit und orthodoxes Zeugnis in der Welt von heute). In: CV Nr. 3 (44) 2008, 98-120, hier: 110.

Christlichen Friedenskonferenz in Berlin – nicht den heutigen Moskauer Patriarchen wieder: „Wenn wir vom christlichen Dienst im Engagement für Frieden und Solidarität sprechen, von einer Solidarität des Dienstes mit allen Menschen guten Willens, dann meinen wir damit, dass ein Christ stets ein Christ bleiben muss ... Unser Dienst kann sich nicht in eine rein säkulare Sache wandeln. Freilich darf er sich auch nicht von der Welt lösen, deren Errettung der Herr eindeutig will. Wir können nicht die Nöte und Hoffnungen der Menschen ignorieren, deren Heil unter konkreten Bedingungen geschieht, im Prozess einer ununterbrochenen Umgestaltung der Wirklichkeit, im angespannten Ringen zwischen den Kräften des Guten und des Bösen.“⁴⁵ In einem gewissen Sinn hat also schon Metropolit Nikodim die Basis für jenen Prozess gelegt, der in dieser Arbeit näher beschrieben wird. Patriarch Kirill meint dazu: „Pour le métropolit, il importait de commencer cette discussion qui pouvait aider l'Église orthodoxe russe à évaluer la situation sociale et politique avec des critères théologiques, à s'enrichir de l'expérience de l'Église catholique, à dégager dans notre propre héritage théologiques des éléments qui pourraient par la suite composer ce que nous appelons aujourd'hui la doctrine sociale. Le fait que le métropolit Nikodème ait proposé une telle dimension au dialogue témoigne de ses capacités extraordinaires à prévoir et à analyser l'avenir.“⁴⁶ In Genf eignete sich der heutige Patriarch in der Auseinandersetzung mit den christlichen Traditionen aus aller Welt eine Haltung an, die er auch heute noch vertritt. Auf die Frage, was die Russische Orthodoxe Kirche von ihrer Mitgliedschaft beim ÖRK erwarte, antwortete er einmal: „Je suis là afin que l'Église russe sache mieux ce qui se passe dans le monde et que le monde sache mieux ce qu'est l'Église russe.“⁴⁷

Nach der fruchtbaren Zeit in Genf erhielt Kirill 1974 den Ruf als Rektor der Geistlichen Schulen in Leningrad. So kehrte er in seine Heimat zurück und verblieb dort insgesamt zehn Jahre, während derer er im noch jugendlichen Alter von 29 Jahren zum Bischof von Vyborg geweiht (1976) wurde. Die Jahre in seiner Vaterstadt Leningrad behält Patriarch Kirill als sehr arbeitsintensiven, aber ebenso von viel Enthusiasmus geprägten Lebensabschnitt in Erinnerung und nennt sie die „glücklichste Zeit meines Lebens“.⁴⁸ Während seiner Amtszeit als Rektor konnte die Studentenzahl von 130 auf etwa 400 gesteigert werden. Zudem setzte Kirill einen Akt von grosser Tragweite: Er ermöglichte zum ersten Mal in der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche auch Frauen eine theologische Ausbildung. Als wichtigste und tiefste Erfahrung bezeichnet er jedoch das liturgische Leben an der Akademie: „Wir fühlten uns tatsächlich als eine christliche Familie, als eine Gemeinschaft.“⁴⁹ Grossen Eindruck haben auf Kirill viele der damaligen Lehrkräfte an der Akademie gemacht. „C'étaient des personnes dotées de connaissance encyclopédiques ... Mais en même temps, c'étaient des gens qui avaient fait les camps et les prisons ... Il est bien

45 Nikodim, Metropolit von Leningrad: Zur theologischen Begründung der christlichen Friedensarbeit. In: Stimme der Orthodoxie 3 (1975), 32-40, hier: 39f.

46 Entretien 27.

47 Ebd. 28.

48 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Soprotivljat'sja zlu* 24.

49 Ebd. 19.

connu qu'une école ne peut exister sans passage de témoin. La présence de ces professeurs à l'académie ... me laissait la possibilité de préserver cette succession."⁵⁰ Auf politischen Druck hin musste er seinen Posten als Rektor nach zehn Jahren schliesslich quittieren. Die offiziellen Gründe dafür wurden nie bekannt; allerdings mutmasst Kirill selber, dies habe wohl mit seinem Engagement gegen den von der UdSSR entfachten Krieg in Afghanistan zu tun.⁵¹

Nach seiner Entlassung in Leningrad wurde Bischof Kirill 1984 die Leitung der alten west-russischen Diözese Smolensk (zusammen mit Kaliningrad) übertragen, deren Infrastruktur sich in einem desolaten Zustand befand. Eine der Hauptaufgaben des neuen Bischofs bestand darin, erst einmal die physischen Grundlagen für ein kirchliches Wirken zu schaffen. Wichtiger war ihm vor allen Dingen der Aufbau eines funktionierenden religiösen Bildungswesens. Patriarch Kirill erlebte den pastoralen Dienst in der Smolensker Provinz nach all den internationalen und grossstädtischen Erfahrungen im Rückblick trotz allem als bereichernd: „À Smolensk j'ai découvert la vie sociale et ecclésiale de la province, de notre peuple. Cela m'a aidé à former de nouvelles orientations pour mon activité."⁵² Kirill stand bis zu seiner Wahl zum Patriarchen von Moskau im Jahre 2009 der Eparchie von Smolensk und Kaliningrad im Rang eines Metropoliten vor. Mit dieser Zeit verbinden viele Menschen die erfolgreiche, von 1994-1996 regelmässig ausgestrahlte Radiosendung *Slovo pastyrja* (Hirtenwort), in der der damalige Smolensker Oberhirte versuchte, sich in einfacher, verständlicher Sprache an die Öffentlichkeit zu wenden, ihr das Geheimnis des christlichen Glaubens darzulegen und auf dieser Grundlage zum Zeugnis vor der Welt aufzufordern.⁵³

Im Schicksalsjahr 1989 wurde Kirill zusätzlich zum Vorsitzenden des *kirchlichen Aussenamtes* ernannt. Diese Funktion bescherte ihm auch einen ständigen Sitz im *Heiligen Synod* der Russischen Orthodoxen Kirche. Er beschreibt die Anfangsphase in der neuen Funktion als äusserst schwierig, weil ständig Fragen mit aussergewöhnlicher Bedeutung für die Kirche zur Entscheidung anstanden. Dies ist angesichts der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzungen in Russland und in der ganzen Welt Ende des 20. Jahrhunderts wenig überraschend. Die Arbeit als Vorsteher verlangte Kirill auch physisch viel ab. Eine der grossen Herausforderungen, vor die sich Metropolit Kirill und seine Abteilung gestellt sahen, betraf die Neubestimmung des Verhältnisses der Russischen Orthodoxen Kirche zum russischen Staat. Unter anderem mündete dieser Prozess in die Erarbeitung der *Sozialkonzeption*, an deren Ausarbeitung der heutige Patriarch grossen Anteil hatte. Die Arbeit beim *kirchlichen Aussenamt* verlangt eine Offenheit anderen Menschen, Kulturen und

50 Entretien 30.

51 Vgl. ebd. 31.

52 Ebd. 32.

53 Eine erweiterte Version dieses populären TV-Zyklus ist in Buchform erschienen. Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Slovo Pastyrja. Bog i čelovek. Istorija spasenija*/Слово Пастыря Бог и человек. История спасения (Wort des Hirten. Gott und Mensch. Eine Heilsgeschichte). Moskau ²2005. Der Patriarch behandelt in diesem Buch in kleinen und auch für den Laien gut lesbaren Kapiteln die wichtigsten Ereignisse der Heilsgeschichte sowie grundlegende Themen des religiösen Lebens.

Weltanschauungen gegenüber, nicht wenig an diplomatischem Geschick, aber auch Überzeugung, Beharrlichkeit und Verwurzelung im Eigenen. Patriarch Kirill tritt auf der einen Seite als unnachgiebiger Verteidiger der Orthodoxie und der Wahrheit Christi in Erscheinung. In Glaubensangelegenheiten kann für ihn der Kompromiss kein Instrument des Dialogs sein. Auf der anderen Seite wendet er sich aber auch mit Entschiedenheit gegen all jene, die die Kirche in die Isolation drängen, seien sie nun innerhalb oder ausserhalb der Kirche aktiv: „Die Russische Kirche darf nicht in die Isolation gehen, darf sich nicht hinter einer schalldichten Wand weder von der Gesellschaft, noch den anderen Religionen, noch von anderen christlichen Konfessionen absondern ... Die Feinde der Kirche drängen sie zu einer solchen Lösung, doch darf diesen Stimmen nicht nachgegeben werden.“⁵⁴ Dem einfachen Weg der Isolation und Weltflucht, aber auch der Versuchung einer Anbiederung an irgendeinen abstrakten „Zeitgeist“ hält Patriarch Kirill das sakramentale Wesen der Kirche entgegen, in dem seine kompromisslose Standhaftigkeit in dogmatischen Fragen *und* seine immer wieder bekundete Bereitschaft zum Dialog als komplementäre theologische Gestalten gründen. Die Russische Orthodoxe Kirche ist unter der Leitung ihres neuen Patriarchen gewillt, selbstbewusst auf ihrer Tradition, ihrer vor nicht allzu langer Zeit errungenen Selbstbestimmung und vor allem ihrem Glaubensgut sowie den sich daraus ergebenden sittlichen Implikationen zu beharren. Sie ist sich auch ihrer geistigen, kulturellen, sozialen, friedens- und einheitsstiftenden Verantwortung innerhalb der russischen Öffentlichkeit, aber auch darüber hinaus auf europäischer und internationaler Ebene bewusst.⁵⁵

Nach dem Tod Alexijs II. im Dezember 2008 wurde Kirill am 27. Januar 2009 vom Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche, das sich aus Priestern wie Laien zusammensetzt, zum neuen Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' gewählt. Am 1. Februar desselben Jahres schliesslich wurde er in der Christus-Erlöser-Kirche in Moskau liturgisch inthronisiert. Seit dem letzten derartigen Akt (Alexij II., 1990) ist viel Zeit vergangen, in der sich auch die Anforderungen an den Träger des Patriarchenamts gewandelt haben, wie die Theologin Anna Briskina-Müller festhält: „Die Zeitumstände, in denen Patriarch Kirill nun sein Amt antritt, sind im Verhältnis zu denen seines Vorgängers grundsätzlich anders. Während Alexij II. sich als Patriarch um zahlreiche innerkirchliche ‚Baustellen‘ kümmern musste, wird sich die Kirche unter der Leitung des Patriarchen Kirill sicher auf inhaltliche Fragen, und zwar auf die innere Mission, auf den ‚modernen Menschen‘, auf den staatlich-

54 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Soprotivljat'sja zlu* 26f.

55 Dies geht unter anderem aus einem Brief hervor, den Patriarch Kirill gleich nach seiner Amtseinführung an das russische Staatsoberhaupt, Dimitrij Medvedev, verfasste: „Ich bezeuge die unveränderte Bereitschaft der Russischen Orthodoxen Kirche zu einer Ausweitung der konstruktiven Beziehungen mit dem Russischen Staat und zur gemeinsamen Arbeit, die ausgerichtet ist auf das Wohl des Volkes, auf die Festigung der geistlichen und moralischen Grundlagen seiner Existenz. Ich bin überzeugt, dass mein jetzt begonnener Dienst als Patriarch beitragen wird zur Stärkung der Einheit unserer Gesellschaft, zur Schaffung guter gegenseitiger Beziehungen unter allen ihren Mitgliedern, unabhängig von ihrer nationalen oder religiösen Zugehörigkeit, ihrer Ansichten, Überzeugungen und ihres sozialen Standes. Zitiert nach: Thon, Axios 5.

kirchlichen und kulturell-kirchlichen Dialog umorientieren müssen.“⁵⁶ Patriarch Kirill ist gewillt, sich dem „modernen Menschen“ zu stellen, wie er in seiner Inthronisationsansprache hervorhebt: „Eine besondere Sorge des Patriarchen wird es sein, die kirchliche Verkündigung geistlich-sittlicher Ideale auf die Wirklichkeit des modernen Lebens abzustimmen. Das Zeugnis für Wahrheit sowie Schönheit der Orthodoxie wird nur dann angenommen und angeeignet, wenn die Menschen den Sinn dieses Zeugnisses für ihr eigenes Leben klar vor Augen haben ... und lernen, das ewige Wort Gottes mit den konkreten Gegebenheiten ihres Alltags ... in Verbindung zu setzen.“⁵⁷

3.4.2 Metropolit Hilarion von Volokolamsk

Wie Metropolit Nikodim dem heutigen Patriarchen Kirill einst in Aussicht gestellt hatte, sollten vertiefendes Studium und wissenschaftliche Forschung nicht seiner eigenen, sondern erst der nächsten Generation vorbehalten sein. Er sollte recht behalten: Während Kirill in sehr jungen Jahren bereits gesamtkirchliche Verantwortung zu tragen und internationalen Verpflichtungen nachzukommen hatte, wurde dem um 20 Jahre jüngeren Hilarion eine vielseitige Ausbildung an diversen Lehreinrichtungen Europas, unter anderem auch in Oxford (!) zuteil. An seine Studienzeit schloss eine fruchtbare Forschungstätigkeit an, deren Resultate in der Form mehrerer hauptsächlich patristischer Monographien von der Wissenschaftsgemeinde mit viel Lob aufgenommen wurden. Während Kirills Biographie über seinen Grossvater, seinen Vater und seine Lehrer noch direkt durch die Erfahrungen der Verfolgungszeit geprägt war, gewann Metropolit Hilarion sein persönliches kirchliches und theologisches Profil vorwiegend durch eine intensive Beschäftigung mit der Vätertheologie. Während Kirill zu einer Zeit kirchliche Ämter übernahm, als die Kirche aus dem gesellschaftlich-öffentlichen Bereich praktisch noch verbannt war, sah sich Hilarion nach Beendigung seiner Ausbildung bereits mit jenen Herausforderungen konfrontiert, welche die Zeitenwende in politischer, wirtschaftlicher, kultureller und auch kirchlicher Hinsicht mit sich brachte. Beide Priesterpersönlichkeiten wurden durch je ihren Lebenskontext sensibilisiert für Gefahren, wie sie gerade auch das neue, freiheitliche Gesellschaftskonzept mit sich bringen sollte. Diesen Gefahren begegnen beide durch ein Denken, das tief in der orthodoxen liturgischen und asketischen Erfahrung wurzelt. Während Patriarch Kirills kirchlicher Werdegang eng mit der Person Metropolit Nikodims verbunden ist, verdankt sich Metropolit Hilarions früher Weg zu einem guten Teil dem weit über die Grenzen des Moskauer Patriarchats hinaus bekannten und im Jahr 2003 verstorbenen Metropoliten Antonij von Surož (Grossbritannien): „Den grössten Einfluss auf meinen priesterlichen und theologischen Werdegang hatte wohl Metropolit Antonij, durch seine Bücher, durch seine ganze Erscheinung, durch seine Sicht der Dinge.“⁵⁸ Hilarion lernte Antonij schon als Schü-

56 Briskina-Müller, Anna: Beginn einer neuen Epoche? Die Russische Orthodoxe Kirche und ihr neuer Patriarch. In: Ökumenische Rundschau. 2009/3 (58), 373-388, hier: 376.

57 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Byt' vernym Bogu/Быть верным Богу* (Gott treu sein). Minsk 2009, 10.

58 *Nezemnaja radost' Pravoslavija. Interv'ju s Episkopom Venskim i Avstrijskim Ilarionom (Alfeevym)/Неземная радость Православия. Интервью с Епископом Венским и Австрийским*

ler in den 70er und 80er Jahren kennen, als dieser mehrfach Russland besuchte und in Moskauer Privatwohnungen vor allem die Jugend durch seine geistlichen Gespräche anziehen und tief zu beeindrucken vermochte. Hilarion sagt weiter über seinen geistlichen Mentor: „In jener Zeit der verfolgten Kirche prägten sich die Begegnungen mit Metropolit Antonij als äusserst kraftvoll ein; als Vorbild bestimmte er über viele Jahre hinweg mein Priesterbild.“⁵⁹ Kirill wie Hilarion sind in je ihrer religiösen Praxis und Denkweise von zwei Ausnahmeerscheinungen der Russischen Orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert geformt worden.

Im Vorwort zu Metropolit Hilarions breit angelegter Studie über Gregor von Nazianz schreibt Metropolit Antonij: „Tatsächlich war der Weg jedes einzelnen von ihnen kein einfacher: er war eng verbunden mit den Anfragen einer jeweiligen Zeit mit ihren geistigen und geistlichen Besonderheiten. Vor allem hing er ab von gnadenhaften Begegnungen und der ständigen Suche nach der Wahrheit in der Morgendämmerung des damaligen neuen philosophischen und theologischen Denkens. Nicht sofort fanden sie die Antworten auf jene Fragen, die sich nicht nur ihnen, sondern all ihren christlichen Zeitgenossen stellten und durch eine ständige Auseinandersetzung sowohl mit dem Denken von Innen- und Ausenwelt ergaben.“⁶⁰ Ohne Mühe liessen sich diese Zeilen auf Hilarion selber anwenden. Allein, sie beziehen sich allgemein auf die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, als sich christlicher Glaube und griechisches Denken zu *einer* Kultur vereinigten. Die Väter haben damals – ähnlich wie heute Patriarch Kirill, Metropolit Hilarion und viele andere kirchliche Persönlichkeiten – versucht, auf der Grundlage der apostolischen Überlieferung mit den denkerischen Möglichkeiten *ihrer* Zeit auf jene Fragen Antworten zu finden, die ihnen durch den je aktuellen gesellschaftlichen Kontext aufgegeben waren. Schaut man sich das Wirken von Metropolit Hilarion näher an, so fällt ein zweifaches Interesse auf: Einerseits gilt seine Leidenschaft der Patristik. Davon zeugt ein umfangreiches wissenschaftliches Schaffen auf diesem Gebiet. Andererseits widmet er sich mit grossem Engagement der theologischen Bewertung aktueller gesellschaftspolitischer Probleme. Auch in diesem Bereich liegt eine Vielzahl von dezidierten Wortmeldungen vor. Was kaum miteinander vereinbar scheint, erweist sich auf dem Hintergrund der Worte Metropolit Antonijs als komplementär: Wie die Väter in der Antike, so wagt Metropolit Hilarion heute den Versuch, in Treue zur Tradition, die für ihn in eben ihren Werken zu einer lebensechten und glaubwürdigen Gestalt theologischen Denkens und christlichen Lebens findet, seiner eigenen Zeit mit ihren Stärken, Herausforderungen und Krisen mutig, aber auch kritisch zu begegnen. Metropolit Hilarion schreibt in einem Aufsatz über den Sinn heutiger Väter-Rezeption: „Das Studium der Väter – vor allem der östlichen Kirchenväter – gibt uns die Möglichkeit,

Иларионом (Алфеевым) (Nicht-irdische Freude der Orthodoxie. Interview mit Bischof Hilarion (Alfeev) von Wien und Österreich). Geführt von Bakulin, M. Ju. www.ricolor.org/europe/avstria/mp/9/ (12. Sept. 2008). Russisch.

59 Мјалковскиј Игор': *Епископ Иларион (Алфеев)*/Епископ Иларион (Алфеев) (Bischof Hilarion (Alfeev)). Persönliche Webseite von Bischof Hilarion: www.hilarion.ru/2010/02/23/8 (17.5.2011). Russisch.

60 Antonij (Bloom), Metropolit von Surož: Vorwort. In: Иларион (Алфеев): *Жизнь и учение Св. Григория Богослова* (Leben und Lehre des hl. Gregor von Nazianz). Moskau 1998, 9.

die Tradition zu verstehen, zu der wir gehören, den ‚Väterglauben‘ anzunehmen, den uns die geistlichen Schriftsteller der Ostkirche bewahrt haben, uns die Schatzkammer der orthodoxen Überlieferung zueigen zu machen ... Die Kenntnis der Väter ... hilft dem Christen sich, selber zu erkennen, eine richtige Beziehung zu Gott aufzubauen und ein geistliches Leben zu führen.“⁶¹

Hilarion weiss um die Schwierigkeit eines solchen Unterfangens. Gerade deshalb hält er nicht die schnellen Antworten grundsätzlich für die richtigen, sondern bemüht sich ernsthaft um das geistlich Bewährte und das theologisch Begründbare. Das Denken der Väter in seiner Fülle ist für ihn unverzichtbares Kriterium. In voller Übereinstimmung mit der Tradition der Orthodoxen Kirche ist auch für Metropolit Hilarion der „Glaube der Kirche“ „der Glaube der Väter“. Den „Glauben der Väter“ zu bekennen, bedeutet jedoch nicht, deren theologisch-geistliches Schaffen, oder gar nur Teile davon, lediglich zu kennen und zu rezitieren. Dieses Rezept hat Hilarion immer als zu einfach angeprangert, weil es den Christen von heute nur ein trügerisches Fundament anbietet und die Menschen dazu anhält, sich vor einer wirklichen geistlich-theologischen Auseinandersetzung mit ihrer Zeit zu drücken. Treue zu den Vätern bedeutet für Hilarion weit mehr: „Wir sollen die Werke der Väter nicht einfach studieren, sondern uns ihre Erfahrung zu eigen machen, wir sollen die Erfahrung der Väter wirklich verstehen im Licht unserer heutigen Erfahrung und umgekehrt unsere Erfahrungen im Licht der Lehren der Väter ... Wir müssen auch daran glauben, dass unsere Epoche genauso eine Epoche der heiligen Väter ist wie jede andere und dass wir aufgerufen sind, uns im Masse des Möglichen die Erfahrungen der Väter anzueignen und sie im Leben umzusetzen.“⁶² Wie bei Patriarch Kirill erweist sich auch bei Metropolit Hilarion das ekklesiologische Element als tragend für sein Denken und Handeln. Die Theologie ist ohne das Mysterium der Kirche nicht denkbar: „Für ihn ist Theologie keine trockene Theorie, die sich in einen spekulativen Bereich zurückgezogen hat, sondern die Existenzweise der Kirche selber, die ihr ganzes Leben und ihr Verhältnis zur Geschichte bestimmt, durch die sie ihren Weg zum ewigen Reich Christi geht.“⁶³ Jede Reflexion, die für sich in Anspruch nimmt, theologisch zu sein, ist abseits kirchlich-sakramentalen Lebens für Metropolit Hilarion nicht vorstellbar. Zwischen Theologie und christlicher Praxis, zwischen Dogma und geistlicher Erfahrung, zwischen kirchlichem Leben und persönlichem Glauben klafft kein kategorischer Graben. Für Hilarion ist der Theologe deshalb vor allem anderen ein Beter: „Wenn du ein Theologe bist, dann wirst du wahrhaft beten; und wenn du wahrhaft betest, dann bist du ein Theologe“⁶⁴, zitiert er Evagrius in *Geheimnis des Glaubens*.

Metropolit Hilarion wurde 1966 mit bürgerlichem Namen Grigorij Valerievič Alfeev in Moskau geboren. Anders als bei Patriarch Kirill war seine Verwandtschaft zunächst nicht

61 Hilarion, Igumen: *Svjatootečeskoe nasledie i sovremennost’*/Святоотеческое наследие и современность (Das Erbe der Väter und die Gegenwart). In: CV Nr. 2 (11) 2000, 95-131, hier: 130f.

62 Ders.: *Geheimnis des Glaubens*. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. Freiburg i. Ue. 2003, 15.

63 Mjalkovskij, *Episkop Ilarion*.

religiös, sondern fand erst nach und nach zum Glauben. Hilarion, der erst im Alter von elf Jahren zuhause im Geheimen die Taufe empfing, erinnert sich: „One by one my relatives came to God and religion, although their conversions started with the younger generation and progressed to the older generations. For instance, one of my grandmothers was an avid Communist Party activist. My mother became religious in the late 1970s. In their own ways, all my cousins found the path to faith.”⁶⁵ Schon früh entdeckte Hilarion seine Liebe zur orthodoxen Liturgie und begann mit 13 Jahren, regelmässig den Gottesdienst seiner Gemeinde in Moskau zu besuchen; zwei Jahre später wurde er zum Altardienst zugelassen. Das sakramental-liturgische Leben der Kirche sollte sich tief in seine Seele eingraben: „Dies bereitete mir eine enorme Freude. Der orthodoxe Gottesdienst nahm mich gefangen durch seine Tiefe, durch seine nicht-irdische Schönheit und die Bedeutsamkeit jedes einzelnen Wortes und jeder einzelnen liturgischen Handlung.“⁶⁶ Der musikalisch begabte Hilarion erhielt seine erste schulische Ausbildung in einer renommierten Lehrstätte für Musik in Moskau (Gnesin-Institut), wo er Geige und Komposition studierte. Wie Patriarch Kirill in seiner Jugend, weigerte sich auch der heranwachsende Hilarion standhaft, den ideologischen Erwartungen des Staates nachzukommen und in den kommunistischen Jugendverband *Komsomol* einzutreten. Wie er selber sagt, interessierte man sich an seiner Schule ohnehin kaum für derartige politische Fragen, sondern lebte ausschliesslich für die Musik.⁶⁷ 1984 gelangte er ans Moskauer Staatliche Konservatorium, wo er die Kompositions-klasse besuchte. Das Mönchtum wirkte jedoch immer anziehender auf Hilarion. Die Liebe zur Musik trat immer mehr ins zweite Glied, um der Hingabe an das Gebet Platz zu machen: „Dieser Prozess ereignete sich zwischen dem 14. und 16. Lebensjahr und endete mit der Entscheidung, mein Leben ganz der Kirche zu weihen. Sogar als ich ins Konservatorium eintrat, wusste ich bereits, dass ich es nie beenden würde.“⁶⁸ Nach zweijährigem Militärdienst in der Roten Armee folgte er 1987 seiner inneren Berufung, brach seine musikalische Karriere ab und trat als Mönch ins Heilig-Geist-Kloster in Vilnius ein. Im selben Jahr empfing er die Priesterweihe. Die Berufung zum Mönchtum war zwar stark und echt, dennoch bedeutete der Schritt „hinaus aus der Welt“ für Hilarion wohl auch einen gewissen Trennungsschmerz: „Insofern die ganze erste Hälfte meines Lebens mit Musik verbunden war, kam meine Weltentsagung beim Eintritt ins Kloster vor allen Dingen einer Musikersagung gleich.“⁶⁹ Metropolit Hilarion hat seine damalige Entscheidung jedoch bis heute

64 Hilarion (Alfeev), *Geheimnis des Glaubens* 208.

65 Ders.: *Reviving the Russian Orthodox Church. A task both theological and secular*. In: Isham, Heyward (Hrsg.): *Russia's fate through Russian eyes*. Boulder/Oxford 2001, 235-249, hier: 235.

66 *Nezemnaja radost'*.

67 Vgl. *Episkop-Strannik/Епископ-Странник* (Pilger-Bischof). Interview mit Bischof Hilarion, geführt von Čebotarev, Aleksej. www.patriarchia.ru/db/text/208655.html (17.5.2011). Russisch.

68 Ebd.

69 Ebd. Nach über 20 Jahren ist Bischof Hilarion im Jahr 2006 wieder zur aktiven Komposition zurückgekehrt. Von ihm liegen derzeit eine *Göttliche Liturgie*, ein *Vsenošnoe bdenie* (Vigil, Bestandteil der Stundenliturgie an Sonn- und Festtagen), eine *Matthäuspassion* und ein *Weihnachtsoratorium* vor. Die Partituren dieser Kompositionen hat Bischof Hilarion auf seiner Webseite allgemein zugänglich gemacht: www.hilarion.ru/works/scores (17.5.2011).

nicht bedauert. Für ihn bedeutet der Weg der Askese eine Teilhabe an der Lebensweise Gottes und gerade dadurch den Weg zur eigenen Menschwerdung. „Mönchsein – das ist für mich ein riesiges Glück, weil mir das Mönchtum die Möglichkeit gibt, all meine Kräfte in den Dienst Gottes, der Kirche und der Menschen zu stellen.“⁷⁰

Auch während seines ersten seelsorgerischen Wirkens in der kleinen niederlitauischen Gemeinde Telšiai (1988-90), „einer kleine Landpfarrei in der ‚gottvergessenen‘ litauischen Provinz“⁷¹, schöpfte Hilarion seine Kraft vor allen Dingen aus dem liturgischen Leben: „Ich zelebrierte jeden Tag die ungekürzte Tagzeitenliturgie: ich begann um 2Uhr30 am frühen Morgen mit der *polunošnica*, dann ging ich über zur *utrenja* mit den Kathismen, biblischen Gesängen, danach folgten die *časy* und die Liturgie, um schliesslich um 11Uhr mit weiteren *časy* zu schliessen. Am Abend betete ich die *večernja* und das *povečerie*. All dies war äusserst fruchtbar für meine Seele.“⁷² Nicht nur das Mönchtum Hilarions gründet im liturgisch gefeierten Mysterium des Glaubens. Auch sein theologisch-wissenschaftliches Denken ist zutiefst durch Liturgie und Gebet bestimmt: „Der orthodoxe Gottesdienst ist deshalb so wertvoll, weil er klare Kriterien theologischer Wahrheit beinhaltet, und deshalb muss sich die Theologie immer am Gottesdienst prüfen. Der Gottesdienst darf nicht wegen diesen oder jenen theologischen Prämissen verändert werden.“⁷³ So verwundert es nicht, wenn Hilarion über das Fundament seiner Existenz als Theologe schreibt: „Es waren für mich gerade Liturgie und andere kirchliche Gottesdienste und nicht das Priesterseminar, nicht die Akademie und nicht die Universität, die mein eigenes theologisches Denken geformt haben.“⁷⁴

Nach Beendigung seines Fernstudiums an der Moskauer Geistlichen Akademie (1989) und einer weiteren seelsorgerlichen Verpflichtung in der litauischen Stadt Kaunas⁷⁵ (1990-91)

70 *Nezemnaja Radost’*.

71 Ebd.

72 Kurilovič, Anton: *Monach, bogoslov, episkop – Episkop Ilarion*/Монах, богослов, епископ – Епископ Иларион (Mönch, Theologe, Bischof – Bischof Hilarion). www.hilarion.ru/2010/02/23/9 (17.5. 2011).

73 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich: *Pravoslavnoe svidetel'stvo v sovremennom mire*/Православное свидетельство в современном мире (Orthodoxes Zeugnis in der heutigen Welt). Sankt Petersburg 2006, 80f.

74 Ders.: *Pravoslavnoe bogosluženie kak škola bogoslovija i bogomyslija*/Православное богослужение как школа богословия и богомыслия. (Der orthodoxe Gottesdienst als Schule der Theologie und des religiösen Denkens). In: CV Nr. 1 (22) 2003, 60-82, hier: 61.

75 Der Dienst an der Verkündigungs-Kathedrale in Kaunas (1990/91) fiel in die bewegte Zeit des Zusammenbruchs der Sowjetunion und der baltischen Sezessionsbewegungen. Auf dem Höhepunkt dieser Wirren im Januar 1991 besetzten sowjetische Einheiten den Fernsehsender in Vilnius. Während einiger Tage war die damalige litauische SSR in einen sowjetisch kontrollierten und einen von der Unabhängigkeitsbewegung dominierten Teil gespalten. Zentrum der Aufständischen bildete die Fernsehstation in Kaunas, wo nach dem Aufmarsch sowjetischer Einheiten die Erstürmung befürchtet werden musste. Der damalige Mönchspriester Hilarion wandte sich in Kaunas mutig an die dortigen sowjetischen Soldaten, deren Offiziere er zum grossen Teil aus seiner seelsorgerlichen Tätigkeit kannte. Er rief das Militär auf, kein unschuldiges Blut zu vergiessen, selbst wenn dies von vorgesetzter Stelle so angeordnet würde. Die TV-Station strahlte Hilarions Rede mehrfach aus. Im Ergebnis hielten sich zumindest in Kaunas die Soldaten aus Aktionen gegenüber der Zivilbevölkerung heraus. Für die selbstlose Intervention wurde Hilarion spä-

wechselte der Mönchspriester Hilarion wieder an die Geistliche Akademie nach Sergiev Possad, um dort Homiletik, Neues Testament, Dogmatik und Griechisch zu unterrichten. Nach seiner Lehrtätigkeit wurde er 1993 nach Oxford zum Weiterstudium geschickt. Er verfasste dort unter der Leitung des Theologen und Bischofs Kallistos (Ware) eine philosophische Dissertation über den Traditionsbegriff des heiligen Simeon des Neuen Theologen. Wie er selber berichtet, gestaltete sich die Frage der Tradition für ihn immer mehr zu einem zentralen Element in seinem Denken: „Das Thema der Tradition wurde von jenem Moment an das wichtigste Thema meiner theologischen Bücher. Ich muss sagen, dass der Aufenthalt in einem nicht-orthodoxen Umfeld die Erforschung der eigenen Tradition sehr begünstigt. Diese kennen und schätzen wir nämlich oft deshalb nicht, weil wir sie als etwas Selbstverständliches wahrnehmen, das keine gesonderte Apologie verlangt.“⁷⁶ Tradition ist nichts Erstarrtes, Formales, sondern „die persönliche mystische Erfahrung des Christen – die Erfahrung unmittelbarer Verbindung von Gott und Mensch.“ Diese Erfahrung aber hat ihren Ort in der Kirche: „Der wirkliche Mystiker [=Theologe] ist nicht jener, der die eigene Erfahrung über jene der kirchlichen Überlieferung stellt, sondern der, dessen Erfahrung sich in Einklang mit der Kirche im Allgemeinen und mit ihren besten Vertretern im Besonderen befindet.“⁷⁷ An die Oxforder Doktoratszeit schloss 1995 die Indienstnahme durch das *kirchliche Aussenamt* an, wo Mönchspriester Hilarion bereits zwei Jahre später das Amt des Sekretärs für die Abteilung „Interkonfessionelle Beziehungen“ übernehmen sollte. Ausserhalb dieser Verpflichtungen füllte er verschiedene Lehraufträge aus, so in Smolensk, Kaluga, Alaska, New York, Cambridge. Weiter gehörte er von 1996 bis 2004 der Synodalen Theologischen Kommission der Russischen Orthodoxen Kirche an. Auch den Acker der wissenschaftlichen Forschung liess Hilarion in dieser Zeit nicht unbestellt: 1999 erwarb er den Grad eines Doktors der Theologie am orthodoxen theologischen Institut St-Serge in Paris. Als aussergewöhnlich darf die Ernennung zum Privatdozenten an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue. (2005) gelten. Diese kam nach der Annahme einer im Rahmen eines ordentlichen Habilitationsverfahrens eingereichten theologischen Untersuchung zur Namen-Gottes-Verehrung auf dem Berg Athos zu Beginn des 20. Jh. zustande. Von derselben Universität wurde Metropolit Hilarion 2011 der Titel *Titularprofessor* verliehen.

Das *kirchliche Aussenamt* verliess Hilarion, nachdem er Anfang 2002 zum Bischof von Podolsk geweiht und als Vikar der vom damals fast 90-jährigen Metropoliten Antonij (Bloom) geleiteten Diözese von Surož nach Grossbritannien entsandt worden war. Die Zeit in England allerdings sollte zu einer bitteren Erfahrung werden, wie Hilarion selber berichtet: „Die 130 Tage [!], die ich in der Diözese Surosh als Vikar des Metropoliten Antonij Bloom verbrachte, wurden zur schwersten Versuchung und Erschütterung meines ganzen

ter vom litauischen Staat mit dem Orden „Für Tapferkeit und Selbstaufopferung“ ausgezeichnet. Vgl. Hilarion (Alfeev), *Reviving the ROC* 236f.

76 *Nesemnaja Radost*’.

77 Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk, zitiert nach Ageev, Dimitrij: *Ilarion (Alfeev)/Иларион (Алфеев)*. In: *Pravoslavnaia Enciklopedija/Православная Энциклопедия* (Orthodoxe Enzyklopädie). Bd. XXII, Moskau 2009, 159-164, hier: 161.

Lebens.⁷⁸ Die Enttäuschung ist dadurch zu begründen, dass Hilarion von vielen Gläubigen in London als Fremder wahrgenommen wurde, der die gewachsenen pastoralen Besonderheiten der englischen Orthodoxie zuwenig berücksichtige. Besonders zu schaffen machte ihm der Umstand, seine tiefe Beziehung zu seinem früheren Mentor Metropolit Antonij einer derartigen Belastung ausgesetzt zu sehen. Aufgrund dieser Spannung wurde Hilarion schliesslich aus England abberufen und mit der Leitung der Diözese von Wien und Österreich betraut. Damit verbunden war auch die provisorische Führung der Diözese von Budapest und Ungarn. Im gleichen Jahr noch erfolgte zusätzlich seine Ernennung zum offiziellen Repräsentanten der Russischen Orthodoxen Kirche bei den europäischen Institutionen in Brüssel. Parallel zu diesen Verpflichtungen vertrat Bischof Hilarion seine Kirche in diversen Räten und Kommissionen, z.B. im Zentralkomitee des Weltkirchenrats, in der gemischten röm.-kath./orthodoxen theologischen Kommission, in der ständigen Kommission für die Beziehungen der orthodoxen Kirchen zum Weltkirchenrat. Im Jahr 2009 schliesslich trat Hilarion die Nachfolge des zum Patriarchen gewählten Kirill im *kirchlichen Aussenamt* an und wurde in der Folge mit dem Titel „Metropolit von Volokolamsk“ ausgestattet. *Ex officio* ist Hilarion Mitglied des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche.

In Metropolit Hilarions Verständnis meinen Glauben und Tradition nicht das „richtige Denken“; dem Metropoliten geht es vielmehr um den „richtigen Menschen“. So heisst es im Vorwort zur deutschen Ausgabe seiner in viele Sprachen übersetzten dogmatischen Einführungsarbeit *Geheimnis des Glaubens*: „Das Leitbild des christlichen Lebens wie der Theologie ist nicht das richtige Denken, sondern der heilige Mensch, die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘, die ‚Orthodoxie‘ im ursprünglichen Wortsinn: die Menschheit, die sich im ‚rechten Lob Gottes‘ durch den Geist Jesu Christi wandeln lässt in das erneuerte Abbild Gottes, um im göttlichen Licht ihr Leben zu führen.“⁷⁹ Dieser „heilige Mensch“ darf nicht Behauptung bleiben, sondern verlangt nach einem sichtbaren Ausdruck in der Welt, vor allem aber auch nach einer glaubwürdigen Verteidigung überall dort, wo die Heiligkeit des Menschen zur Disposition gestellt wird. Genau hier beginnen Liturgie, Tradition und Dogma ihren Sitz im Leben des Menschen einzunehmen und ihre eigentliche soziale Dimension zu entfalten. Die Heiligkeit des Menschen ist nur verständlich durch die Heiligkeit des menschengewordenen Gottes selber, den die Kirche verkündigt. Exemplarisch lässt sich dies an einer Aussage des russischen orthodoxen Theologen Alexej Osipov ablesen: „Gott, der sich im Alten Bund nur teilweise offenbart hat, zeigte sich in unüberbietbarer Weise dem Menschen im fleischgewordenen göttlichen Wort in seiner ganzen Fülle. Die Möglichkeit einer Vereinigung mit ihm wurde besonders deutlich und erfahrbar dank der durch ihn gestifteten Kirche. Die Kirche ist die Einheit aller geistigen Geschöpfe im Heiligen Geist, die dem Willen Gottes folgen und so zum gottmenschlichen Organismus Christi,

78 Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk, zitiert nach: Pilipenko, Jewgenij: Erzbischof Hilarion (Alfejew), neuer Leiter des Aussenamtes des Moskauer Patriarchats. In: Ost-West. Europäische Perspektiven. 3 (10) 2009, 236-239, hier: 238.

79 Hallensleben, Barbara/Vergauwen, Guido: Vorwort der Herausgeber. In: Hilarion (Alfeev): *Geheimnis des Glaubens*. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. Freiburg i. Ue. 2003, 7-10, hier: 8.

dem Leib Christi, gehören. Deshalb ist die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen.⁸⁰ Wenn Metropolit Hilarion in vielen Artikeln und Reden Kritik an westlich-liberalen gesellschaftspolitischen und moralischen Standpunkten formuliert, dann äussert sich darin die Sorge um eben diesen „heiligen Menschen“. Gleichzeitig klingt die unerschütterliche Überzeugung an, nicht der Mensch verursache diese Heiligkeit, vielmehr strahle sie in ihm auf durch das Wirken Gottes selber, dem der Mensch jedoch in seiner Freiheit zustimmen muss. Die Gewissheit über diese hohe Berufung des Menschen zeigt sich je neu im liturgischen Leben der Kirche. Im Vorwort zum zweiten Band seiner auf insgesamt drei Teile angelegten Gesamtdarstellung der Orthodoxie hebt Metropolit Hilarion erneut das liturgische Fundament seiner Kirche hervor: „Wenn das Christentum eine liturgische Religion ist, dann trifft dies erst recht auf das orthodoxe Christentum zu. Denn gerade durch den Gottesdienst drückt sich das Wesen der Orthodoxie besonders klar und spürbar aus. Ausserhalb eines liturgischen Kontexts mag man die Orthodoxie als historisches oder kulturelles Phänomen studieren, aber zu ihrem eigentlichen geistlichen Reichtum kann man nicht anders gelangen, als durch eine regelmässige und ernsthafte Teilnahme an ihrem Gottesdienst.“⁸¹

Die in der Liturgie erinnerten anthropologischen Kriterien machen uns sensibel für jene Konzepte, die den Menschen unter der Vorgaukelung von Freiheit seinem Verderben preisgeben. Hilarions schroffe Rede vom „kämpferischen Säkularismus“ darf nicht leichtfertig als „Traditionalismus“ oder als Ressentiment gegenüber der Moderne abgetan werden. Ähnlich wie bei Patriarch Kirill spiegelt sich auch in Hilarions Warnrufen angesichts der mit der Postmodern einhergehenden sittlichen Orientierungslosigkeit die Erfahrung des eigenen Lebens, aber auch jene des russischen Volkes insgesamt wider: „Der russische Kommunismus wurde zur Antireligion, zur Pseudoreligion, zu einem Religionsersatz für Millionen Menschen, die gewaltsam vom Glauben ihrer Väter losgerissen wurden ... Der kämpferische Säkularismus, der sich ungestüm im heutigen Europa ausbreitet, stellt ebenso eine Pseudoreligion dar, die ihre unwandelbaren Glaubenssätze, ihren Kult und ihre Symbolik kennt.“⁸² Mit grosser Besorgnis beobachtet Metropolit Hilarion die Übernahme des Säkularisierungsparadigmas durch viele zeitgenössische Christen und christliche Gemeinschaften. Das Abrücken von der dogmatischen Tradition der Kirche führt seiner Meinung nach unmittelbar zu einer fatalen ethischen Beliebigkeit in sozialer wie individueller Hinsicht. Daher stellt auch für ihn, gleich wie für Patriarch Kirill, das ökumenische Gespräch eine Möglichkeit dar, vor der christlichen Weltöffentlichkeit die Treue zur theologischen Konzeption des „heiligen Menschen“ je neu zu bekräftigen und die anderen christlichen

80 Osipov, Alexej: *Svjatost' čeloveka v pravoslavnoj asketičeskoj tradicii*/Святость человека в православной аскетической традиции (Die Heiligkeit des Menschen in der orthodoxen asketischen Tradition). In: CV Nr. 1 (18), 89-104, hier: 89.

81 Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk: *Pravoslavie*/Православие (Orthodoxie). Band II. Moskau 2009, 11.

82 Ders.: *Christianstvo pered vyzovom voinstvujuščego sekularizma*/Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма (Das Christentum vor der Herausforderung eines kämpferischen Säkularismus). In: CV Nr. 2 (27) 2004, 26-40, hier: 29f.

Traditionen aufzufordern, es der Orthodoxie gleich zu tun. Metropolit Hilarion fragt in diesem Zusammenhang: „Bauen wir tatsächlich ein völlig säkulares und atheistisches Europa, wo Gott aus der Öffentlichkeit und die Religion ins private Getto verbannt sind? Oder wird das künftige Europa eine echte Heimat für unterschiedliche Religionen, die wirklich offen und vielfältig sind? Ich bin überzeugt, die europäischen Kirchen und religiösen Gemeinschaften müssen diese Frage stellen, und die Politik muss sie beantworten.“⁸³

83 Ders.: Einführung. In: Benedikt XVI.: Europa. Patria Spirituale. Rom 2009, 17-71, hier: 70. Dieser Band wurde vom *kirchlichen Ausssenaamt* im Vatikan-Verlag in italienischer sowie russischer Sprache publiziert und enthält einen längeren Vortrag des Papstes zu den geistig-religiösen Grundlagen Europas. Die ausführliche Einleitung stammt von Metropolit Hilarion. Diese Ausgabe stellt damit ein aktuelles Beispiel für die Bereitschaft der röm.-kath. Kirche und des Moskauer Patriarchats dar, die Stimme der Christen *gemeinsam* der europäischen Öffentlichkeit zu Gehör zu bringen und darzulegen, wie *sie* Europa und seine Zukunft sehen.

4 Die Beiträge von Patriarch Kirill: Vom Wiedergewinnen einer „symmetrischen Asymmetrie“

Den sozialpolitischen Beiträgen des heutigen Patriarchen von Moskau kommt innerhalb des gesellschaftspolitischen Diskurses der Russischen Orthodoxen Kirche eine besondere Bedeutung zu. Patriarch Kirill nahm in seiner damaligen Funktion als Leiter des *kirchlichen Aussenamtes* nicht nur massgeblich an der Ausarbeitung der *Sozialkonzeption* und der *Menschenrechtserklärung* teil. Er kann ohne Übertreibung auch als *spiritus rector* des kirchlichen Aufbruchs in den vergangenen zwei Jahrzehnten bezeichnet werden. Als Metropolit und heute als Patriarch trägt er dazu bei, die noch junge gesellschaftliche und politische Freiheit seiner Kirche zu nutzen und wenn nötig zu verteidigen. In seinen sozialpolitischen Stellungnahmen „spricht der Patriarch als Hirte und Prophet seiner Kirche, der sich um das Heil des Menschen und das Gelingen seines Lebens sorgt.“¹ Es ist eine Form des Zeugnisses, was uns in den Wortmeldungen des 2009 zum *Primus inter pares* der russischen orthodoxen Bischöfe Gewählten begegnet. Obwohl dem Patriarchen nach orthodoxem Verständnis keine übergeordnete lehramtliche Funktion zukommt, kann sein Denken als *repräsentativ* bezeichnet werden, wie ich im vorangehenden Kapitel schon zu zeigen versucht habe. Es wurzelt im überlieferten Glauben der Kirche, für den er als Patriarch eine besondere Verantwortung trägt, wie er anlässlich seiner Inthronisierung selber bekräftigt: „Der Patriarch ist der Behüter der Einheit der Kirche und gemeinsam mit den Mitbrüdern im bischöflichen Amt auch der Bewahrer der Reinheit des Glaubens.“² Mit dem Auftrag zur Verkündigung unter den Gläubigen geht untrennbar das Zeugnis nach aussen, gegenüber der Welt und anderen Bekenntnisgestalten einher: „Einig in unserem Verständnis der Sendung zum Zeugnis der Wahrheit vor der andersgläubigen Welt, mit der uns der Erlöser beauftragt hat, sehen wir unsere Aufgabe darin, die Stimme der Orthodoxie hörbar zu machen und ihr Autorität zu verschaffen.“³ Die Sendung zum Zeugnis hebt der neue Patriarch als wichtiges Element seiner Hirtentätigkeit hervor: „Das Zeugnis der Kirche vor der Welt beinhaltet nicht nur die Predigt am kirchlichen Ambo, sondern auch einen offenen, wohlwollenden und interessierten Dialog, bei dem beide Seiten sowohl reden als auch zuhören. Durch einen solchen Dialog werden die Wahrheiten des Glaubens zumindest verstehbar, denn sie treten ein in eine kreative und lebendige Begegnung mit den Gedanken und Überzeugungen der Menschen. Die Kirche wird in einem solchen Dialog selber bereichert, weil sie dabei etwas über den Menschen von heute, seine Art zu denken und seine Fragen an die Kirche erfährt.“⁴

1 Hallensleben/Vergauwen/Wyrwoll, Freiheit und Verantwortung VIII.

2 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', *Byt' vernym Bogu* 9.

3 Ders.: *Kredit našego doverija k VSC isčerpan*/Кредит нашего доверия к ВСЦ исчерпан (Unser Vertrauenskredit für den ÖRK ist ausgeschöpft). In: CV Nr. 5 (1998), 24-29, hier: 29.

4 Ders., *Byt' vernym Bogu* 11.

4.1 Allgemeine Charakteristik

Die sozialpolitischen Beiträge des Patriarchen geben Aufschluss darüber, in welcher Form er seinen Verkündigungsdienst nach innen wie nach aussen wahrnimmt, wie er den gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Kontext deutet, welche Krisen er beobachtet, welche Lösungsvorschläge er unterbreitet und wie er diese theologisch begründet. Sie tragen nicht die Gestalt von wissenschaftlichen Traktaten, sondern erscheinen in der Form von Vorträgen, Reden, Predigten, Interviews, Konferenzbeiträgen und publizistischen Texten. Als solches stellen sie die Überzeugungen des Patriarchen mitten in eine öffentliche kirchliche oder gesellschaftliche Diskussion. Der frühere Lehrbeauftragte für Ostkirchenkunde an der Universität Fribourg, Iso Baumer, nennt die Beiträge des Patriarchen eine *Theologische Sozio-Anthropologie*. Damit unterstreicht Baumer, „dass es hier um Stellungnahmen geht zu Problemen, die ‚alle Welt‘ angehen, das Menschsein in Gesellschaft, und zwar aus theologischer Sicht.“ Der Patriarch baue „eine theologisch begründete Anthropologie, die Folgen hat für das Sozialverhalten in Staat und Gesellschaft, im eigenen Land und in der Beziehung mit den anderen Ländern und Kirchen.“⁵ Patriarch Kirill sucht das Gespräch und die offene intellektuelle Auseinandersetzung. Seine Beiträge zeugen von einer Kultur des Dialogs. Eine wohlwollende Rezeption seines Denkens führt zur Einsicht, dass es dem Patriarchen letztlich um Seelsorge und nicht um politischen Einfluss geht, wobei *Seelsorge* durchaus im weiteren Sinn als *Sorge für die ganze Welt*, als Einsatz für eine gelingende Lebensform für alle Menschen verstanden werden darf. In Patriarch Kirills sozialpolitischem Denken schlägt immer wieder die Gewissheit durch, dass sich der Glaube der Kirche nicht auf die religiösen Vollzüge der Gläubigen beschränkt, sondern sich immer zugleich an die ganze Welt wendet und sie mit einer universalen Verheissung konfrontiert. Der Patriarch lässt bei all seinen Bemühungen um Dialog und Kommunikation keinen Zweifel daran, aus welcher Quelle sich sein Handeln nährt. So sagt er etwa aus Anlass seiner Ernennung zum Bischof von Vyborg im Jahr 1976: „Die entsagungsvolle Aufgabe [*podvig*] des bischöflichen Dienstes übersteigt die Kraft eines einzelnen Menschen, sie wurde immer in der Kirche Christi vollzogen, wird in ihr vollzogen und wird immer in ihr vollzogen werden. Sie wird erst dadurch möglich, wenn sie in der Kirche und um ihretwillen erfolgt, wenn der Bischof sie mit der Kirche teilt.“⁶

Der Dienst des Patriarchen steht auf *ekklesialem* Fundament. Es geht ihm darum, den Menschen den Standpunkt der Kirche näherzubringen und mit seinem persönlichen Denken in jene heilsökonomische Bewegung einzustimmen, die die Theologie *Tradition* nennt. Immer wieder unterstreicht er die Glaubensgewissheit: Die Kirche ist Kirche für die ganze Welt. Ihr Geheimnis ist das Geheimnis der Vollendung der gesamten Schöpfung. In *Cerkov' i vremja* schreibt er dies eindrücklich: „Zeugnis und Dienst, die sich in eucharistischer Verbundenheit verwirklichen und darin ihre Grundlage haben, können sich dennoch nicht

5 Baumer, Iso: Freiheit und Verantwortung. In: Schweizerische Kirchenzeitung 12/2009, 177. Jahrgang, 205-206, hier: 206.

6 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Slovo pri narečenii vo episkopa*/Слово при наречении во епископа (Ansprache zur Bischofsernennung). In: CV Nr.1 (14) 2001, 28-31, hier: 31.

einfach auf die eucharistische Versammlung beschränken ... Die Christen müssen ihre eucharistische Erfahrung über die Grenzen der Kirche hinaustragen und ihr Zeugnis und ihren Dienst mit der ganzen sie umgebenden Welt teilen.“⁷ In Patriarch Kirills Denken ist deshalb deutlich jene spannungsvolle Dialektik zu erkennen, deren theologisch verantwortete Deutung als eine Grundanforderung kirchlicher Soziallehre bezeichnet werden kann: Zum einen ist die Klarheit der Botschaft zu wahren, die angesichts des religiösen Pluralismus einen partikularen Charakter trägt. Zum anderen impliziert eben diese Botschaft eine Universalität, die sich als Auftrag zur vernünftigen Kommunikation mit der gesamten Wirklichkeit zu einem Lebensprojekt für alle Menschen realisiert. Beide Aspekte bedingen und stärken sich gegenseitig. Trennen sie sich voneinander, verlieren sie ihre Kraft: Der Glaube ohne Bemühung um seine universale Kommunikation in allen Lebensbereichen wird zur Sekte. Doch umgekehrt zeigt die Postmoderne, dass Universalität weder im Bereich der Erkenntnis noch im Bereich ethischen und politischen Handelns angenommen werden kann, wenn der Bezug auf ihren transzendenten Grund preisgegeben wird. Mit den Worten des Patriarchen: „Das kirchliche Leben umfasst alle Sphären menschlicher Tätigkeit; es ist die universale Gestalt menschlicher Existenz in der Welt ... Das wesentliche Merkmal dieser Existenzweise liegt in der Eröffnung eines Weges der Vereinigung von Himmel und Erde, von Gott und Mensch ... Deshalb besteht das Ziel des kirchlichen Lebens darin, Gott im Leben des Menschen und in der ganzen sichtbaren Welt wirken zu lassen.“⁸

Für Patriarch Kirill droht die europäische Kultur ihre Tiefe zu verlieren, wenn sie von ihren religiösen Wurzeln abgeschnitten wird. Seine sozialpolitischen Beiträge dienen nicht zuletzt dem Zweck, diesen Zusammenhang aufzuzeigen. Der Patriarch erklärt darin mit Nachdruck den Willen der Russischen Orthodoxen Kirche, einem Begriff von *Säkularität* zu widerstehen, der sich als Mittel zum Ausschluss von Bekenntnissen erweist. Gefördert werden soll demgegenüber ein Verständnis, in dem die Säkularität gerade die Eröffnung eines freien Austauschs von weltanschaulichen Sinngestalten darstellt. Die Wechselwirkung zwischen einem theologisch reflektierten Menschen- und Gesellschaftsbild auf der einen und dem Interesse des säkularen Staates an plausibler sittlich-geistiger Sinnstiftung durch seine Bürger auf der anderen Seite erfährt im Denken des Patriarchen besondere Berücksichtigung. Ihm ist nicht entgangen, dass der säkulare politischen Gewalt im postmodernen Zeitalter trotz des durch viele Krisen hindurch errungenen Vorrangs des weltlichen Rechts vor einer bestimmten Wahrheit eigentlich eine Schwäche anhaftet, insofern sie über ihre Grundlagen und ihr Ziel zum Vorteil der von ihr anerkannten und geschützten individuellen Freiheit keine Rechenschaft mehr ablegen kann. Die vermeintliche Gewissheit, Recht oder Demokratie würden sich gleichsam voraussetzungslos selber garantieren, ruft seinen entschiedenen Widerspruch hervor. Mit dem französischen Politologen Jean-Marie Guéhenno weiss der Patriarch nur zu gut: „Wir leben nicht mehr im Zeitalter der Aufklärung, und es gibt keine politische Ordnung mehr, die Werte schaffen kann! Wenn

7 Ders.: *Svidetel'stvo i služenie*/Свидетельство и служение (Zeugnis und Dienst). In: CV Nr. 1 (14) 2001, 36-53, hier: 48.

8 Zitiert nach: Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk, *Patriarch Kirill* 312.

wir das Recht zu unserer Religion machen, dann lassen wir uns möglicherweise auf einen Taschenspielertrick ein, mit dem man sich letztlich nur Sand in die Augen streut. Wir werden zu gewissenhaften Hütern einer gut geölten Maschinerie, doch diese eintönige Beschäftigung wird die zentrale Leere nicht ausfüllen. Auch wäre eine solche Strategie gefährlich, weil sie in ihrer scheinbaren Universaltoleranz in Wirklichkeit jedem Schwindel Tor und Tür öffnet.“⁹

Die Theologie ist in ihrer Begegnung mit der heutigen Welt mehr denn je gefordert, Formen der Reflexion zu entwickeln, die sie sowohl den Anschluss an die geltenden politischen Denkparadigmen finden als auch ihre eigenen, dogmatischen Interpretationskategorien bewahren lassen. Auf der Seite der Theologie erweist sich eine sakramentale Betrachtung der Weltwirklichkeit als grundlegend. Sie schaut aus der Perspektive von Offenbarung und Tradition auf *Welt* unter der Rücksicht dessen, was diese *in ihrer Freiheit* zu werden berufen ist. Auf der politischen Seite zeigt sich die Säkularität des Staates als sinnvoller Bezugspunkt. Sie muss dahingehend befragt werden, ob sie gemäss ihrer eigenen Ankündigung für dieses Freiheitsgeschehen tatsächlich die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen schafft. Die Reflexionsfigur, die diese beiden Elemente zu integrieren versucht und meines Erachtens ein wichtiges Prinzip im aktuellen sozialpolitischen Denken der Russischen Orthodoxen Kirche im Allgemeinen und des Patriarchen Kirill im Speziellen bildet, nenne ich im Folgenden mit einem Kunstbegriff „symmetrische Asymmetrie“: Die Kirche umgreift theologisch-sakramental Kirche *und* Welt und setzt dabei die Welt in ihr unhintergebar Eigenes, in ihre Weltlichkeit, ein. Die Welt erfasst in ihrem Denken nur wieder *Welt*, verweigert sich aber nicht der im Glauben bezeugten Wirklichkeit und bewahrt sich in Freiheit eine grundsätzliche Offenheit ihr gegenüber. Die Theologie bezieht sich auf Gott, Dogma, Tradition, Sünde und Erlösung, wenn sie über die (politische) Welt spricht, zwingt ihr ihre Glaubensgegenstände aber nicht auf, sondern legt deren Sinnhaftigkeit in einem vernünftigen Diskurs dar. Das säkulare Denken bezieht sich nicht auf Gott, schliesst sich aber gegenüber den im Glauben wurzelnden Denkformen nicht willkürlich ab, sondern nutzt kritisch deren Ressourcen.

Bei Igumen Filaret (Bulekov), dem Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche beim Europarat in Strassburg, findet sich diese Reflexionsfigur gut zum Ausdruck gebracht: „Es ist heute offensichtlich, dass ein Dialog mit der säkularen Welt nicht stattfinden kann, wenn die Christen im Zuge dieses Dialogs ihre Überzeugungen von einer religiösen in eine nichtreligiöse Sprache übersetzen müssen. Denn in diesem Fall geht das Wesen der christlichen Sendung in die Welt verloren. Ein echter Dialog setzt ein gegenseitiges Verständnis voraus. Aber wenn ein solch gegenseitiges Verständnis durch eine allgemeine Sprache, über die wir nun mal nicht verfügen, nicht erreicht werden kann, so bedeutet dies, dass die säkulare Vernunft lernen muss, den religiösen Zugang zu begreifen. Einen anderen Weg gibt es in meinen Augen nicht. Mit anderen Worten, es ist nun Zeit, im europäischen Kulturraum die religiöse Sprache und – damit einhergehend – die religiöse Weltsicht, die diese

9 Guéhenno, Jean-Marie: Das Ende der Demokratie. München 1994, 176.

Sprache zum Ausdruck bringt, zu rehabilitieren.“¹⁰ Auf der einen Seite haben die Christen eine bestimmte Werthaltung gemeinsam, die als solche nicht beliebig verallgemeinerungsfähig ist und nur in ihrer ekklesialen Gestalt im umfassenden Sinn auch tatsächlich gelebt werden kann. Ebenso teilen sie auf der Grundlage ihres Glaubens eine spezifische Hermeneutik der Wirklichkeit, die sich letztlich nur in der Kirche als liturgisch-sakramental verfasster Überlieferungs- und Interpretationsgemeinschaft erschliesst. Auf der anderen Seite verbinden sich mit dem christlichen Bekenntnis der Auftrag zur *oikumenischen* Verkündigung des Evangeliums, die Sendung der Gläubigen in die ganze Welt und die universale, an alle Menschen gerichtete Verheissung der Vollendung der gesamten Schöpfung, des kommenden und schon angebrochenen Reiches, in dem Gott seine Herrschaft *zusammen* mit den Menschen ausüben und Christus „alles in allen“ sein wird (vgl. Kol 3,11).

Die Dringlichkeit, die *symmetrische Asymmetrie* zwischen theologischem und säkularem Denken (wieder) zu entdecken, zeigt sich besonders deutlich anhand der kirchlichen Sozialverkündigung, in der die Kirche in theologischen Begriffen zu politischen und sozialen Themen der säkularen Welt Stellung bezieht. Der Beitrag der Kirche auf diesem Gebiet wird dann nicht verstanden, oder gar abgelehnt, wenn diese nicht willens oder fähig ist, ihre Relevanz und ihren tatsächlichen Mehrwert für das politische Gemeinwesen begründet darzulegen. Sie muss glaubwürdig versichern können, dass ihre Soziallehre als Dienst an der Gemeinschaft zu begreifen ist und nicht als deren Vereinnahmung. Zu diesem Zweck ist sie gehalten, die Regeln eines demokratischen Gemeinwesens zu beachten und ihren Standpunkt nicht mit Autorität, sondern mit Argumenten vorzubringen. Dafür muss sie ihre Kriterien offen legen. Ihren Dienst kann sie aber erst dann leisten, wenn sie sich über ihre eigenen Quellen im Klaren ist und innerhalb eines pluralistischen Kontexts deren partikularen Charakter schützt und verteidigt. Das Wichtigste aber: Die Kirche muss durch eine konkrete Lebenspraxis zeigen, inwiefern sich *tatsächlich etwas ändert*, wenn die Welt unter religiösen Gesichtspunkten betrachtet wird. Patriarch Kirill deutet dies selber an: „Die Kirche, die die Völker zu einem friedlichen Zusammenleben aufruft, ist selber ein Modell eines solchen Zusammenlebens. In der einen Kirche gibt es viele Völker, die in unterschiedlichen Ländern leben und mitunter starke kulturelle, sprachliche, politische und andere Unterschiede aufweisen. Diese Differenzen hindern sie jedoch keineswegs daran, der eine Leib Christi zu sein. Sie können die gnadenhafte Einheit in Christus nicht zerstören.“¹¹ Für die Theologie bedeutet die Figur der *symmetrischen Asymmetrie* beides, Hinwendung zur Welt wie Abwendung von ihr. Der Patriarch mahnt deshalb: „Das christliche Verhältnis zur Welt birgt also einen gewissen Widerspruch in sich: Der Christ soll der Welt entsagen und sie aber zugleich als Gottes Schöpfung lieben und an ihrer Vervoll-

10 Filaret (Bulekov), Igumen: *Sotrudničestvo pravoslavnyh i katolikov v rabote s evropejskimi meždunarodnymi organizacijami*/Сотрудничество православных и католиков в работе с европейскими международными организациями (Zusammenarbeit von Orthodoxen und Katholiken mit den europäischen internationalen Organisationen). In: CV Nr. 3 (36) 2006, 51-62, hier: 56.

11 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Stjaži duch miren, i tysjači spasutsja vokrug tebja*/Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя (Nimm den Geist des Friedens auf und tausende um dich herum werden gerettet). In: CV Nr. 1 (30) 2005, 5-13, hier: 8.

kommnung mitarbeiten. Die Klärung dieses scheinbaren Widerspruchs ist eine wichtige Orientierung für den Christen. Dafür genügt aber eine bloss rationale Klärung nicht. Es ist notwendig, in die Tiefe des christlichen Glaubens vorzudringen ... Mit anderen Worten, christliches Wirken in der Welt ... ist nicht nur der stärkste Ausdruck der Wirklichkeit des Glaubens an ein künftiges Leben, sondern auch eine aktive Teilnahme des Menschen an der sakramentalen Errichtung des Reiches Gottes.“¹²

Patriarch Kirill geht vom Glauben der Kirche aus und fragt nach Möglichkeiten, wie das orthodoxe Bekenntnis die in ihm angelegte Universalität entfalten kann. Als Oberhaupt der grössten orthodoxen Ortskirche nimmt er den aktuellen politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontext sehr ernst. Diesen *Kontext*, seine Strukturen und seine Probleme versucht er durch ein waches Interesse, durch ein ausgedehntes internationales Beziehungsnetz, durch Kontakte zu Kirchen- und Religionsvertretern, Intellektuellen, Politikern, Wirtschaftsführern und schliesslich auch durch einen intensiven Austausch mit dem eigenen Kirchenvolk, mit Laien wie mit Priestern, je besser kennen und verstehen zu lernen. Ebenso trachtet er danach, die Singularität des überlieferten Offenbarungsgehalts zu wahren und die Selbstunterscheidung des Christen von der säkularen Welt unbedingt einzufordern. Wenn die Christen ihrer ekklesial begründete Lebensgestalt *nur* im konfessionellen Binnengebrauch Bedeutung beimessen, ihre daraus sich ergebenden sittlichen Erwartungen an Recht und Politik, Wissenschaft und Technik, ihre Deutung menschlichen Schaffens, ihren Begriff von Person und Gemeinschaft nicht nach aussen im konkreten Zeugnis sowie im rationalen Diskurs vermitteln, dann verliert ihr Ethos seinen universalen Sinn. Der Patriarch ruft deshalb in Erinnerung: „Der Auszug der Kirche aus dem gesellschaftlichen Raum bedeutet die Absage an die Sendung zum Zeugnis.“¹³

Das christliche Zeugnis wird zum Trugbild, wenn die Verpflichtung zur diskursiven Kommunikation und der Wunsch zur Solidarität mit der säkularen Wirklichkeit nicht mehr getragen werden durch das Vertrauen in die dem Menschen unverfügbare Heilsinitiative Gottes und das im Glauben angenommene Wissen um die Wahrheit seiner Selbstoffenbarung. Abstrakte „christliche Werte“, deren Sinnhaftigkeit in nichts weiter gründen als in der Meinung dessen, der sie propagiert, oder eine vage „christliche Verheissung“, der mit Christus als dem wahren Menschen und dem wahren Gott der Garant ihrer Einlösbarkeit abhanden gekommen ist und die sich in einer nur noch säkularen Gestalt zu bewähren sucht, können keinen Bestand haben. Igumen Filaret hebt in diesem Zusammenhang hervor: „Ich glaube, es wäre nicht richtig, nicht produktiv, ja sogar gefährlich, von christlichen Werten in der europäischen Kultur zu reden und dabei den wichtigsten christlichen Wert, den Glauben und das Leben im Glauben auszuschliessen.“¹⁴ Der dogmatische Grundbestand christlichen Glaubens ist der in Sprache gegossene Ausdruck einer grossen Hoffnung. Eine Hoffnung aber ohne eindeutige, durch alle Zeiten durchgetragene und be-

12 Ders., *Svidetel'stvo i služenie* 42.

13 Ders.: *Vera i obrazovanie*/Вера и образование (Glaube und Bildung). In: CV Nr.2 (43) 2008, 5-20, hier: 9.

14 Filaret (Bulekov), *Sotrudničestvo* 54.

zeugte Gestalt verflüchtigt sich leicht zur kontrafaktischen Behauptung. Das Dogma ist der verbindliche Ausdruck der Zuversicht, dass Gott das, was er verheissen hat auch vollenden wird.¹⁵

Dem doppelten Bemühen der Theologie – Wahrung der konkreten Bekenntnisgestalt und Eintritt in einen rationalen Diskurs – entspricht auf eine gewisse Weise die Säkularität der politischen Ordnung. Diese setzt nämlich in ihrer *metaphysischen Schwäche* selber eine Suche nach transzendenten Begründungszusammenhängen für die von ihr angestrebten Universalien wie Frieden, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Wohlergehen frei. Es geht im Kern um die Frage nach den (sittlichen) Bedingungen für die Verwirklichung solcher Universalien. Wenn die staatliche Säkularität jedoch nicht als Garantie für den freien Austausch von Bekenntnissen auftritt, sondern selber zum Bekenntnis wird, gerät sie in eine Aporie: „Der Liberalismus überschreitet nicht selten die Grenzen des ihm bestimmten Bereiches und beginnt damit, seine Ansichten über das Leben des Menschen insgesamt zu predigen. Die Liberalen, die an der Macht sind, terrorisieren oft die Menschen für ihre Meinungen und marginalisieren jene, die andere Überzeugungen vertreten, weil sie sie für unangebracht halten.“¹⁶ Das Prinzip der Säkularität gibt in diesem Fall nicht frei und vereint, sondern legt fest und grenzt aus. Dadurch wird es zum *Säkularismus*, der apodiktisch die Unvereinbarkeit von säkularer Ordnung und religiösem Bekenntnis behauptet. Gerade im Kontext der individuellen Menschenrechte als Fundament der säkularen Ordnung ist es wichtig, diesen Zusammenhang zu sehen, wie etwa der Erlangerer Menschenrechtsspezialist Heiner Bielefeldt festhält: „Auch wenn Menschenrechte die konsequente ‚Weltlichkeit‘ eines Rechtes implizieren, das von religiöser Begründung unabhängig ist, so ist der Umkehrschluss offenbar nicht erlaubt, dass jede Form säkularer Rechts menschenrechtlicher Freiheit dient. Denn wenn die Säkularität des Rechts zum Bestandteil eines ideologischen Säkularismus wird, der auf die Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben zielt oder die Gesellschaft gar mit einer umfassenden postreligiösen Weltanschauung politisch indoktriniert, degeneriert das säkulare Recht zum Instrument der Unfreiheit. Nicht die Säkularität des Rechts ist die Bedingung menschenrechtlicher Freiheit, sondern umgekehrt ist die Freiheit Bedingung der recht verstandenen Säkularität. Im Kontext der Menschenrechte muss die Säkularität des Rechts daher klar von einem weltanschaulichen Säkularismus unterschieden werden.“¹⁷

In den Stellungnahmen des Patriarchen Kirill nimmt die Kritik am religions skeptischen Säkularismus eine zentrale Stelle ein. Wo er auf die Behauptung trifft, die theologisch-religiös begründete Deutung der öffentlichen Ordnung stehe in einem Gegensatz zu säkularen Werten wie Freiheit, Toleranz und Rationalität meldet der Patriarch scharfe Kritik an.

15 Vgl. Hünemann, Peter: Glaubenssätze und der je grössere Gott. Zur Problematik christlicher Glaubenssätze und ihrer Folgerungen. In: ThQ 169 (1989), 56-67, hier: 59.

16 Sitnikov, A.: *Pravoslavie i modernizacija rossijskogo obščestva*/Православие и модернизация российского общества (Die Orthodoxie und die Modernisierung der russischen Gesellschaft). In: CV. Nr. 1 (34) 2006, 41-66, hier: 58.

17 Bielefeldt, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt 1998, 187.

Vor allem aber zeigt er den Widerspruch auf, in den sich eine derartige Haltung zu verstricken droht. Er fragt nach: Wenn ihr *nur* Neutralität, *nur* Toleranz und *nur* persönliche Freiheit gelten lasst, wie wollt ihr dann eure Neutralität, eure Toleranz und eure Freiheit begründen, wie zu einer konkreten Lebensform finden? Und nach welchen Kriterien wollt ihr denn die sich im Zusammenleben von Menschen ergebenden Konflikte lösen, wieder mit Neutralität und persönlicher Freiheit? Überhaupt: Wieso soll ausgerechnet eine areligiöse Haltung den Problemen der Menschen effizienter begegnen können? Ohne eine Deutungshoheit über die Politik anzustreben – „Die Kirche will nicht die Rolle eines ‚Ideologie-Ministeriums‘ spielen.“¹⁸ – besteht der Patriarch darauf, die religiöse Sicht des Menschen und seiner Berufung in die Diskussion einzubringen. Er tut dies in der gläubigen Gewissheit, damit eine Konzeption anzubieten, in der Freiheit und Bindung, Person und Gemeinschaft, Gott und Welt zu einer Sinneinheit zusammengebracht werden.

Dem Patriarchen ist bewusst, dass auch die Theologie selber zu einer (ungewollten) Stütze einer säkularistischen Haltung werden kann, indem sie das Prinzip der Säkularität gleichsam auf sich selber anwendet und so ihr eigenes Bekenntnis als Gefährdung der säkularen Ordnung betrachtet. Sie empfindet dann ihre eigenen Kriterien *Offenbarung*, *Schrift*, *Tradition* und *geistliches Leben* als ungeeignet für den politisch-sozialen Diskurs. Besorgt spricht Kirill den Umstand an, auf dem Hintergrund eines solch sonderbaren Misstrauens würden gerade westliche Christen viel mehr Energie darauf verwenden, das liberale politische Paradigma zu rechtfertigen, anstatt dessen Potenzial zu nutzen und mit Sinn und Ethos anzufüllen: „Leider treffen wir in der westlichen Theologie selten auf das Bemühen, dem Menschen zu zeigen, was es heisst, unter den Bedingungen einer säkularen Zivilisation Christ zu sein, viel eher jedoch auf die Absicht, theologisch die Ideologie des liberalen säkularen Humanismus zu interpretieren und Belege für seine Stichhaltigkeit beizubringen.“¹⁹ Der Patriarch weist hier zu Recht auf die innere Unstimmigkeit dieser Haltung hin: Christen, die ihr Bekenntnis auf jene Werte beschränken, die das säkulare politische Gemeinwesen zur Grundlage seiner Ordnung erklärt, haben eigentlich nicht wirklich verstanden, worum es bei diesen Werten geht und welche Möglichkeiten sie freisetzen. Anstatt aufzugreifen, was der säkulare Staat gerade nicht klären und worüber er sich keine Rechenschaft geben kann und ihm die *fehlenden* Sinnbindungen zur Verfügung zu stellen, wiederholen sie diese noch unbestimmte Freiheitskonzeption. Sie weisen dadurch das ihnen übertragene „umfassende moralische Mandat“ zurück, das der säkulare Staat gemäss dem Verfassungsrechtler Josef Isensee (*1937) seinen Bürgern überträgt, ja richtiggehend zumutet: „Der grundrechtgebundene Staat stösst in seinem ethischen Engagement auf die Grenze der weltanschaulichen Neutralität. Diese Grenze besteht nicht für die Kräfte der Gesellschaft. Sie werden kraft ihrer Grundrechtsfähigkeit zur weltanschaulichen Identifika-

18 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *K miru prizval nas Gospod'/К миру призвал нас Господь* (Zum Frieden hat uns der Herr berufen). In: CV Nr. 10 (2000), 238-251, hier: 239.

19 Ders.: *Ot tragičeskich razdelenij k poisku edinstva/От трагических разделений к поиску единства* (Von den tragischen Spaltungen zur Suche nach der Einheit). In: CV Nr. 3 (28) 2004, 61-68, hier: 66.

tion geradezu legitimiert. Sie haben damit ein umfassendes moralisches Mandat.²⁰ Indem sie so eigentlich die Irrelevanz ihres Bekenntnisses für die Gestaltung und Begründung der politischen Ordnung unter Beweis stellen, spielen diese „liberalen“ Christen – und darin liegt die Tragik – dem säkularistischen Standpunkt geradezu in die Hände. Dieser Zusammenhang ist auch Igumen Filaret bewusst: „Ein solcher Ausschluss drängt uns ja gerade der Säkularismus auf, indem er danach strebt, das Christentum ... seines religiösen Inhalts zu berauben und die Christen zu zwingen mit der Welt in einer kastrierten [*vychološčen-nyj*], säkularen Sprache über Werte zu sprechen, die der geistlichen Tiefe und der Verbindung mit Christus entbehren.“²¹

Die theologische Betrachtung nimmt *Welt* unter der Rücksicht ihrer Bestimmung zur freien Teilhabe an der Schöpferkraft Gottes ernst. Gleichermassen verbindet sich mit dieser Betrachtungsweise der Widerspruch gegen all das, was die Welt am Erreichen ihres Zieles hindert: ideologische Verengung, utopische Selbstüberschätzung und ein absoluter Begriff von Freiheit. Die sakramentale Sicht beinhaltet deshalb ein *kritisches Element*, das sich beim Patriarchen im Wesentlichen auf drei Ebenen zeigt: auf der Ebene der Person, der politischen Ordnung und der Kirche selber. Theologisch betrachtet geht es im Grunde immer um die Frage, durch welche Freiheitsakte der Mensch sein Wesen als Ebenbild Gottes entfaltet, inwiefern diese Freiheitsakte von einer öffentlichen Gemeinschaftsordnung getragen werden und schliesslich, wie die Kirche schon jetzt die kommende Freiheitsordnung des Reiches Gottes plausibel bezeugen kann. Zu fragen ist auf dem Hintergrund einer *symmetrischen Asymmetrie*: Wo durchkreuzt der Mensch seine Entfaltung auf sein höchstes Ziel hin, das die Theologie Vergöttlichung nennt, und verstrickt sich in existentielle Ausweglosigkeiten? Stellt die politische Ordnung Grundlagen für diese Entfaltung zur Verfügung oder wird sie diesbezüglich zum Hindernis? Wo sind die Christen und die Theologie selber nicht fähig, zum sakramentalen Zeichen in der Welt zu werden, weil sie ihr Bekenntnis auf allgemeine Werte wie Freiheit, Gleichheit, Selbstbestimmung, Menschenrechte reduzieren, aber nichts darüber sagen, wie diese Werte sinnvoll gelebt werden sollen? Die sakramentale Sicht von *Welt* beinhaltet auch ein aufbauendes *Element*: Sie stellt eine Ermutigung an das politische Gemeinwesen dar, religiöse und säkulare Kräfte gemeinsam an der Suche nach einer Lebensform zu beteiligen, die die vom Staat garantierte Entfaltung des Menschen in seiner Würde optimal fördert. Das kritische und das konstruk-

20 Isensee, Josef: Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik. In: Krautscheid, J./Marré, H. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 92-118, hier: 112.

21 Filaret (Bulekov), *Sotrudničestvo* 55. Ähnlich bewertet der emeritierte katholische Sozialethiker Josef Rief die Situation: „Würde die Kirche vom Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit genau in dem Sinn reden, wie es sich im Rahmen des Demokratieverständnisses in seiner westlichen Gestalt nach der Aufklärung ausgebildet hat, würde sie sich eo ipso in jene Rolle drängen lassen, die ihr die säkularisierte Gesellschaft zugedacht hat. Sie hätte dann zugunsten dieses Säkularismus, zugunsten seines Verständnisses von Wahrheit, zugunsten seiner Auffassung von Staat und vom Gemeinwohl und zugunsten seines Konzepts vom Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen des Zusammenlebens der Menschen geredet, aber über sich selber und über das Verhältnis des Menschen zu ihr nichts Spezifisches gesagt.“ Rief, Josef: Menschenwürde, Freiheit und Verantwortung im Verständnis der christlichen Anthropologie. In: Baadte, G./Rauscher A. (Hrsg.): Christliche Gesellschaftslehre. Graz 1989, 53-81, hier: 64.

tive Element einer neu zu entdeckenden *symmetrischen Asymmetrie* zwischen theologischem Denken und politischer Ordnung möchte ich im Folgenden illustrieren.

4.2 Diagnose einer Krise

4.2.1 Anthropologische Krise

Die vielfältigen Krisenerscheinungen in der Welt nehmen ihren Ausgang in der Person des Menschen: „Das Überleben der Menschheit hängt heute nicht sosehr von militärisch-politischen Umbrüchen und ökonomischen Reformen ab, nicht sosehr von den Bemühungen, das gegenwärtige soziale System zu verbessern, als vielmehr vom geistigen und sittlichen Zustand der menschlichen Person.“²² Wenn der Patriarch von der *Person* spricht, so meint er den Menschen in seiner sittlichen Berufung. Die Krisen der Welt haben ihre Wurzeln weder in irgendwelchen Sachzwängen, noch in „kosmischen“ Einflüssen noch in metaphysischer Notwendigkeit. Die Krise ist vielmehr ein Schattenbild menschlicher Freiheit, einer Freiheit, die sich in einen Widerspruch verstrickt. Dieser bahnt sich dort an, wo die Freiheit des Einen so absolut gesetzt zu werden droht, dass sie mit der Freiheit des Anderen in einen Konflikt tritt. „Was die westliche Welt angeht, so hat sich dort ein besonderer zivilisatorischer Standard durchgesetzt ... Diesem Standard liegt das sogenannte liberale Prinzip zugrunde, das die individuellen Freiheiten zum höchsten Wert erklärt.“²³ Nach biblischem und kirchlichem Zeugnis erscheint aber nicht Freiheit *als solches* problematisch. Im Gegenteil: die christliche Freiheitskonzeption unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der liberalen. Beide gehen von der Unhintergebarkeit der menschlichen Freiheit aus und anerkennen, dass Freiheit wesentlich zum Menschen und seiner Entfaltung gehört. Die Diskrepanz liegt anderswo, wie Mönchspriester Philip Rjabych, derzeit stellvertretender Vorsitzender des *kirchlichen Aussenamts*, festhält: „Der Unterschied zwischen dem christlichen und dem liberalen Zugang beginnt dann, wenn es um die Frage nach dem Sinn der Freiheit geht.“²⁴

Ein libertäres Freiheitsverständnis wird zur Gefahr. Es lässt die Möglichkeit nicht zu, die Freiheit der Person so zu denken, dass sie über die Ermöglichung individueller Selbstentfaltung hinaus zugleich Grundlage einer gemeinschaftlichen politischen Ordnung sein kann, die eben diese Entfaltung des Menschen als *animal sociale* ermöglicht. Dazu braucht es eine Sicht des Menschen, die den partikularen Interessen des Einzelnen dauerhaft entzogen bleibt. Es braucht eine Einsicht in das sittliche Wesen des Menschen. Patriarch Kirill ruft diesen Zusammenhang angesichts des modernen Menschenrechtsdiskurses immer

22 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Blagovestie i kultura*/Благовестие и культура (Frohe Botschaft und Kultur). In: CV Nr. 1 (4) 1998, 15-34, hier: 18.

23 Ders.: *Mirovaja integracija i civilizacionnoe mnogoobrazie čelovečestva*/Мировая интеграция и цивилизационное многообразие человечества (Weltweite Integration und zivilisatorische Vielfalt der Menschheit). In: CV Nr. 4 (21) 2002, 6-11, hier: 7.

24 Rjabych, Georgij: *Svoboda kak christianskaja kategorija*/Свобода как христианская категория (Freiheit als christliche Kategorie). In: CV Nr. 2 (35) 2006, 163-168, hier: 164.

wieder in Erinnerung. Menschenrechte nehmen den Menschen in seiner Freiheit ernst, anerkennen deren Ausübung als unverbrüchliches Recht und schützen vor Übergriffen durch die staatliche Gewalt. Die Angemessenheit dieses rechtlich-politischen Instituts wird vom Patriarchen nicht bestritten: „Gewiss sind die Menschenrechte eine wichtige Errungenschaft der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung. Ihre Anziehungskraft beruht auf der einfachen und einleuchtenden Idee, wonach im Zentrum des gesellschaftlichen Lebens die Sorge für das Wohl jedes einzelnen Menschen zu stehen hat.“²⁵ Der Patriarch will auf etwas Anderes hinaus: So wichtig die Menschenrechte als staatliche Garantie persönlicher Freiheit auch sind, so wenig besagen sie etwas darüber, wie die einzelnen Rechtssubjekte ihre Rechte tatsächlich in Anspruch nehmen sollen, ohne dabei die Grundlagen dieser Freiheitsordnung zu gefährden.

Die Beiträge des Patriarchen zeugen von einem untrüglichen Gespür für die Ambivalenz der menschlichen Freiheit: Freiheit kann auch scheitern. Um diese Ambivalenz zu verdeutlichen, sei ein Wort des Ideengeschichtlers Isaiah Berlin (1909-97) angeführt: „Das Wesen des Menschen ist die Freiheit, und obwohl in diesem Zusammenhang von Vernunft, von Harmonie, von Versöhnung der unterschiedlichen Ziele unterschiedlicher Menschen in einer rational gestalteten Gesellschaft die Rede ist, ist diese Freiheit ein zwar erhabenes, aber gefährliches Geschenk: ‚Aber es ist nicht die Natur, es ist die Freiheit selbst, die die meisten und die fürchterlichsten Unordnungen unter unserem Geschlechte verursacht; des Menschen grausamster Feind ist der Mensch.‘ [Fichte] Die Freiheit ist eine zweischneidige Waffe; weil die Wilden frei sind, fressen sie einander auf. Die zivilisierten Nationen sind frei – frei, in Frieden miteinander zu leben, aber auch frei, einander zu bekämpfen und zu bekriegen.“²⁶ Was braucht es also, um das *gefährliche Geschenk* der Freiheit zu einem Ort gelingender menschlicher Selbstentfaltung werden zu lassen? Was tut Not, damit die Freiheit der Anderen nicht als Begrenzung erfahren werden muss und eine politische Gemeinschaft errichtet werden kann, die gerade durch die Freiheit des Einzelnen ermöglicht wird? Das Schlüsselwort lautet: *nravstvennost*’, Sittlichkeit. Wiederum in Bezug auf die Menschenrechte meint der Patriarch: „Nach meiner festen Überzeugung muss das Freiheitsprinzip, das heute durch die Festlegung der Menschenrechte verteidigt wird, mit Ethos [*nravstvennost*’] und Glaube in Übereinstimmung gebracht werden. Diese Übereinstimmung muss sich in der heutigen Gesellschaftsordnung widerspiegeln. Andernfalls wird ein Gesellschaftssystem, das ausschliesslich auf den Menschenrechten errichtet ist, sich als zerbrechlich erweisen und sich selbst zerstören.“²⁷ *Nravstvennost*’ relativiert die Freiheit nicht, sondern ruft sie zu ihrem Einsatz auf. Auf diesem Hintergrund gehört auch ihr Scheitern paradoxerweise zu ihren Möglichkeiten: „In der Tat, der Mensch besitzt die volle Autonomie in der Annahme oder Ablehnung dieser oder jener Normen. Gott selbst hat den Menschen mit der Fähigkeit der Selbstbestimmung ausgestattet. Vor dieser Freiheit macht

25 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Freiheit und Verantwortung 141.

26 Berlin, Isaiah: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte. Frankfurt/Main ²1992, 283f.

27 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Freiheit und Verantwortung 119f.

selbst Gott halt. Ich möchte unterstreichen, dass das Christentum diese These im Gespräch mit dem säkularen Humanismus nicht bestreiten kann.“²⁸

Die Krise der Freiheit ist die Krise der Bedingungen ihrer Möglichkeit. Der Sinn der Freiheit liegt nicht in der neutralen Wahlmöglichkeit *zwischen* Gut oder Böse. Die Freiheit zeigt sich als Freiheit zum Guten, als sittliche Freiheit. Gerade hier wird sich auch die Unhintergebarkeit der menschlichen Freiheit virulent. Die Verwirklichung des Guten ist unmittelbar an die freie Entscheidung gebunden. Aber bestätigen denn nicht alle, beim Gebrauch der Freiheit gehe es für den Menschen darum, unter jeweils vorhandenen Möglichkeiten die gute auszuwählen bzw. zwischen guten und schlechten Handlungen zu unterscheiden? Ohne Zweifel bestreitet dies auch die liberale Weltanschauung nicht. Doch von welchem Guten und von welchem Schlechten ist die Rede? „Allein, der Unterschied zwischen dem säkularen Humanismus und der religiösen Tradition betrifft die Frage, wem die Autorität zukomme, Gut und Böse zu bestimmen.“²⁹ In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die Kritik des Patriarchen am liberalen Freiheitsbegriff zu hören: „Im 20. Jh. erfuhr der Liberalismus sowohl in Russland als auch im Westen eine Weiterentwicklung – und dies in einer besonders gefährlichen Weise, die die Idee der Freiheit exklusiv auf eine Wahlfreiheit reduziert und damit auch die Wahl des Bösen mit einschliesst. Dies führt zu einer radikalen Absage an die normative Bedeutung der Tradition, in erster Linie der religiösen, und zu einer Absolutsetzung des individuellen Rechtes, selber Gut und Böse zu definieren.“³⁰ Dies entspricht jenem Menschenbild, das in der Renaissance entworfen wurde und sich in der Folge zum Fundament der aufgeklärten Welt entwickelte. Auch hier ist der Mensch Gottes Ebenbild, aber er ist es ohne Urbild. Der Mensch wird sich selber zum gottgleichen Schöpfer, stolz, individuell, ungebunden.³¹ Immer wieder verweist Patriarch Kirill in Hinblick auf diesen anthropologischen Optimismus auf das Denken Rousseaus: „Aus einem bestimmten Grund hat sich im westlichen Denken seit der Zeit von Jean-Jacques Rousseau fest die Vorstellung eingebürgert, es reiche aus, eine Person mit Freiheit und Rechten auszustatten und sie werde unvermeidlich das Gute und Nützliche wählen. Deshalb sollen ihr keine äussere Autoritäten vorschreiben, was gut und was böse ist. Der Mensch bestimmt die sittlichen Normen für sein Verhalten selber. Man nennt dies die sitt-

28 Ders: *Prava človeka i npravstvennaja otvetstvennost'*/Права человека и нравственная ответственность (Menschenrechte und sittliche Verantwortung). In: CV Nr. 2 (35) 2006, 6-20, hier: 12.

29 Ebd. 11.

30 Ders.: *Zamysel Božij o človeke i svoboda voli*/Замысел Божий о человеке и свобода воли (Der Plan Gottes mit dem Menschen und die Willensfreiheit). In: CV Nr. 4 (33) 2005, 5-18, hier: 11.

31 Als „Prototyp“ findet sich dieser Gedanke etwa beim Renaissance-Philosophen Pico della Mirandola (1463-94), der in seiner Schrift über die Würde des Menschen Gott zum Menschen sprechen lässt: „Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.“ Mirandola, Pico della: *Über die Würde des Menschen*. Zürich ²1989, 10f.

liche Autonomie des Menschen.³² Hier steht nicht die Deutungshoheit der Kirche in moralischen Fragen zur Diskussion. Es geht vielmehr um die Überzeugung, dass der Mensch nicht mit jeder beliebigen Entscheidung in sich realisieren kann, was mit „Ebenbild Gottes“ gemeint ist. Es geht ferner um die Einsicht, dass die Meinung, jede Entscheidung sei richtig, solange sie *niemanden stört*, nicht geeignet ist, eine allgemeine Freiheitsordnung zu garantieren.³³ Dass die Freiheit des Einen an der Freiheit des Anderen endet, ist juristisch korrekt. Damit ist aber nichts über die sittliche Qualität unserer Freiheitsakte gesagt: „Nein“, meint Patriarch Kirill, „diese These funktioniert nicht und meine Freiheit ist nicht in der Lage einer kranken Willkür Grenzen aufzuerlegen. Nur sittliche Normen können unsere Freiheit begrenzen, die über uns stehen.“³⁴

Eine libertäre Konzeption geht an der Wirklichkeit des Menschen vorbei, kritisiert auch Metropolit Hilarion: „Nachdem sie die christliche Lehre über die sündhafte Anfälligkeit der menschlichen Natur zurückgewiesen hatten, machten sich die Aufklärer eine überaus optimistische und im Kern völlig unrealistische, utopische Sicht der Möglichkeiten der Vernunft des Menschen zu eigen. Die Freiheit verabsolutierend unterschätzten die Aufklärer das negative und zerstörerische Potenzial, das dann freigesetzt wird, wenn das Handeln des Menschen nicht durch eine absolute sittliche Norm begrenzt ist, sein Streben und seine Instinkte sich nicht auf ein höchstes geistiges Ideal ausrichten.“³⁵ Die Kirche weiss in ihrem Glauben um die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Sie weiss um das gemeinschafts- und lebensfeindliche Potenzial, das der Mensch in seiner Freiheit *auch* ergreifen kann und nennt es *Sünde*. Die grosse Schwäche des liberalen Menschenbildes liegt für Patriarch Kirill darin, diese Wirklichkeit nicht zu sehen: „Die säkulare Welt hat einfach ein Tabu über dieses Wort gelegt.“³⁶ Es geht jedoch nicht einzig um die Marginalisierung eines theologischen Begriffs. Vielmehr steht mit dessen Anerkennung bzw. Ablehnung etwas auf dem Spiel, was keineswegs nur den religiösen Menschen betrifft. Es ist die Einsicht, dass sich Freiheit ohne sittliche Verantwortung gegen sich selber richtet: „Die Erfahrung zeigt:

32 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Prava človeka* 12.

33 Explizit finden wir diese „Regel“ in dem vom amerikanischen Freidenker und Philosophieprofessor Paul Kurtz herausgegebenen „Humanist Manifesto 2000“: „The dignity and autonomy of the individual is the central value. Humanist ethics is committed to maximizing freedom of choice: ... the right of individuals to pursue their own lifestyles as they see fit so long as they do not harm others.“ (31) Und an anderer Stelle: „It is the right of every person to be able to live a good life, pursue happiness, achieve creative satisfaction and leisure in his or her own terms, so long as he or she does not harm others.“ (46) Kurtz, Paul: *Humanist Manifesto 2000. A Call for a new planetary humanism*. New York 2007.

34 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Ne dolžno byt' zakonov, oskorbljajuščich npravstvennoe čuvstvo človeka*/Не должно быть законов, оскорбляющих нравственное чувство человека (Es darf keine Gesetze geben, die das sittliche Empfinden des Menschen kränken). In: CV Nr. 3 (36) 2006, 25-50, hier: 44f.

35 Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk, *Patriarch Kirill* 452.

36 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Opyt rassmotrenija problem prav človeka i ix npravstvennyh osnov v evropejskich soobščestvach*/Опыт рассмотрения проблем прав человека и их нравственных основ в европейских сообществах (Erfahrung der Betrachtung des Problems der Menschenrechte und ihrer Grundlagen in den europäischen Gesellschaften). In: CV Nr. 4 (37) 2006, 5-14, hier: 10.

Wenn die sittlichen Werte vernachlässigt werden, konzentriert das Individuum sich ausschliesslich auf seinen eigenen Wohlstand und missachtet die Interessen anderer Menschen bis zur völligen Geringschätzung des menschlichen Lebens. Genau das geschieht heute in der Welt und bildet den geistig-sittlichen Kern vieler Krisen.³⁷ In ihrem Vertrauen auf Erlösung und Vergebung anerkennt die Kirche das menschliche Scheitern als eine Tatsache, die der Mensch selber durch keine noch so grosse Anstrengung überwinden kann. Im theologischen Begriff der *Sünde* zeigt sich etwas, was auch die öffentliche, auf die Freiheit ihrer Glieder aufbauende Ordnung ernst nehmen muss, will sie nicht Willkür zu ihrem bestimmenden Prinzip erheben.

4.2.2 Politische Krise

Während die von Patriarch Kirill diagnostizierte Krise auf anthropologischer Ebene in einem Zusammenhang mit der Ambivalenz menschlicher Freiheit steht, zeigt sich dieselbe Krise in politischer Hinsicht als Engführung des Begriffs staatlicher Säkularität. Der Patriarch stellt heute eine Tendenz fest, Säkularität einseitig als Prinzip der *Nicht-Diskriminierung* individueller Freiheitskonzeptionen auszulegen. Dabei wird seiner Meinung nach mehr und mehr die Aufmerksamkeit für die sittlich verfasste öffentliche Ordnung ausser Acht gelassen, durch die die individuelle Freiheit allererst ermöglicht und in ihrer sinnvollen Entfaltung unterstützt wird. Nicht die Säkularität der politischen Ordnung wird vom Patriarchen kritisiert; die weltanschauliche Neutralität der politischen Ordnung, die Trennung von Kirche und Staat, die Eigenständigkeit des staatlichen Aufgabenbereichs werden ausdrücklich anerkannt: „So tritt die Russische Orthodoxe Kirche für die Trennung der Kirche vom Staat auf, aber gegen die Trennung des Glaubens und der Kirche vom Leben und der Gesellschaft.“³⁸ Dem Patriarchen geht es darum, dass eine Anwendung von Säkularität, der jeder öffentlich geäusserte (religiöse) Verweis auf die sittliche Grundlegung des politischen Gemeinwesens suspekt und als Verstoss gegen das Prinzip der Säkularität erscheint, im Grunde gar nicht säkular ist, sondern als Variante des Säkularismus interpretiert werden muss: „Das heisst, das Recht, auf gesellschaftliche Belange Einfluss zu nehmen, steht der liberal-humanistischen Weltanschauung zu ... Es entsteht die paradoxe Situation: Die Schöpfer der Verfassungen und Gesetze, welche die Trennung der Kirche vom Staat sanktionieren, haben den Umstand begünstigt, dass der Staat mit der Zeit begann, der Möglichkeit eines freien religiösen Ausdrucks immer mehr Beschränkungen auf-

37 Ders., Freiheit und Verantwortung 55.

38 Ders.: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' na poroge tret'ego tysjačeletija*/Русская Православная Церковь на пороге третьего тысячелетия (Die Russische Orthodoxe Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend). In: CV Nr. 1 (14) 2001, 81-94, hier: 92. Patriarch Kirill erwähnt in diesem Artikel die Erklärung des Landeskonzils von 1917 *Vom Verhältnis der Kirche zum Staat*, in der die russische Kirche nach langer staatlicher Bevormundung ein neues, selbstbewusstes Verhältnis zum Staat definierte, das dann aufgrund von Revolution und Kommunismus nicht umgesetzt werden konnte, aber in vielem den heute vom Moskauer Patriarchat eingenommenen Standpunkt vorwegnimmt. Es heisst dort: „In keinem Fall kann er [der Glaube] vom Leben getrennt sein oder als private Angelegenheit des Menschen betrachtet werden“. Ebd.

zuerlegen.³⁹ Diese begriffliche Verengung stellt für den Patriarchen nicht nur eine Bedrohung für den freien Austausch von Meinungen dar, sondern für die freiheitliche Ordnung insgesamt.

Ein Gesellschaftskonzept, das allein auf individueller Freiheit errichtet ist, und auf die aktive Pflege eines öffentlichen Ethos verzichtet, bietet nicht ein Mehr an Freiheit für den Einzelnen, sondern letztlich ein Weniger, indem sie längerfristig Raum für die ungehinderte Verwirklichung partikularer Interessen schafft. Hier zeigt sich die Fortsetzung der anthropologischen Krise auf politischer Ebene: „Die Tragödie der heutigen Menschenrechtsverteidiger besteht darin, dass sie oft nicht spüren, wie eine Einzelperson oder eine Gruppe ihre Freiheiten nicht zum Wohl, sondern zum Schaden anderer Menschen gebrauchen können, indem sie ihre eigenen egoistischen Interessen verfolgen.“⁴⁰ Indem das säkularistische Paradigma einen strikten Individualismus in Stellung bringt, behindert es das Bemühen aller gesellschaftlicher Kräfte um eine gemeinsame öffentliche, sittliche Kultur: „Die Sorge um das geistige Wohl des Menschen ... ist heute leider dem Menschen selber überlassen und stellt keinen Gegenstand der Sorge seitens des Staates und der Gesellschaft dar. Auf den ersten Blick erscheint die Idee, wonach jeder selber festlegt, was seinem geistigen Wohl förderlich ist, schön und erhaben. In Wahrheit aber ist es so, dass Staat und Gesellschaft, die sich aus diesem Bereich zurückziehen, das Thema der Moral im öffentlichen Raum dem Gutdünken einzelner Interessengruppen überlassen, die aus den schlechten Eigenschaften der Menschen Macht und Geld gewinnen oder persönliche Ambitionen befriedigen.“⁴¹

Für Patriarch Kirill ist es wichtig, zwischen privatem und öffentlichem Raum zu unterscheiden. „Die Gesellschaft darf den Menschen für die Nichteinhaltung der Sittlichkeit nicht bestrafen, wenn er sich in seinem persönlichen Leben entgegen der sittlichen Ordnung verhält. Im öffentlichen Bereich muss sie die sittliche Orientierung stärken, weil der Mensch in seiner moralischen Unzulänglichkeit der Unterstützung bedarf.“⁴² Der Patriarch

39 Ders.: *Kul'turnyj i religioznyj pljuralizm kak šans dlja Evropejskogo Sojuza i ego sosedej*/Культурный и религиозный плюрализм как шанс для Европейского Союза и его соседей (Kultureller und religiöser Pluralismus als Chance für die Europäische Union und ihre Nachbarn). In: CV Nr. 2 (27) 2004, 5-13, hier: 8. Vgl. dazu ergänzend den Religionssoziologen José Casanova: „Die empfundene Bedrohung säkularer Identitäten und die unausgewogene Überreaktion, jede staatliche Bezugnahme auf das Christentum auszuschliessen, strafen die säkularistischen Behauptungen Lügen, dass nur säkulare Neutralität individuellen Pluralismus garantieren kann. Die Zerwürfnisse, die durch eine mögliche Aufnahme religiöser Bezüge in den Verfassungstext hervorgerufen wurden, scheinen darauf hinzudeuten, dass säkularistische Annahmen Religion zu einem Problem machen und so die Möglichkeit ausschliessen, mit religiösen Themen auf pragmatische und sensible Art und Weise umzugehen.“ Casanova, José: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009, 29.

40 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Opyt rassmotrenija* 12.

41 Ebd. 9.

42 Ebd. 10. Die evangelische Theologin Dagmar Heller unterliegt in diesem Zusammenhang offensichtlich einem Missverständnis: „Warum ist eine Tat, die im öffentlichen Bereich als Sünde verurteilt wird, keine Sünde, solange sie im Privaten praktiziert wird? Paradoxerweise scheint also im Protestantismus einerseits die Sünde bzw. die Folge der Sünde radikaler gesehen zu werden als in der Orthodoxie, gleichzeitig

unterstreicht die Verantwortung der Gesellschaft und des Staates, dem Menschen einen sinnvollen Gebrauch seiner Freiheit zu ermöglichen. Was gemeint ist, klingt beim verstorbenen Patriarchen Alexij II. anlässlich seiner Rede vor dem Europarat in Strassburg 2005 an: „Sittlichkeit ist Freiheit im Vollzug. Es ist eine Freiheit, die sich bereits als Ergebnis einer verantwortlichen Wahlentscheidung verwirklicht, indem sie sich zum Wohl und zum Nutzen der Person sowie der ganzen Gesellschaft Einschränkungen unterwirft.“⁴³ Dem säkularistischen Paradigma zufolge ist Öffentlichkeit nicht mehr der von der staatlichen Ordnung freigegebene und ihr vorausliegende Raum für die freie Konstituierung einer sittlichen Kultur. Es besetzt selber diesen Raum und verunmöglicht so gerade, was mit *Säkularität* intendiert ist. Die Übertragung staatlicher Neutralität auf den gesellschaftlichen Bereich, in dem es – im Unterschied zum Staat in seiner institutionellen Ausprägung – sehr wohl um die Suche nach philosophischen, moralischen und religiösen Sinnressourcen geht, ja gehen muss, führt zu einem Verlust an Gemeinschaft. Denn konsequenterweise wird nun zunehmend das Prinzip der *Nicht-Diskriminierung* zum Massstab, an dem sich öffentliches Handeln zu orientieren hat: „In einem normalen Staat festigt sich ein Wertesystem als Ergebnis einer Diskussion, an der ohne Einschränkung die verschiedenen weltanschaulichen Gruppen teilnehmen sollten ... Heute wird dieser Grundsatz meistens verzerrt, besonders auf der Ebene internationaler Organisationen. Menschen mit einer privaten Meinung, die sich in der Minderheit befindet, trachten mit Hilfe internationaler und nationaler Instrumente danach, der Mehrheit ihre Weltanschauung aufzuzwingen.“⁴⁴ Abgesehen von der Unschärfe des Begriffs *Diskriminierung* mindert die Etablierung des Nicht-Diskriminierungsprinzips *als einziger sittlicher Richtschnur* das Einsehen in die Wechselseitigkeit von öffentlicher Freiheitsordnung und individueller Freiheit.⁴⁵ Angesichts dieser Entwicklung fordert der Patriarch: „Ich bin überzeugt davon, dass die Sorge um die geistigen Bedürfnisse, und zwar auf der Grundlage eines traditionellen Ethos, in den öffentlichen Bereich zurückkehren muss.“⁴⁶

wird jedoch, rein äusserlich gesehen, nicht so kämpferisch dagegen vorgegangen wie in der Orthodoxie. Dies hängt damit zusammen, dass man sich davon befreit sieht, moralisierend mit der Sünde umzugehen.“ Heller, Dagmar: Menschenrechte, Menschenwürde und sittliche Verantwortung im kirchlichen Dialog zwischen Ost und West. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 308-329, hier: 328f.

43 Alexij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus’: Rede vor dem Europarat in Strassburg am 2. Oktober 2005. www.mospat.ru/archive/38033.htm (29.3.2010). Russisch.

44 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Freiheit und Verantwortung 134.

45 Vgl. dazu den Abtprimas der Benediktiner, Notker Wolf: „Denn Antidiskriminierung ist ein negativer Begriff. Er ist leer, hohl, völlig beliebig, er kann alles oder nichts bedeuten. Nur eines ist Antidiskriminierung auf keinen Fall: ein Wert. Negative Begriffe haben keinen Inhalt ... Antidiskriminierung führt zur Selbstermächtigung all derer, die partout Anstoss nehmen wollen.“ Wolf, Notker (Abtprimas): Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland. Hamburg ¹¹2007, 130f.

46 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Opyt rassmotrenija* 10. Dass diese Forderung nicht völlig abwegig ist und auch in der westlichen Rechtsauslegung Anwendung findet, zeigt eine Entscheidung des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes aus dem Jahr 2007. Dort heisst es unter anderem: „Der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ist vielschichtig. Er umfasst verfassungsrechtliche Inhalte wie Toleranz und Nichtidentifikation sowie den Gleichbehandlungsgrundsatz gemäß Art. 118 Abs. 1 BV. Das Neutralitätsgebot ist nicht als Gebot zur Eliminierung des Religiösen aus dem

Der säkular-liberale Freiheitsbegriff ist in der Gestalt der Menschenrechte zu einer leitenden politischen Idee geworden und wird als universaler Standard eingefordert. „Der Kern des Problems liegt jedoch nicht darin, dass der liberale Standard auf der Ebene internationaler Organisationen formuliert worden ist und heute Grundlage der internationalen Politik darstellt. Fragwürdig ist vielmehr, dass dieser Standard verpflichtend für das innere Leben von Ländern und Völkern gelten soll, einschliesslich jener Staaten, deren kulturelle, geistige und religiöse Tradition an der Ausarbeitung dieses Standards praktisch nicht vertreten war.“⁴⁷ Wenn behauptet wird, Menschenrechte seien universal und dürften als solche nicht durch einzelne Traditionen, Religionen und Kulturen relativiert werden, dann wird dies im Grundsatz von Patriarch Kirill nicht bestritten: „Ja, die Menschenrechte haben eine universale Geltung.“⁴⁸ Gleichzeitig jedoch fragt der Patriarch kritisch: „Aber diese Regeln müssen wirklich universal sein. Es stellt sich die Frage: Sind die Menschenrechte, die diesen Anspruch erheben, in der gegenwärtigen Interpretation tatsächlich universal?“⁴⁹ Der Patriarch lehnt nicht die Universalität der Menschenrechte ab, sondern eine ganz bestimmte Deutung, die für sich Universalität beansprucht, dabei aber von partikularen Voraussetzungen ausgeht. Wenn etwa die säkular-liberale Hermeneutik der Menschenrechte die individuelle Freiheit als höchsten Wert definiert, so hält Patriarch Kirill dem entgegen, dass durchaus auch andere Akzentsetzungen vorstellbar seien und andere Kulturen ebenfalls über positive Erfahrungen des gesellschaftlichen Lebens verfügen: „Warum haben sie nicht das Recht ihren Beitrag zu leisten? Natürlich haben sie dieses Recht. Jedes Volk hat dieses Recht.“⁵⁰

Oft findet sich in den Beiträgen des Patriarchen das Argument, die Orthodoxie sei am geschichtlichen Prozess, der zur breiten Anerkennung der Menschenrechte geführt hat, nicht beteiligt gewesen.⁵¹ Der Patriarch verweist damit auf den Umstand, dass die praktische und theoretische Auslegung der Menschenrechte weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart weder in der theoretischen Begründung noch in der praktischen Umsetzung als *eindeutig* bezeichnet werden kann. Aus diesem Grund lässt sich eine bestimmte Deutungsart nicht ohne weiteres universalisieren: „In dieser Hinsicht verhalten sich einzelne Länder völlig undemokratisch, indem sie ihr System der Gestaltwerdung der Menschenrechte für

öffentlichen Bereich zu verstehen; es bedeutet keine völlige Indifferenz in religiös-weltanschaulichen Fragen und keine laizistische Trennung von Staat und Kirche. Der Gesetzgeber darf und muss sich bei seinen Regelungen an der Wertordnung orientieren, die der Verfassung zugrunde liegt. Schon in ihrer Präambel, der Bedeutung für die Auslegung der Verfassung zukommt, lehnt die Bayerische Verfassung eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott ab und verweist auf die mehr als tausendjährige Geschichte Bayerns, die geprägt ist durch die Verwurzelung des Landes in der christlich-abendländischen Tradition.“ BayVerfGH, 15. Januar 2007.

www.bayern.verfassungsgesichtshof.de/11-VII-05-Entscheidung.htm (4.8.2011).

47 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Obstojatel'stva novogo vremeni*/Обстоятельства нового времени (Umstände einer neuen Zeit). In: CV Nr. 2 (9) 1999, 79-88, hier: 83f.

48 Ebd. 144.

49 Ders., *Prava človeka* 7f.

50 Ebd. 8.

51 Vgl. ders., Freiheit und Verantwortung 64.

universal halten. Direkt oder indirekt versuchen sie anderen Völkern ihre Wertmassstäbe aufzuzwingen oder spielen sich im Bereich der Menschenrechte als die einzigen Richter auf.“⁵² Wenn der Patriarch die Universalität der Menschenrechte einräumt, gleichzeitig aber auf deren unterschiedliche kulturelle Aneignung verweist, so folgt er dabei der Alltagsvernunft: Menschenrechte bleiben solange abstrakt, bis sie zu einem selbstverständlichen Bestandteil einer Lebenswelt werden, bis sie ange-eignet sind. Diese These vertritt explizit der römisch-katholische Sozialethiker und Erzbischof von Dijon, Roland Minnerath: „Die Menschenrechte bilden heute gewissermassen ein internationales Ethos, obwohl der Grad ihrer Beachtung nicht in jeder Kultur gleich ist. Am internationalen Geschehen lässt sich ablesen, dass die abstrakte Proklamation der universalen Rechte vergeblich ist, wenn sich diese Rechte nicht in den lebensweltlichen Erfahrungen innerhalb der eigenen Gesellschaft spiegeln. Angemessener ist es, diese Erfahrungen zum Ausdruck der Suche nach dem Gerechten zu machen. Dieses wiederum verweist auf die universalen Neigungen der menschlichen Natur ... Nur wenn eine die zwischenmenschliche Beziehungen regelnde Ordnung anerkannt wird, können die verschiedenen Kulturen ein ihnen gemeinsames Terrain finden ... Doch nur wenn sie auf ihre je eigene Weise die Vorgaben dieser Ordnung leben, sind sie Ausdrucksformen des Universalen.“⁵³ Minnerath redet keineswegs einer kulturbedingten Relativierung der Menschenrechte das Wort. Im Gegenteil: Er versucht zu vermeiden, dass am Ende das *bonum commune* von partikularen Kräften gefährdet wird. Universal ist letztlich nicht eine bestimmte begriffliche Auslegung der Menschenrechte. Universal ist die Würde des Menschen. Diese Perspektive gilt es wiederzugewinnen. Patriarch Kirill selber begründet sein Unbehagen am menschenrechtlichen Universalismus westlich-liberaler Prägung indirekt auch mit der Erfahrung seiner Kirche und seines Landes während der Zeit des Kommunismus: „Die Globalisierung – wie übrigens auch die Integration Europas – kann nicht nur auf der Grundlage eines einzigen zivilisatorischen Projekts realisiert werden. Die Vorstellung, dass ein solches Projekt angeblich schon existiere, ist ein gefährlicher Irrtum, der den Glauben an die ‚einzig richtige und wissenschaftlich begründete‘ Lehre von Marx, Engels und Lenin ins Gedächtnis ruft. Es kann nicht nur eine einzige philosophische Konzeption geben, die für die ganze Welt passte und in einem organischen Bezug zur ganzen Vielfalt der kulturellen und religiösen Traditionen stünde.“⁵⁴

4.2.3 Ökumenische Krise

Der russische Religionsphilosoph Nikolaj Berdjaev (1874-1948) macht in einem schonungslos-kritischen Essay einen Zusammenhang von Kommunismus und Christentum geltend. Der Kommunismus wurde stark, weil die Christen schwach geworden sind: „Für die *Christen* hat der Kommunismus einen ganz besonderen Sinn: er bedeutet die Entlarvung der christlichen Sünden und die Mahnung an die unerfüllte christliche Aufgabe und Pflicht.

52 Ebd. 144.

53 Minnerath, Roland: Gegen den Zerfall des Sozialen. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Freiburg 2007, 30f.

54 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 65.

Die christliche Wahrheit hat sich in der Fülle des Lebens nicht zu verwirklichen vermocht, also unternehmen die bösen Mächte die Realisierung der christlichen Wahrheit ... Die christliche ‚Wahrheit‘ ist mit der Zeit konventionell-rhetorisch und ohnmächtig geworden; die christliche Menschheit beschränkt sich darauf, sie bloss zu verkünden, und hat aufgehört, sie zu verwirklichen; darum vollzieht sich die Realisierung einzelner Elemente dieser Wahrheit in einer leidenschaftlichen Reaktion gegen das Christentum.⁵⁵ Die Irrungen des Kommunismus können nicht mit den Krisen von heute gleichgesetzt werden. Dennoch drängt sich die Frage auf, inwiefern die Christen selber mit den anthropologischen und politischen Krisen in Verbindung gebracht werden können, wie sie in den sozialpolitischen Beiträgen der Russischen Orthodoxen Kirche thematisiert sind. Auch Patriarch Kirill scheut diese Überlegung nicht: „Sind die heutigen Krisen ausschliesslich Krisen der nicht-christlichen, säkularisierten Welt oder haben sie etwas mit dem inneren Leben der Christenheit zu tun? ... Man darf aber nicht so tun, als sei im Christentum alles in Ordnung und als habe das, was in der heutigen Gesellschaft geschieht, mit der Lage innerhalb des Weltchristentums nichts zu tun ... Die Probleme der heutigen Welt hängen nicht nur mit der Verarmung des Glaubens zusammen, sondern auch mit den inneren Krankheiten der Christenheit, natürlich nicht in der gnadenhaft-mystischen, sondern in ihrer menschlichen Natur. Daher müssen die Christen den Sinn des Geschehens in der Welt und im Christentum selbst erkennen und die Bedeutung der globalen Krisen begreifen, indem sie diese Krisen zum eigenen inneren Zustand in Beziehung setzen.“⁵⁶ Die dritte Krise, auf die der Patriarch in seinen Stellungnahmen immer wieder zu sprechen kommt, ist mit den beiden anderen zutiefst verbunden. Die gewagte These lautet: Die Christen verschärfen diese Krisen, wenn sie mit ihrem Lebenszeugnis nicht aufzuzeigen vermögen, weshalb ihr Glaube nicht nur im Bereich der Erkenntnis, sondern auch des persönlichen wie sozialen Handelns *alles* ändert. In Anlehnung an Berdjaev legen sich die Fragen nahe: Haben wir auch deshalb eine Krise der Freiheit, weil die christliche Lebensgestalt zuwenig glaubwürdig bezeugt, dass die Wahrheit, die Christus ist, frei macht? Ist es christlicher Kleinglaube, der diese Wahrheit als Entfremdung wahrnehmen lässt? Wird Freiheit deshalb masslos verstanden, weil die jedes Mass sprengende Freiheit des Ostertages im Leben der Christen *ohnmächtig* geworden ist? Ein Predigtwort des Metropoliten Antonij von Suroš illustriert diesen Zusammenhang anhand der Thomas-Perikope (Joh 29, 24-29): Gemäss dem Bericht des Evangelisten war der Apostel Thomas nicht zugegen, als der Auferstandene zum ersten Mal seinen Jüngern erschien. Diese erzählten ihm aber von ihrer Begegnung: *Wir haben den Herrn gesehen*. Thomas äusserte seinen bekannten Zweifel und verlangte danach, die Wundmale Jesu mit seinen Händen zu berühren. Weniger bekannt sind die Gründe seines Zweifels. Einen Anhaltspunkt dafür bildet die technische Angabe: *Die Türen waren verschlossen*. Christus ist auferstanden, und diejenigen, die Zeugen dieses Mysteriums sind, sitzen hinter verschlossenen Türen?! Wie sollte Thomas denn glauben, wenn sich im Leben der Jünger eigentlich doch nichts ändert und sie so ängstlich, zaghaft und kleingläubig sind wie zuvor? Thomas deutet die Auferstehung nämlich richtig: Wenn Christus auferstanden ist,

55 Berdjaew, Nikolai: Wahrheit und Lüge des Kommunismus. Darmstadt 1953, 9f.

56 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 61f.

dann ändert sich alles, weil Gott dann wirklich in diese Welt gekommen ist und ihr einen endgültigen Sinn verleiht. Hat sich aber etwas geändert? Deshalb fragt Metropolit Antonij: „Aber jene, denen wir von der Auferstehung Christi berichten ... davon, dass Gott gesiegt hat, wie sollen sie uns glauben, wenn wir uns so verhalten wie die Apostel, die sich nur freuen, weil sie überlebt haben, aber weder Kraft noch Grösse der Auferstehung zeigen können?“⁵⁷ Das Zeugnis des Thomas *Mein Herr und mein Gott* ruft die *symmetrische Asymmetrie* in Erinnerung. Die Christen *sollen* bekennen: Die Quelle unseres Lebens ist vorbehaltlos der Glaube an den Auferstandenen, dieser Glaube aber verändert gerade die gesamte Wirklichkeit. Es bleibt nicht mehr alles offen. Vielmehr öffnet sich alles für die Endgültigkeit der Auferstehung. *Weil* Christus auferstanden ist, können die Türen nicht mehr verschlossen bleiben: Diese Botschaft hat eine wahrhaft *oikumenische* Dimension.

Die Begriffe „ökumenisch“ bzw. „Ökumene“ hält Patriarch Kirill für wenig geeignet, um das gemeinsame Zeugnis der Christen für diese neue Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen. Der Grund dafür kann in seinem folgenden, anlässlich der *Dritten Europäischen Ökumenischen Vollversammlung* in Sibiu geäusserten Votum entdeckt werden: „In der Tat, bis heute gibt es innerhalb der christlichen Gemeinschaft unterschiedliche Auslegungen grundlegender Glaubensdogmen. Dennoch kann man mit Bestimmtheit sagen, dass bis vor kurzem alle Christen wenigstens einheitliche Ansichten im Bezug auf den Menschen und seine Lebensregeln vertreten haben, wie sie sich aus den sittlichen Normen ergeben. Heute ist auch diese Einheit zerstört.“⁵⁸ Der Patriarch spricht daher von „Ökumene“ viel eher, um auf die unübersehbaren Defizite im gemeinsamen Zeugnis der Christen aufmerksam zu machen. Anstelle eines kirchenpolitischen Aktivismus, dem geistliche Tiefe und dogmatische Verbindlichkeit fehlen, geht es ihm um eine grundlegende Solidarität der Christen in ihrem Dienst an der ganzen Welt – an der *Oikumene* – und in der Bekräftigung der *evangelischen* Lebensgestalt: „Die allenfalls letzte Möglichkeit für die Christen, Europa wieder eine Seele zu verleihen, besteht unserer Meinung nach darin, ein System christlicher Solidarität zu errichten, das im ungeteilten Ethos des Evangeliums und dem aus dieser Solidarität hervorgehenden gemeinsamen Zeugnis für die christlichen Werte gründet.“⁵⁹ Im Bewusstsein um diese Sendung stellt der Patriarch besonders an westliche Christen die Anfrage, ob sie nicht in vielen Fällen zu leichtfertig ein Menschen- und Gesellschaftsbild vertreten, das mit dem *Ethos des Evangeliums* letztlich kaum mehr vereinbar ist: „Unserer Meinung nach spielte dabei die unkritische Aneignung der säkularen humanistischen Ideologie durch viele Theologen und mit ihnen auch durch ihre Kirchen eine negative Rolle ... Das weltliche Rechtsprinzip religiöser Toleranz wurde auf die Dogmatik extrapoliert.“⁶⁰ Der Patriarch deckt hier den Kategorienfehler auf, den jene begehen, die die staatliche Säkularität in weltanschaulichen Fragen und die Gewährleistung individueller Freiheit schon

57 Antonij, Metropolit von Suroš: *Vo imja Otca i Syna i Svjatogo Ducha. Propovedi*/Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди (Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Predigten). Klin 2005, 275.

58 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Svet Christov* 8.

59 Ebd. 11.

60 Ders., *Mežchristianskij dialog* 66f.

als eigentlichen Sinngehalt auffassen. Sie bedenken nicht, dass Säkularität und individuelle Freiheit erst die Bedingung für dessen Bestimmung darstellen. Aus dieser Perspektive stehen ein bestimmtes Bekenntnis und eine bestimmte Wertorientierung plötzlich in einem Gegensatz zu Säkularität und Freiheit. Immer wieder schärft der Patriarch deshalb die Aufmerksamkeit für die innere Unstimmigkeit dieses Standpunkts: „Im Grunde ist die Zustimmung einiger christlicher Gemeinschaften zum Priestertum der Frau oder der Segen homosexueller Eheschliessungen nichts anderes als die praktische Verwirklichung des liberalen Wertesystems der Menschenrechte im religiösen Bereich. Das ist einer von vielen Fällen einer konsequenten und zielstrebigem Verdrängung der apostolischen Glaubensnorm aus dem Leben der modernen Gesellschaft und deren Ersetzung durch das liberale Wertesystem. In der Krise des Ökumenismus hat sich deutlich das Bestreben der protestantischen Mehrheit abgezeichnet, die liberale Idee als grundlegende Idee zu benutzen, die in vieler Hinsicht die ökumenische Ethik und Praxis bestimmt, bei gleichzeitiger Unempfänglichkeit für das Thema der Tradition.“⁶¹

Das Prinzip der *Tradition* bildet auf theologischer Seite das Gegenstück zur säkularen Offenheit auf staatlicher Seite. Gerade unter den postmodernen Bedingungen *metaphysischer Unbestimmtheit* steht *Tradition* für die geschichtliche Kontinuität der Kirche als Bekenntnisgemeinschaft. Nikos Nissiotis merkt an: „Wenn die Einheit der Kirche als von Gott gegebene Einigung im charismatischen und sakramentalen Leben verstanden wird, dann ist die ungebrochene geschichtliche Kontinuität das unbedingt notwendige Resultat und der endgültige konkrete Beweis für das Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte.“⁶² Die Kirche Jesu Christi *ist* in der Geschichte auf reale Art gegeben. Diese Überzeugung kommt auch im Dokument *Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Andersglaubenden* aus dem Jahr 2000 zum Ausdruck: „Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, die von unserem Herrn und Retter Selbst geschaffen ist, die Kirche, die vom Heiligen Geist gefestigt und erfüllt wird ...“⁶³ Die apodiktisch erscheinende Aussage kann ganz einfach auch als Bekräftigung dessen gedeutet werden, was ich weiter oben im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung einer *symmetrischen Asymmetrie* gesagt habe: Wahrung der Klarheit der kirchlichen Botschaft auch in der Vielgestaltigkeit geschichtlicher Wirklichkeit. Für Patriarch Kirill vermag die weltweite Christenheit heute deshalb nicht mit einer Stimme zu sprechen, gerade auch in Fragen des Ethos, weil das *ekklesiale* Leben in der Wahrheit *selber* nicht mehr ausreichend verstanden wird: „Ich bin fest überzeugt, dass der Grund für die Krise des gegenwärtigen Ökumenismus in vielerlei Hinsicht mit der Unfähigkeit zu tun hat, die fundamentale Bedeutung der apostolischen Überlieferung (Tradition) [*predanie*] als Norm für den Glauben zu begreifen.“⁶⁴

61 Ders., Freiheit und Verantwortung 30f.

62 Nissiotis, Nikos: Die orthodoxe Christenheit, die eine Kirche und die Ökumene. In: Ristow, H./Bargert, H. (Hrsg.): Konfession und Ökumene. Berlin 1964, 138-155, hier: 140.

63 Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden. In: Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 186-219, hier: 186.

64 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', zitiert nach: Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk, *Patriarch Kirill* 433.

Patriarch Kirill betont demgegenüber die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs *Ökumene*: bewohnter Erdkreis. Die räumliche Allumfassendheit der Kirche gründet jedoch in einer tieferen, theologischen Einheit, wie das Moskauer Dokument lehrt: „Die Orthodoxe Kirche unterscheidet die ‚christliche Gesamtheit‘, die Universalität, die Ökumenizität [*vselenskost*] von der Katholizität (соборность) ... Ökumenizität ist eine notwendige Folge aus der Katholizität der Kirche und untrennbar mit der Katholizität verbunden ... Für die Orthodoxen ist die Ökumenizität die Folge der inneren Einheit, verbunden mit der Wahrheit sowie der inneren Ganzheit und Ungebrochenheit der geistlichen Erfahrung der Kirche ...“⁶⁵ Die innere Einheit der Kirche, die Katholizität, verwirklicht sich nach Massgabe der Teilhabe jedes Teils der ökumenischen Kirche, gar jedes einzelnen Gläubigen, am einen Leib Christi, am einen Glauben der Apostel und an der einen Wahrheit, in die der Geist einführt (vgl. Joh 16,13). Der russische Theologe Georgij Florovskij (1893-1979) präzisiert: „Die Katholizität (*sobornost*) der Kirche ist kein mengenmässiger oder geographischer Begriff. Sie hängt keineswegs davon ab, dass die Gläubigen über die ganze Welt verteilt sind. Die Ökumenizität der Kirche ist eine Folge oder ein Ausdruck, aber nicht der Grund oder das Fundament der Katholizität ... [Die Kirche] ist katholisch durch und durch, in jedem kleinsten Teil, in jeder Handlung und in jedem Ereignis ihres Lebens. Das Wesen der Kirche ist katholisch ... weil sie der eine Leib Christi ist, sie ist die Gemeinschaft in Christus, die Einheit im Heiligen Geist und diese Einheit ist höchste Ganzheit und Fülle.’ ... Deshalb muss der Christ ‚in einem geistlichen und bewussten Einklang mit der geschichtlichen Fülle der kirchlichen Erfahrung leben‘ und Subjektivität und Partikularismus überwinden.“⁶⁶ Aus Sicht der orthodoxen Theologie ist das *ökumenische Bemühen* um die Einheit der Christen und ihr gemeinsames Zeugnis nur gleichzeitig als *katholisches Bemühen* um die Übereinstimmung mit der apostolischen Tradition vorstellbar. Folgerichtig weisen für den Patriarchen die ethisch-sozialpolitischen Differenzen in der weltweiten Christenheit ihr Pendant in der Ekklesiologie auf, wie aus einem 2007 in Neapel gehaltenen Vortrag hervorgeht: „Sind denn diese neuen Trennungen etwas prinzipiell Neues oder gehen sie aus jenen Zäsuren hervor, die sich auf ekklesiologischer Ebene unter den christlichen Gemeinschaften als Folge kirchlicher Spaltungen in der Vergangenheit eingestellt haben? Das eigentliche Problem liegt in einer grundlegend verschiedenen Sicht der Tradition und der Kontinuität. Gerade heute steht die Frage im Vordergrund, ob man entweder jenen Werten treu bleiben will, die in der Tradition gründen, oder ob man diese Werte durch andere ersetzen will, etwa durch political correctness und einen sittlichen wie lehr-

65 Grundprinzipien 208.

66 Zitiert nach Hilarion, Bischof von Wien und Österreich, *Pravoslavie* Bd.1, 682. Vgl. Nissiotis: „Mit der Annahme oder Ablehnung der kirchlichen Katholizität als der fortgesetzten Offenbarung des Heilshandelns Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung steht oder fällt das In-der-Kirche-mit-Christus-Sein und für den erlösten Menschen die Möglichkeit, an diesem Heilshandeln auf echte Weise teilzuhaben.“ Nissiotis, *Theologie der Ostkirche* 88.

mässigen Relativismus ... Der Übergang zu einem anderen Wertesystem bedeutet auch eine Veränderung der Glaubensgrundlagen selber.⁶⁷

Bei Patriarch Kirill und vor allem bei Metropolit Hilarion wurde in den letzten Jahren immer wieder der Ruf nach einer *strategischen Allianz* laut. Eine solche Allianz sollen jene christlichen Kirchen und Gemeinschaften eingehen, die sich sogenannten *traditionellen Werten* verpflichtet sehen und das liberale moralisch-theologische Paradigma nicht übernehmen. Dazu gehören neben den orthodoxen vor allem die katholische und die altorientalischen Kirchen. Bei einer Tagung 2006 in Wien fasst der Metropolit seine Idee folgendermassen zusammen: „Es wird heute immer schwieriger vom ‚Christentum‘ als einem einheitlichen Wertsystem zu sprechen, das von allen Christen der Welt oder wenigstens von der Mehrheit geteilt würde ... In dieser Situation erscheint mir eine Konsolidierung der Kräfte jener Kirchen notwendig, die sich als ‚Kirchen der Tradition‘ bezeichnen ... Ich spreche jetzt nicht über jene ernsten dogmatischen und ekklesiologischen Meinungsverschiedenheiten, die zwischen diesen Kirchen existieren und die im Rahmen von bilateralen Dialogen erörtert werden müssen. Ich spreche von der Notwendigkeit einer gewissen strategischen Allianz ... eines Paktes oder Vertrages zur Verteidigung des traditionellen Christentums als solchen, einer Verteidigung vor allen sowohl von innen als auch von aussen kommenden Herausforderungen der Moderne, sei es der Liberalismus, der Atheismus oder der Islam in einer jeweils militanten Version.“⁶⁸ Ohne Zweifel ist es richtig, wenn sich christliche Kirchen und Gemeinschaften, die ähnliche anthropologische und gesellschaftspolitische Ansichten teilen, austauschen, zusammenschliessen, sich gegenseitig in ihrem Zeugnis bestärken und ihrem berechtigten Anliegen gemeinsam in der Öffentlichkeit Gehör verschaffen. Gerade auf dem Hintergrund der vom Patriarchen diagnostizierten *ökumenischen Krise* muss jedoch kritisch eingewendet werden: Ein *reines Zweckbündnis* zur Bekräftigung oder Durchsetzung traditioneller Werte droht längerfristig jene Quelle zu verdunkeln, aus denen diese Werte theologisch-sinnvoll gerechtfertigt werden können. Die kirchliche Tradition, aus der sich die christliche Anthropologie herleitet, wird letztlich nur im Zusammenhang mit der Katholizität der Kirche und ihrer sakramentalen und dogmatischen Einheit wirklich verständlich. Eine *strategische Allianz* muss sich also, will sie nicht gegen ihre eigenen Kriterien verstossen, um ein tragfähiges ekklesial-ekklesiologisches

67 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus’: *Doklad na vstreče v kafedral’nom sobore g. Aversy*, 22 okt. 2007/Доклад на встрече в кафедральном соборе г. Аверсы, 22 октября 2007 года (Vortrag in der Kathedrale von Aversa, 22. Okt. 2007). www.mospat.ru/index.php?page=38375 (18.3.2010).

68 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich: *Potonet li ekumeničeskij korabl’?*/Потонет ли экуменический корабль? (Geht das ökumenische Schiff unter?) In: CV Nr. 2 (35) 2006, 29-50, hier: 46f. Oder auch: „Ich unterstreiche, dass hier nicht von irgendeiner dogmatischen oder lehnmässigen Einheit die Rede ist, sondern eben von einer strategischen Allianz für das gemeinsame Vorgehen angesichts des gemeinsamen Gegners. Die von mir vorgeschlagene Allianz würde sich vor allem mit einer sozialen und sittlichen Thematik befassen.“ Ders., *Pravoslavnoe svidetel’stvo* 337. Bei Patriarch Kirill finden sich ähnlich lautende Formulierungen: „Die katholische und die orthodoxe Kirche sind in der heutigen Welt die einzigen natürlichen Verbündeten in der harten Auseinandersetzung, die zwischen den Vertretern des säkularen Liberalismus und den Trägern der christlichen Tradition geführt wird. Gemeinsam mit den Katholiken können wir die christlichen Werte verteidigen.“ Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Freiheit und Verantwortung 87.

Fundament für ihr sozialpolitisches Engagement bemühen. Tut sie dies nicht, so wird sie unglaublich und setzt sich derselben Krise aus, die sie eigentlich zu überwinden trachtet.

Mit einem gutem Gespür für die *ökumenische Krise* regte Josef Isensee schon vor über 20 Jahren zu einem Nachdenken an, das heute umso notwendiger erscheint: „In den Staaten des Westens, welche die tiefste Tradition der Menschenrechte und deren stärkste Rechtsverankerung aufweisen, mehren sich Erscheinungen, dass Strukturen des modernen Staates als Entscheidungs- und Friedenseinheit sich auflösen, dass die neuzeitliche Fortschrittsmotorik ermüdet und der Freiheitsglaube von Zweifeln heimgesucht wird, dass neue Demut vor der Natur und vor den moralischen Vorgaben der Machbarkeit aufkommt. Hat die Kirche etwa ihren Frieden mit der modernen Welt just zu der Zeit geschlossen, in der die Postmoderne schon anbricht?“⁶⁹ Die Krise der Politik wird zur Krise der Theologie, oder umgekehrt: Die Krise der Theologie zeigt sich als politische Krise. Gehen Teile des Weltchristentums durch Anwendung des säkular-liberalen Modells auf den religiösen Bereich ihrer transzendenten und sittlichen Orientierung verlustig, so sind sie in der Folge nur beschränkt in der Lage, die Ambivalenzen im gegenwärtigen politischen Leben zu erkennen. Diese finden ihre Ursache nicht zuletzt im Mangel an einer tragfähigen öffentlichen Lebensform, die die Menschen unterstützt, die ihnen zugemutete Freiheit in Verantwortung wahrzunehmen und ihre Freiheitsentscheide plausibel zu begründen. Der Staat kann nur Legalität fordern, während Moralität, auf die sein Funktionieren angewiesen ist, ausserhalb des staatlichen Gefüges wurzelt. Während der Staat die Frage nach metaphysisch-religiöser Wahrheit und transzendenter Begründung sittlicher Normen um seiner Neutralität willen nicht selber beantwortet, *müssen* sie die Christen derselben Neutralität wegen beantworten. So gibt der Staatsrechtler Otto Depenheuer zu bedenken: „Wenn die Kirche sich an die Welt verliert, begibt sie sich nämlich genau dessen, was für sie spezifisch ist. Sie kann dann in ihrer Botschaft nur noch ... das Abstraktum der Gesamtgesellschaft abbilden, weil sie alle erreichen will. Dadurch aber werden unvermeidlich auch die theologischen Grundlagen des Glaubens einer profanen Plausibilisierungsstrategie unterworfen ... Indem die Kirche aufs gesellschaftliche Ganze gehen möchte, befördert sie gerade, was sie zu verhindern sucht: dass niemand sich mehr angesprochen fühlt und ihre Botschaft irrelevant wird – für die Welt wie für die Gläubigen.“⁷⁰

69 Isensee, Josef: Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts. In: Böckenförde, E.-W./Spaemann, R. (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart 1987, 138-167, hier: 167.

70 Depenheuer, Otto: Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft. Zur staatstheoretischen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit. In: Depenheuer, Otto u.a. (Hrsg.): Nomos und Ethos. Hommage an Josef Isensee zum 65. Geburtstag von seinen Schülern. Berlin 2002, 3-23, hier: 19.

4.3 Ein Weg aus der Krise

Die Beiträge des Patriarchen Kirill enthalten auch Ansätze für eine Überwindung der beschriebenen Krise. Darin beweist sich sein Wille, die „aus dem Glauben geborene Vision des Lebens in den gesellschaftlich bedeutenden Angelegenheiten Gestalt werden zu lassen und auf die Probleme der Moderne überzeugende Antworten zu geben.“⁷¹ Die denkerische Anstrengung, aber auch die persönliche Glaubenstiefe *allein* erweisen sich, bezogen auf das Ganze gesellschaftlicher und politischer Prozesse, oft als zu schwach, um einen echten Gesinnungswandel und eine nachhaltige Sensibilität für die Krisen der Welt zu erreichen. Es bedarf festgelegter Formen des Austauschs. Für den Patriarchen ist deshalb klar, dass unter den Bedingungen einer globalisierten Welt nicht eine einzige Institution, weder eine säkulare noch eine religiöse, die anstehenden Herausforderungen wird in Angriff nehmen können. Gerade deshalb ruft er zu einem Dialog der Zivilisationen, Religionen und Weltanschauungen auf. Angesichts des vielfältigen Bedrohungspotenzials geht es ihm dabei um nichts Geringeres als um den Fortbestand der Menschheit selber: „Das Einzige, was die Menschen vor dem Missbrauch der Errungenschaften wissenschaftlich-technischen Fortschritts bewahren kann, ist das sittliche Empfinden. Heute steht die Menschheit vor der Alternative: entweder wird der Fortschritt von Wissenschaft und Technik von einem sittlichen Fortschritt der Menschen begleitet, oder aber die Menschheit geht unter. Angesichts dieser apokalyptischen Gefahr gibt es keinen anderen Weg als den Weg des Dialogs und der Zusammenarbeit, damit ‚wir leben und unsere Kinder leben‘, wie es in der Heiligen Schrift heisst.“⁷²

Die Notwendigkeit zum Dialog ergibt sich aus der Eigenart der Krise selber: Es gilt die Ambivalenzen der politischen Ordnung zu erkennen und Kriterien zu deren Handhabung zu bestimmen. Die „Unschärfe“ der Menschenrechte etwa beginnt schon bei der Frage nach dem Menschen selber, wie Igumen Filaret zu Recht bemerkt: „Wir stellen unter den Bedingungen eines neuen religiösen Bewusstseins in der gegenwärtigen Welt, des sich zuspitzenden Problems kultureller Identität im Kontext der Globalisierung, der Suche nach neuen Formen gesellschaftlicher Solidarität ... also unter jenen Bedingungen, die durch das internationale Recht geregelt werden sollen, fest, dass nicht nur kein moralischer Konsens, sondern auch kein Einvernehmen hinsichtlich der Natur des Menschen und seiner natürlichen Rechte besteht. Deshalb stellt sich die Frage: worauf beruht heute der Begriff der Menschenrechte? ... Wir kehren zur Frage danach zurück, was denn der Mensch, seine Natur sei und worin seine Berufung in der Welt bestehe.“⁷³ Diese Einsicht stellt vor die Aufgabe, ein sittliches Grundmodell zu entwickeln, das Politik und Gesellschaft davor bewahrt, die Uneindeutigkeit zugunsten partikularer Interessen zu entscheiden. Patriarch Kirills Sorge ist es, in einer neu entstehenden Weltordnung könnte entweder *eine* bestimm-

71 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 45.

72 Ders.: *Vera i znanie – vmeste ili porozn' v XXI veke?*/Вера и знание – вместе или порознь в XXI веке? (Glauben und Wissen – gemeinsam oder getrennt im 21. Jh.?) In: CV Nr. 2 (5) 1998, 10-15, hier: 15.

73 Filaret (Bulekov): *Evoljucija ponjatija prav človeka*/Эволюция понятия прав человека (Die Evolution des Menschenrechtsbegriffs). In: CV Nr. 4 (37) 2006, 15-24, hier: 20f.

te Kraft die ideologische Führung übernehmen oder aber jegliche Wertmassstäbe würden gänzlich hinfällig. Seiner Ansicht nach muss ein verbindliches politisch-ethisches Bewusstsein gefördert werden, welches beide Alternativen ausschliesst und zugleich als verbindliches sittliches Fundament für *alle* dienen kann. Eine erste Annäherung daran finden wir beim bereits erwähnten katholischen Erzbischof von Dijon: „Die in den Globalisierungsprozess eintretende Menschheit kann nicht länger auf einen gemeinsamen Ethikkodex verzichten. Weder ein bestimmtes sozioökonomisches System noch eine bestimmte Kultur, und sei sie dominant, darf die eigenen Werte und Kriterien ethischer Rationalität liefern. Die Normen des gesellschaftlichen Lebens sind im Menschen an sich, im universalen Humanum zu suchen. Diese Suche ist unerlässlich, soll die Globalisierung nicht als absolute Werterelativierung, sondern als Teilhabe an den Gütern der Erde gelebt werden.“⁷⁴

In einem vorausschauenden Vortrag nimmt Kirill als damaliger Erzbischof von Smolensk 1987 diesen Gedanken vorweg. Auch er vertritt die Meinung, künftige Gesellschaften, die immer weniger in homogenen Kultur- und Traditionsräumen leben, seien umso mehr herausgefordert, sich um eine gemeinsame sittliche Grundorientierung zu bemühen. Diese findet ihre Kriterien im Menschen als einem sittlichen Wesen: „Diese sittliche Grundlage muss aus der Vielzahl der heute existierenden Moralkodizes herausgefiltert werden. Die Suche nach einheitlichen sittlichen Normen, die das Wesen der sittlichen Natur des Menschen zum Ausdruck bringen, sollte Gegenstand eines allgemeinen Dialogs unter Beteiligung der Religionen und Weltanschauungen werden. Mit anderen Worten, die bestehende Vielzahl der Moralkodizes muss in unserem Jahrhundert einem einzigen Moralkodex weichen, der auf absoluten sittlichen Normen beruht.“⁷⁵ Der vom Patriarchen angeregte Dialog darf allerdings nicht als ergebnisoffene Verhandlung vorgestellt werden: „Das darf schon deshalb nicht geschehen, weil der gemeinsame Moralkodex nicht als Kompromiss zwischen sittlichen Konzepten, sondern als gemeinsam formulierte Grundlage des allgemeinen menschlichen Ethos gedacht ist, dessen Wurzeln bis in die sittliche Natur des Menschen reichen.“⁷⁶ In diesem Zusammenhang ist vom sonst in der orthodoxen Tradition eher ungebrauchlichen Begriff „Naturrecht“ die Rede: „Die Idee des Naturrechts beruht auf dem Prinzip der Einheit, Ganzheit und Unteilbarkeit menschlicher Sittlichkeit.“⁷⁷ Hier spricht der Patriarch von eben jenem Minnerath'schen „universalen Humanum“. Dieses *Naturrecht* ist jedoch kein oberstes objektives Prinzip, aus dem positive Normen einfach abgeleitet werden könnten. Vielmehr verweist es auf die schöpferisch-sittlichen Möglichkeiten des Menschen, die sich aus seiner Gottebenbildlichkeit ergeben und sich in seiner Selbstrealisierung als Gottähnlichkeit ausdrücken.⁷⁸ Gerade in einem derart verstandenen Natur-

74 Minnerath, Zerfall 144.

75 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 59.

76 Ebd. 60.

77 Ebd. 57.

78 Vgl. dazu Mantzaridis: „Nach der orthodoxen Lehre existiert die authentische menschliche Natur in der Person Christi. Ein Mensch im Naturzustand ist nicht der Alltagsmensch, sondern der in Christus erneuerte Mensch, der die Gnade Gottes empfängt und in die Neuschöpfung in Christus integriert wird. Deshalb

rechtsbegriff zeigt sich die Öffnung des christlichen Bekenntnisses hin zur Kommunikation: Was der Christ in seinem Glauben über den Menschen weiss, gilt nicht allein für ihn selber, sondern für alle, auch für jene, die dieses Bekenntnis nicht teilen. Es ist diese Grundüberzeugung, von der der Dialog auszugehen hat. Er bleibt allerdings stets Angebot, das auch zurückgewiesen werden kann, ganz im Sinne der Antrittsenzyklika Pauls VI., *Ecclesiam suam* (1964): „Wir besitzen Wahrheiten für das sittliche Leben zum Wohl aller, die im menschlichen Gewissen hervorzuheben und zu stärken sind. Wo immer ein Mensch auf der Suche ist, sich selbst und die Welt zu verstehen, können Wir mit ihm in Gemeinschaft treten. Wo immer Versammlungen der Völker stattfinden, um die Rechte und Pflichten des Menschen festzusetzen, ist es eine Ehre für Uns, wenn sie nur damit einverstanden sind, dass Wir daran teilnehmen.“⁷⁹

Nicht das Streben nach Freiheit ist es, was den Patriarchen mit Sorge erfüllt, sondern deren radikale Anwendung, die sich als Ziellosigkeit, Masslosigkeit, oft auch als Sinnlosigkeit verwirklicht. Es sind die abstrakte Meinung, Freiheit *nur* als Freisein von jeglichen Determinanten zu deuten und die einseitige Auffassung von Aufklärung, die *nur* aufklärt, aber keinen sinnvollen Ersatz schafft für das, worüber sie aufgeklärt hat, die das Unbehagen des Patriarchen hervorrufen. Dazu fällt ein treffendes Wort des Heidelberger Philosophen Rüdiger Bubner ein: „In dem Masse, wie der Rationalisierungsprozess sich nicht in einer breit akzeptierten Lebensform aufhebt, in welcher die Vernunft für jedermann sichtbar Gestalt angenommen hat, wird sich die Dialektik der Aufklärung verstärken.“⁸⁰ Die radikale Freiheit führt nicht nur in eine Zone der Sinnarmut, sondern paradoxerweise auch in neue Unfreiheit: Entweder ist es die Herrschaft des Stärkeren über den Schwächeren oder der Zerfall des Sozialen in die Summe von Einzelansprüchen, die alle zugleich befriedigt werden wollen. Dem Patriarchen liegt es fern, Gemeinschaft gegen Freiheit auszuspielen, weil sich Gemeinschaft ohne Freiheit zum totalen Staat auswächst und weil Freiheit ohne Gemeinschaft in einen Kampf aller gegen alle führt: „Es ist unbestreitbar, dass eine Gesellschaft sich als zerbrechlich und unmenschlich erweist, in der der Mensch geringgeachtet wird und Staat und Kollektiv alle Rechte über ihn innehaben. Ebenso unmenschlich ist aber auch jene Gesellschaft, in der die menschlichen Rechte zum Instrument der Befreiung von Instinkten, die Begriffe von Gut und Böse vertauscht und durch die Idee der sittlichen Autonomie sowie des Pluralismus verdrängt werden.“⁸¹ Während Patriarch Kirill die Aus-

werden die Grundprinzipien des Naturrechts nicht isoliert betrachtet, sondern stets in Zusammenhang mit der Erneuerung in Christus.“ Mantzaridis, Grundlinien 80.

79 Paul VI., *Ecclesiam suam* 35.

80 Bubner, Rüdiger: Innovationen des Idealismus. Göttingen 1995, 109.

81 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', *Prava čeloveka* 14. Ähnlich argumentiert der katholische Sozialethiker Gustav Gundlach (1892-1963): „Gemeinwohl und Privatwohl wurzeln beide im Seins- und Wertbestand des personalen menschlichen Geistwesens; der dort im Menschen als Ebenbild Gottes grundgelegten Wertintentionalität kann somit weder Gemeinwohl noch Privatwohl widersprechen ... Weil ferner Gemeinwohl und Privatwohl dieselbe Wurzel haben sind beide, bezogen auf den Einzelmenschen als Person, wahrhaft und innerlich sein Gut. Man kann also vom Einzelmenschen her weder das Gemeinwohl utilitaristisch veräusserlichen, noch das Privatwohl zum blossen Mittel oder Instrument für

wirkungen eines allmächtigen Staates in der eigenen Biographie schmerzlich erfahren hat, beunruhigen ihn heute die möglichen Konsequenzen eines einseitigen Individualismus. Beides geht zulasten des Menschen; beides kann nur durch die Anerkennung des Menschen *in* seiner sittlich verfassten Würde vermieden werden. Eine Gesellschaftsordnung, die dies übersieht, verstrickt sich tiefer in ihre Krisen. Deshalb verlangt Patriarch Kirill: „Das sittliche Prinzip muss zum kategorischen Imperativ im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben werden. Von ihm geleitet müssen die internationalen Beziehungen aufgebaut und der wissenschaftlich-technische Fortschritt verwirklicht werden. Die sittlichen Werte müssen bei der Lösung der Probleme, die auf den Wegen der Menschheitsgeschichte auftauchen, höchste Priorität haben.“⁸² Wenn der Patriarch die bestehenden verschiedenen Moralkodizes in einem dialogischen Geschehen durch einen einzigen ersetzt sehen will, dann denkt er an jenes allgemeine Wertesystem, das dem Menschen in seiner Würde und sittlichen Verfasstheit entspricht. Er ist überzeugt davon, dass eine solche wirklich *humane* Anthropologie nicht erst erarbeitet werden muss, sondern im Menschen schon gegeben ist. Die christliche Überlieferung bestätigt dies: „Aus demselben Grund kann ein solcher Kodex von den grundlegenden sittlichen Werten des Evangeliums nicht abweichen, da dieses Ethos das natürliche Sittengesetz widerspiegelt, das Gott in die menschliche Natur hineingelegt hat.“⁸³

Wider die Ausführungen von weiter oben könnte der Eindruck entstehen, der Patriarch gerate hier selber in eine Aporie, insofern sich nun der Mensch doch selber zum autonomen sittlichen Massstab wird. Hierauf ist zu entgegnen: *Ja*, der Patriarch unterstützt die sittliche Autonomie des Menschen, da das Leben nach der Ebenbildlichkeit keiner Heteronomie, keiner von aussen aufgestellten Normen bedarf. *Nein*, der Patriarch unterstützt die sittliche Autonomie des Menschen nicht, insofern der Mensch nicht selber darüber befinden kann, was er als Mensch tun *soll*. Er kann dem Sollen hingegen folgen oder aber sich ihm verweigern. Dazu ist ein Gedanke des amerikanischen Politologen Francis Fukuyama hilfreich, der – sich auf Kant beziehend – gleichsam die säkulare Form des Kirill-Arguments vorbringt: „Aber während die Freiheit, über den eigenen Lebensplan zu entscheiden, sicherlich eine positive Angelegenheit ist, gibt es genügend Gründe, sich zu fragen, ob moralische Freiheit, wie sie heute verstanden wird, für die meisten Menschen wirklich eine so gute Sache oder gar der wichtigste menschliche Wert ist. Die Art von sittlicher Autonomie, von der es herkömmlich heisst, sie verleihe uns Würde, ist die Freiheit, moralische Normen, die aus uns übergeordneten Quellen stammen, zu akzeptieren oder zurückzuweisen, nicht die Freiheit, diese Regeln in erster Linie selbst zu bestimmen. Für Kant bedeutete moralische Autonomie nicht, den eigenen Neigungen zu folgen, wohin auch immer sie führen mochten, sondern Gehorsam gegenüber den von vornherein gegebenen Normen der praktischen Vernunft, die uns oftmals zwingen, Dinge zu tun, die nicht unseren persönlichen Wünschen und Neigungen entsprechen. Dagegen weisen heutige Auffas-

das Gemeinwohl machen.“ Gundlach, Gustav: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Band 1. Köln 1964, 158.

82 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Freiheit und Verantwortung 59.

83 Ebd. 60.

sungen von individueller Autonomie selten einen Weg zur Unterscheidung zwischen echten moralischen Entscheidungen und Entschlüssen, die der Verwirklichung von individuellen Neigungen, Präferenzen, Wünschen und Befriedigungen dienen.“⁸⁴

Unübersehbar ist in den Beiträgen des Patriarchen auch die Forderung nach einer „multipolaren“ Ordnung. In Bezug auf Europa meint er etwa: „Es ist wichtig, dass die europäische Integration die Bereitschaft all ihrer Teilnehmer zur Etablierung eines multikulturellen Modells voraussetzt, das traditionelle Werte, darunter auch religiöse, mit Werten des säkularen Humanismus in Einklang brächte, wie sie heute in den Ländern Westeuropas verbreitet sind.“⁸⁵ Der multipolaren Ordnung, die auf der Grundlage des *Humanum* von möglichst allen gesellschaftlichen und politischen Kräften getragen wird, steht die monopolare gegenüber, die von *einer* Weltanschauung bestimmt wird. Für den Patriarchen birgt eine geistig „eindimensionale“ Welt die grosse Gefahr in sich, das *bonum commune*, die gute und menschenwürdige Ordnung *für alle*, durch bestimmte, willkürliche Partikularinteressen in Frage zu stellen. Der Begriff der „Multipolarität“ zeigt aber, wie wenig der Patriarch den exklusiven theologischen Begründungsanspruch seiner Kirche anstrebt: „Die Kritik am Monopol eines einzigen zivilisatorischen Modells für Europa und die Welt bedeutet keine Ablehnung der Werte, die diesem Modell zugrunde liegen, und auch keine negative Einstellung gegenüber der Möglichkeit, diese Werte mit den sittlichen Ideen der traditionsgebundenen Religionen in Einklang zu bringen ... Meiner Meinung nach muss diese Harmonisierung ebenso auf der Anerkennung individueller Rechte und Freiheiten gründen wie auf der Beachtung der sittlichen Werte, die in den religiösen Traditionen zum Ausdruck kommen.“⁸⁶

Die Forderung nach einer multipolaren Ordnung der Bekenntnisse und die Suche nach einem allgemeinen Ethos, das auf dem natürlichen Sittengesetz beruht, werden – zumindest aus orthodoxer Perspektive – nur dann verständlich und praktikabel, wenn zusätzlich ein dritter Begriff eingeführt wird: *das Zeugnis*. Einerseits wissen die Christen im Glauben um die Sündigkeit des Menschen, weshalb seine gefallene Natur nicht als sittliche Richtschnur dienen kann. Insofern sind Gottes Gebote auch für den Christen *heteronom*. Andererseits kennen die Christen doch wieder keinen Moralkodex ausserhalb des Menschen, dem sie sich zu unterwerfen hätten. Die christliche Ethik ist *autonom*, weil sie in Christus gründet. Ich erinnere an die Ausführungen zu Mantzaridis, der die christliche Ethik deshalb als *heteronom* bezeichnet, weil für den sündigen Menschen das Gesetz Christi, also die Liebe, fremd erscheint. Dennoch ist sie nicht grundsätzlich heteronom, „weil sie keine Zuflucht in Autoritäten ausserhalb des Menschen sucht, sondern auf die Person Christi baut, der nicht nur vollkommener Gott, sondern auch vollkommener Mensch ist.“⁸⁷ Jedes christliche Zeugnis ist Zeichen der Umkehr, der Abkehr vom heteronomen Weg der Sünde hin zum autonomen Weg der Gottes- und Nächstenliebe. Im Dialog hören die Christen nicht nur zu,

84 Fukuyama, Francis: Das Ende des Menschen. Stuttgart 2002, 176f.

85 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Ot tragičeskich razdelenij* 65.

86 Ebd. 69.

87 Mantzaridis, Grundlinien 16f.

sie reden selber auch mit. Wenn sie sich zu Wort melden, bezeugen sie *den* Menschen selber und realisieren so jenes „allgemeinmenschliche Ethos“, von dem Patriarch Kirill spricht. „Die sittliche und geistige Erneuerung der Menschheit muss inmitten des Christentums beginnen mit der Treue zu den unteilbaren und unverbrüchlichen Normen des Evangeliums, mit der organischen Verbindung der persönlichen und der gesellschaftlichen Dimension des christlichen Ethos im täglichen Leben.“⁸⁸ Der Dialog ist aus christlicher Sicht ein Ort des Zeugnisses, als dessen Beispiel die Beiträge des Patriarchen selber dienen.

Auf diesem Hintergrund erschliesst sich, was der Leiter der Synodalabteilung des Moskauer Patriarchats für die Beziehungen mit der Gesellschaft, Protoierej Vsevolod Čaplin, zur Frage der „natürlichen Moral“ anmerkt: „Allein, die Verteidigung der natürlichen Moral darf uns nicht den geringsten Vorwand dafür bieten, als Christen auf den Selbststand der christlichen Ethik zugunsten einer Vermengung mit ‚allgemeinmenschlichen Werten‘ zu verzichten. Die christliche Sittenlehre ist einzigartig ... Die natürliche Moral kann nicht als einzige Grundlage für das Leben des Christen dienen und darf ohne Zweifel nicht als das Hauptkriterium für sein Verhalten gelten und die christliche Sittenlehre ersetzen.“⁸⁹ Wenn Čaplin sich dagegen ausspricht, „natürliche Moral“ mit dem christlichen Sittengesetz zu identifizieren, dann richtet er sich keineswegs gegen das Vorhaben des Patriarchen, zusammen mit anderen Kräften nach einheitlichen sittlichen Normen für die (internationale) politische Ordnung zu suchen. Denn diese Normen werden für die Christen erst formulierbar und kommunizierbar, wenn sie von Christus her gewonnen werden. Sittliche Grundwerte sind ohne das Lebenszeugnis für diese Werte nicht „lebensfähig“. Sie können weder *more academico* noch *more iuridico* festgelegt werden. Wer Menschenwürde wirklich verteidigen will, kommt am *Zeugnis* nicht vorbei, das ihre Verteidigung erst plausibel macht. *Zeugnis* vor und *in der Welt* ist gleichsam jener Akt, in dem das Bezeugte, die christologische Wirklichkeit des Reiches Gottes, und das konkrete Handeln des Bezeugenden in der Tat, im Zeichen zusammenfallen. Das *Zeugnis* führt aus dem Bereich der blossen Behauptung von Würde in eine konkrete Lebenshaltung hinein, die dieser Würde Rechnung trägt. „Es ist notwendig, tief in den christlichen Glauben vorzudringen, um ... zur Überzeugung zu gelangen, dass der Glaube an die ‚himmlische Stadt‘, an das ‚Himmelreich‘ gleichzeitig auch der Glaube an den besonderen Wert der menschlichen Person ist, der es bestimmt wurde, über dieses Reich zu verfügen.“⁹⁰

Wie wir gesehen haben, versteht der Patriarch den Dialog weit gefasst, nämlich als aktive, umfassende geistig-geistliche Präsenz der Christen in der Welt, die sich vor allem auf drei Ebenen manifestiert: Zusammenarbeit mit staatlichen und gesellschaftlichen Kräften, ganzheitliche Bildung und Mahnung zur Umkehr. In der Zusammenarbeit mit weltlichen Einrichtungen stellt die Kirche ihren Willen unter Beweis, tatsächlich am Leben der Menschen teilzuhaben. Ohne ihre eschatologische Unterschiedenheit aufzugeben, bekundet sie

88 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Verantwortung und Freiheit 62.

89 Čaplin, Vsevolod: *Nravstvennost' v Cerkvi i vne ee*/Нравственность в Церкви и вне ее (Sittlichkeit in und ausserhalb der Kirche). In: CV Nr. 3 (12) 2000, 87-100, hier: 91; 93; 95f.

90 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Svidetel'stvo i služenie* 42.

dabei, dass das Säkulare nicht der „Feind“ der Kirche oder des Glaubens ist. Dieses Verständnis bekräftigt der Patriarch immer wieder: „Die Orthodoxe Kirche wird immer an ihrer Lehre festhalten, die sie seit apostolischer Zeit vertritt: wir müssen mit der Staatsgewalt im Guten zusammenarbeiten und im moralischen Sinn ihrem sündhaften Wirken entgegentreten, besonders wenn Zwang zur Abkehr von Gott und dem Glauben vorliegt. Die Kirche anerkennt mehr als jede andere Gemeinschaft ihre Andersheit in ihren Beziehungen zum Staat ... Aber die Kirche weiss gleichwohl, dass ihre Sendung in einem heilsamen Einfluss auf diese Welt und ihre Menschen besteht, darunter auch die Machthaber ... Aber eine solche Sendung ist unmöglich ohne eine konstruktive Haltung gegenüber der Staatsgewalt.“⁹¹ Der Patriarch bezieht sich in seinen Ausführungen mehrfach auf die sogenannte „neopatristische Synthese“, einem von Georgij Florovskij kreierten Begriff. Florovskij meint damit die Aktualisierung der Vätertheologie im konkreten Umfeld unserer eigenen Zeit. Die Väter haben in ihrem antiken Kontext selber eine Synthese geleistet, indem sie das Gute und Nützliche der heidnischen Kultur aufnahmen, das Schlechte und Sündige aber ausschieden, um ihren Zeitgenossen das christliche Offenbarungsgeheimnis in ihren eigenen Denkfiguren zu verkündigen und intellektuell zugänglich zu machen. Die Wiederbelebung der theologischen Methodologie der Väter soll einen Beitrag dazu leisten, unsere heutige Kultur abermals mit christlichem Geist zu durchdringen: „Der christliche Hellenismus wurde das Resultat dessen, was wir heute den Dialog von Kirche und Gesellschaft nennen könnten“, schreibt Patriarch Kirill. Und weiter: „Der Traum von Vater Georgij Florovskij von der neuen patristischen Synthese ist der Traum von der Rechristianisierung einer gottlos gewordenen europäischen Kultur ... Bildung ist jener Teil der Kultur, von deren Zustand in vielem sowohl die Kultur selber abhängt als auch in weiterem Sinn die Verfassung der Gesellschaft.“⁹² Bildung (*obraz-ovanie*) versteht der Patriarch als Freilegung des göttlichen Bildes (*obraz*) im Menschen, als Unterstützung für ihn, seine in der Gottebenbildlichkeit angelegte Berufung zu verwirklichen. „Ein Mensch, der eine solche Bildung erhalten hat, denkt und handelt in Einklang mit jenem Prinzip, das Gott in ihn gelegt hat; in seinen Handlungen und Urteilen versucht er einer Haltung zu entsprechen, in der Gott der zentrale Platz zukommt. Hauptaufgabe der Erziehung ist es, diese Haltung auszubilden.“⁹³ Der Begriff *Bildung* ist im Gebrauch des Patriarchen weit entfernt von jeglicher Form von Indoktrination. Durch *Bildung* wird der Mensch – ganz im biblischen Sinn – gelehrt, den Plan Gottes zu verwirklichen, sich *zu treuen Händen* um die Schöpfung zu sorgen. *Bildung* ist so vielmehr die Befähigung zum Schaffen als die Vermittlung bestimmter Wissensinhalte.⁹⁴

91 Ders., zitiert nach: Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk, *Patriarch Kirill* 380.

92 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Pravoslavie i obrazovanie*/Православие и образование (Orthodoxie und Bildung). In: Polis 2/2008, 9-16, hier: 10f.

93 Ders.: *Religioznoe vospitanie v epochu postmoderna*/Религиозное воспитание в эпоху постмодерна (Religiöse Bildung in der Epoche der Postmoderne). In: CV Nr. 1 (38) 2007, 5-14, hier: 6.

94 Vgl. ders.: *Rossija i pravoslavnyi mir*/Россия и православный мир (Russland und die orthodoxe Welt). In: CV Nr. 1 (26) 2004, 5-16.

Die orthodoxe Kirche vertritt eine realistische Sicht des Menschen, indem sie gleichzeitig seine höchste Möglichkeit, die Vergöttlichung, und seinen tiefsten Fall, die Sünde, in den Blick nimmt. Dabei wendet sie sich einerseits gegen einen falschen Optimismus: Das Wissen um den gefallenen Zustand des Menschen lässt die Kirche auch die Zerstörungskraft menschlichen Handelns und Denkens radikal ernst nehmen. Für die Kirche ist die Frage der Sünde nicht auf den Bereich des geistlich-religiösen Lebens begrenzt, sondern ist ohne Zweifel auch in sozialem und politischem Zusammenhang von Bedeutung. Andererseits verfällt die Kirche aber auch keinem anthropologischen Pessimismus, wonach das Abgründige der menschlichen Existenz einfach als eine Konstante hingenommen werden müsste. Der christliche Realismus gründet in der Theologie von Erlösung und Umkehr. Diese stellt das Instrumentarium zur Verfügung, mit der Gespaltenheit des Menschen im Hinblick auf sein sittliches Scheitern sowie seine guten Absichten und hochgesteckten Ziele umzugehen. Gleichzeitig wird dem Menschen kraft der Gnade des Heiligen Geistes eine Teilhabe an der Schöpferkraft Gottes zugetraut, die alle irdische Produktivkraft weit übersteigt. Für Patriarch Kirill ist Umkehr eine Bedingung für die Erneuerung der Menschheit: „Die Umkehr – *metanoia* – ist eine Änderung der alten Lebensordnung und Geisteshaltung. Sie ist Erkenntnis der Lüge und Absage an die Lüge, sie ist im tiefsten Sinne des Wortes eine Perestroika.“⁹⁵ Umkehr ist mehr als eine geistliche Übung. Sie ist geradezu eine Bedingung der Möglichkeit plausiblen Redens von Menschenwürde: Erst die Anerkennung all dessen, was den Menschen erniedrigt und in seiner personalen Entfaltung beeinträchtigt, lässt eine Ordnung verwirklichen, die sich am sittlichen Potenzial des Menschen orientiert. Die Realisierung der höchsten Berufung des Menschen geht auch für den armenischen Theologen Gurojan mit dem Aufruf zur Umkehr einher, die folgerichtig einen sozialen Akzent aufweist: „Accordingly, in Orthodox theology and ethics, the social imperative that stems from redemption in Jesus Christ is not initially a call to political or legal action, but the much more radical call to repentance and self-limitation.“⁹⁶ Etwas weiter im Text heisst es: „Repentance is not merely a sense of guilt or a guilt complex about not having lived up to the potential of one’s humanity or having served humanity well enough. That is the stuff of an inspired moralism. Even the individual sense of sinfulness is not yet repentance. Repentance is asking God’s forgiveness for having denied one’s creaturely limits and having misused one’s freedom in contravention of God’s law, with harm done to oneself and injustice done to others.“⁹⁷ Umkehr ist keine Chiffre für die Anerkennung irgendeines sentimental Gefühls von Versagen. Sie ist die Erkenntnis, im eigentlichen Sinn über die eigenen, sprich: endlichen, geschöpflichen Verhältnisse gelebt und sich dabei auf Kosten anderer verwirklicht zu haben. Sie ist die Absage daran, sich weiterhin zu nehmen, was einem nicht zusteht, und zu verteilen, worüber man kein Verfügungsrecht hat. Auf diesem Hintergrund deute ich auch die vielfach geäußerte Kritik des Patriarchen, die sogenannte liberale anthropologische Konzeption klammere den Begriff der Sünde aus. Es

95 Ders., Freiheit und Verantwortung 63.

96 Gurojan, *Vigen: Rallying the really human things. The moral imagination in politics, literature, and everyday life*. Wilmington 2005, 217.

97 Ebd. 228.

geht hier um viel mehr als bloss um eine bestimmte moralische Norm. Es geht um das grosse Menschheitsverhängnis, das in der Nichtbeachtung, in der Übertretung jener Grenzen besteht, die dem Menschen durch sein Geschaffensein auferlegt sind. Umkehr kann so als eine Neuentdeckung der inneren Bedingungen von Freiheit beschrieben werden. Im Akt der Umkehr findet daher eine eigentliche *Ent*-täuschung statt: Was keinen Ort im Menschen hat (u-topisch ist), wird verworfen. Was den Bedingungen der Geschöpflichkeit des Menschen entspricht, wird neu angenommen. Mit dem Verschwinden des Begriffs der Sünde aber verschwindet auch die Freiheit: „Aber wer die Schuld abschafft, schafft auch die Verantwortung ab. Und wer die Verantwortung abschafft, schafft die Freiheit ab“⁹⁸, konstatiert der Abtprimas der Benediktiner, Notker Wolf.

4.4 Symphonie als Zeugnis

Dialog setzt laut Patriarch Kirill „eine Theologie voraus, welche ein starkes intellektuelles Rüstzeug bereitstellt, um sich helfend an die Welt zu wenden, die Wahrheit von ihren Ersatzideen zu unterscheiden und den Menschen den Wert des Lebens als jenen geistlichen Reichtum erklärt, wie er in unserem Glaubensbekenntnis enthalten ist.“⁹⁹ In den sozialpolitischen Beiträgen des Patriarchen kommt zur Geltung, wie *Kirche* Hand bietet, um im rationalen Diskurs eine plausible Gestalt gelingenden Lebens mitten in der Zerbrochenheit der Welt zu unterstützen. Dabei bewährt sich das von der Zeitschrift *Cerkov' i vremja* her bekannte Wort des Ignatius von Antiochien *Dring ein in die Umstände deiner Zeit und warte auf den, der grösser ist als die Zeit*. Der Patriarch ist in der Öffentlichkeit präsent; aber die Art seiner Präsenz bestimmt sich nach Massgabe der orthodoxen Bekenntnisgestalt. Unmissverständlich macht er deutlich: Ich lasse mich auf meine Zeit ein, ich erkunde sie, ich helfe ihr, ich erkenne auch all das Gute an ihr an. Aber dennoch verweise ich in jeder konkreten Situation meiner Arbeit auf das Grössere, auf das Kommende, auf das Endgültige. Seine Berufung besteht nach einem Wort des Metropoliten Filaret von Minsk darin „ein lebendiges Verständnis jener endgültigen Wahrheit zu bewahren, die diese Welt übersteigt, und unter den Gläubigen die Fähigkeit zu entwickeln, diese im Leben der Welt bis zu ihrem Ende umzusetzen. Diese Berufung ist eigentlich die Sendung zum Heil der Menschen und zu ihrer Befreiung von ihrem inneren Zerfall oder der Dienst an der geistig-seelischen Entfaltung des Menschen oder die ständige ‚Instandhaltung‘ jener Leiter, auf welcher die lebendigen Seelen zu ihrem höchsten und ewigen Sein emporsteigen.“¹⁰⁰

98 Wolf, Worauf warten wir 77.

99 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *O problemach duchovnogo obrazovanija*/О проблемах духовного образования (Über Probleme der geistlichen Bildung). In: CV Nr. 1 (34) 2006, 5-40, hier: 36. Vgl. Kostjuk: „So darf man in den Ansichten des Metropoliten [Patriarchen] Kirill die Versuche nicht übersehen, zu einer pragmatischen, ausgleichenden Haltung zu finden, die zu einem innerkirchlichen Konsens beitragen und den aus gesellschaftlicher Sicht begrüssenswerten Aufbau einer konstruktiv und realistisch denkenden Hierarchie fördern kann.“ Kostjuk, *Tri portreta* 281.

100 Filaret, Metropolit von Minsk und Sluzk: *Čelovek v istorii*/Человек в истории (Der Mensch in der Geschichte). Minsk 2008, 157.

Diese *Sendung zum Heil der Menschen* artikuliert sich im Denken des Patriarchen besonders im Begriff der *Zusammenarbeit*. Die Kirche sucht die Kooperation mit dem Staat und seinen Behörden, aber auch mit gesellschaftlichen Einrichtungen. Das Wirken der Kirche ereignet sich daher nicht in Gegnerschaft zur Tätigkeit des Staates. Nach Möglichkeit sollen beide ihre jeweiligen Aufgaben in Einklang miteinander erfüllen. Der klassische Begriff aus der orthodoxen Tradition lautet in diesem Zusammenhang *Symphonie*. In byzantinischer Zeit verstand man darunter „einen einheitlichen Organismus ... der von Kaiser und Patriarch gemeinsam zu lenken sei – der eine trage Verantwortung für die Leiber der Untertanen, der andere für die Seelen. Das Wohlergehen des Gemeinwesens hängt von der Harmonie zwischen geistlichem und weltlichem Herrscher ab. Beide beschränken sich nicht auf das ihnen eigene Gebiet, sondern ergänzen sich gegenseitig, indem der Kaiser auch auf das Leben der Kirche und der Patriarch auf das des Staates einwirkt.“¹⁰¹ Schnell wird klar: Unter den Bedingungen des demokratischen Rechtsstaates ist *diese* Form der Kooperation von Kirche und Staat nicht zu verwirklichen. Denn hier fehlt eine zivile pluralistische Perspektive. Diese Gefahr lauert etwa für den zeitgenössischen Philosophen Evert van der Zweerde latent im *symphonischen* Verhältnis von Kirche und Staat: „Ein symphonisches Arrangement zweier Institutionen, die dazu neigen, ihren jeweils eigenen Bereich zu monopolisieren, hat aber eine weitere signifikante Wirkung: Es schliesst die Zivilgesellschaft als dritten, autonomen Bereich aus. Genau deshalb wirken die jüngeren Entwicklungen in den Beziehungen von Kirche und Staat in Russland archaisch und erwecken die Geister der orthodoxen Tradition zu neuem Leben. Die Russische Orthodoxe Kirche hat zwar das der orthodoxen Tradition innewohnende Gespenst des Cäsaropapismus erkannt und abgelehnt, nicht aber das ausserhalb dieser Tradition stehende, aber mit ihr verbundene, Gespenst einer geschlossenen Partnerschaft von Staat und Kirche, das die Felder der Politik und Religion monopolisiert und die Gesellschaft tendenziell ausschliesst.“¹⁰²

Der Einwand van der Zweerdes muss ernst genommen werden. Treten Staat und Kirche als zwei geschlossene institutionelle Gefüge mit dem Anspruch auf, in dieser Konstellation das gesamte öffentliche Leben der Menschen abzubilden, dann sähe sich die pluralistische

101 Mark (Arndt), Erzbischof: *Symphonie*. Artikel in: Franz, Norbert (Hrsg.): *Lexikon der russischen Kultur*. Darmstadt 2002, 435-437, hier: 435.

102 Van der Zweerde, Evert: *Permanente Asymmetrie*. Kirche und Staat, Staat und Kirche. In: *Osteuropa. Glaubenssache, Kirche und Politik im Osten Europas*. 59. Jg./Heft 6/Juni 2009, 47-62, hier: 58. Eine etwas andere Sichtweise findet sich beim Politikwissenschaftler Joachim Willems. Für ihn ist das Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche durchaus zivilgesellschaftlich motiviert. Allein, der Staat behindert oft das Entstehen zivilgesellschaftlicher Strukturen. Für Willems eignet der Russischen Orthodoxen Kirche gar eine „formale Liberalität“, was die Haltung zum Staat betrifft: „*Formale Liberalität* als Akzeptanz demokratisch-rechtsstaatlicher Verfahrensweise und des Politischen kann man der Russischen Orthodoxen Kirche kaum absprechen ... Die Verhältnisbestimmung der Kirche zum Staat ist weitgehend durchaus zivilgesellschaftlich orientiert: Die Russische Orthodoxe Kirche wünscht wechselseitige Unabhängigkeit bei gleichzeitiger Kooperation und versucht, auf die politische Willensbildung nach den Spielregeln der etablierten Gesellschaftsordnung Einfluss zu nehmen. Dabei beisst sie allerdings – wie auch andere zivilgesellschaftliche Akteure – auf Granit, weil das politische System Russlands der Entwicklung einer lebendigen Zivilgesellschaft nur sehr begrenzt Raum gibt.“ Willems, Joachim: *Wie liberal ist die Russische Orthodoxe Kirche?* In: *G2W* 1/2010, 38. Jg., 15-19, hier: 19.

Gesellschaft einer „symphonischen Monopolisierung“ ausgesetzt. Und tatsächlich kann diese Gefahr mit Notwendigkeit nicht ausgeschlossen werden. Heisst dies aber, dass nur eine absolute Trennung beider Entitäten in Frage kommen kann, dass eine Zusammenarbeit von Kirche und Staat generell auf ein absolutes Minimum zu beschränken ist? Im Interesse sowohl des Staates wie auch der Kirche ist die Antwort nach meiner Auffassung: *Nein*. Die Kirche anerkennt ihre neuzeitliche, institutionelle und rechtliche Trennung vom Staat nicht nur *passiv*, sondern begreift sie *aktiv* als ihrer Berufung angemessen. Nach seiner Inthronisierung bekräftigt Patriarch Kirill auf dem offiziellen Empfang durch den russischen Staatspräsidenten Dmitrij Medvedev: „Unter den neuen Bedingungen anerkennen wir die Unmöglichkeit der Verwirklichung dieses Ideals, das im ersten Jahrtausend geboren wurde, aber auf der anderen Seite anerkennen wir als Kirche die Notwendigkeit, unser Denken und Handeln bei der Errichtung eines Modells staatlich-kirchlicher Beziehungen durch den Geist der Symphonie leiten zu lassen ... Deshalb muss sich der Geist der Symphonie im Rahmen des gesetzlichen Spektrums und auf der Grundlage der festgesetzten Verfassungsartikel realisieren ... [als] gegenseitige Unterstützung, Dialog und Zusammenarbeit.“¹⁰³

Während die Trennung der Kirche vom Staat auf der einen Seite einen direkten, machtförmigen politischen Einfluss auf das Leben des Staates obsolet macht, ist sie auf der anderen Seite als Auftrag zur vollständigen Abwendung vom politischen, gemeinschaftlichen Leben der Menschen missverstanden. Die Kirche durchdringt das gesamte Leben der Menschen mit ihrem sakramentalen gnadenhaften Leben. Allein, nicht das staatliche Gesetz ist Ort dieses Geschehens, sondern die menschliche Freiheit. Während die frühere Verbindung von *Thron und Altar* die Gefahr einer bloss äusseren Einheit von Volk und Christentum mit sich brachte, liegt in der heute bestehenden äusseren Trennung von Kirche und Staat paradoxerweise die Möglichkeit zu einer echten christlichen *Durchsäuerung* des politischen Gemeinwesens von innen und von unten. Was Sergej Bulgakov vor 80 Jahren gesehen hat, bewahrt seine Gültigkeit auch heute und ist gleichzeitig Ansporn zur Tat: „Doch die Kirche, die die juristische Trennung vom Bereich des Kaisers, vom Staat als ihre Befreiung angenommen hat, verzichtet keineswegs auf die Aufgabe, einen Einfluss auf das *ganze* Leben des Staates auszuüben und dabei in alle seine Poren einzudringen. Das Ideal der christlichen Verwandlung der Staatlichkeit durch die Kirchlichkeit bleibt in seiner ganzen Kraft und ohne jede Einschränkung auch in der Epoche der Trennung der Kirche vom Staat ... bestehen ... Die Wege des Einflusses der Kirche ändern sich dabei, er kommt nicht von aussen, von oben, sondern von innen, von unten, aus dem Volk und durch das Volk ... Jene Vertretung, die das Volk im christlichen Herrscher und in der Regierung zur Zeit des christlichen Staates hatte, ist nun aufgehoben, und das Volk ist ohne jede äussere Vertretung in Gestalt der Laien in der Kirche präsent.“¹⁰⁴

103 *Priem ot imeni Prezidenta Rossii*/Приём от имени Президента России (Empfang im Namen des Präsidenten Russlands), 2. Februar 2009. www.archive.kremlin.ru/text/appears/2009/02/212362.shtml (20. 10. 2009).

104 Bulgakov, *Orthodoxie* 245f. In diesem Zusammenhang kann auf die *Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen* aus dem Jahr 1935 verwiesen werden, die im Exil eine Konzeption einer christlichen Staatslehre erarbeitet haben, die die Vereinbarkeit einer Trennung von Kirche und Staat so-

Der Einfluss der Kirche auf die Gesellschaft muss ein Dienst sein, in dem *vorgeschlagen und nicht aufgedrängt wird*, und der sich deshalb an die Freiheit des Menschen richtet.¹⁰⁵ Er hat aber insofern auch etwas mit Wahrheit zu tun: Sie mutet sich mit ihrem Wahrheitsanspruch den anderen (säkularen wie religiösen) Bekenntnisgestalten zu. Gleichzeitig muss sie sich selber aber auch den Anderen mit *seiner* Wahrheit zumuten. Der Dienst der Kirche ist deshalb auch ein Ruf zur Auseinandersetzung, die es, wie der jüdische Rechtsgelehrte Joseph Weiler ausführt, erlaubt, „die eigene Identität zu bekräftigen und die gerade dadurch auch die Identität der anderen bestätigt. Wichtig und absolut, wie nur die Wahrheit sein kann, Teil dieser Wahrheit, Teil der Erklärung, dass das Heil nur von Jesus Christus kommen kann, ist auch die Wahrheit über die Wahrheit: die Tatsache zu begreifen, dass der Mensch frei ist, sie zurückzuweisen; und dass sie aufzuzwingen, sie zu verneinen heisst.“¹⁰⁶ Einerseits ist dem Staat in seiner Säkularität die Möglichkeit eröffnet, mit der Kirche zusammenzuarbeiten, wenn auch nicht exklusiv. Andererseits kann die Kirche beim Wort genommen werden: Der von ihr angebotene Dienst an der Freiheit lässt es nämlich gerade nicht zu, dass sie die Ausgestaltung dieser Freiheit ausschliesslich selber bestimmt und auf politisch-rechtlichem Weg durchsetzt. Die spezifischen Interessen von Kirche und Staat eignen sich also als kritischer Massstab in Hinblick auf die angesprochene Monopolisierung.¹⁰⁷ Die richtig verstandene Dialektik zwischen Säkularität und dem bekenntnishaften kirchlichen Sinngefüge kann so durchaus als zeitgemässe Realisierung der alten Idee

wie rechtsstatlich-demokratischer Prinzipien mit der orthodoxen Glaubenslehre eindeutig bestätigt. Dafür fordern sie, der Staat müsse „seine internationalen Beziehungen auf der Grundlage des Rechts und der Sittlichkeit aufbauen, analog den Beziehungen zwischen den Einzelnen.“ Fedotoff, J.: Die Kirche und der Staat. Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen. In: Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart. Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum. Genf. 1935, 38.

105 Vgl. das päpstliche Lehrschreiben *Redemptoris missio* (Johannes Paul II., 1990): „Andererseits wendet sich die Kirche an den Menschen im vollen Respekt vor seiner Freiheit. Die Mission bezwingt die Freiheit nicht, sondern begünstigt sie. *Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf*. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht halt vor dem Heiligtum des Gewissens.“ (Kursiv: C.S.) *Redemptoris Missio* Nr. 39. www.vatican.va/edocs/DEU0129/_PQ.HTM (20.5.2011).

106 Weiler, Joseph H. H.: Ein christliches Europa. Erkundungsgänge. Salzburg/München 2004, 113.

107 In diesem Zusammenhang wäre zu prüfen, ob nicht dieses innere Kriterium verletzt wird, wenn der damalige Metropolit Kirill in den Räumlichkeiten des *kirchlichen Aussenamtes* ein Werk vorstellt, das den apodiktisch klingenden Titel „Russische Doktrin“ trägt und in dem unter anderem zu lesen ist: „Die Russische Doktrin verkündet als unzweifelhafte Bedingung zur Wiedergeburt und zum Erstarken Russlands ein Bündnis von Staat und Kirche ... die Orthodoxie soll soziale, politische und kulturelle Aufgaben übernehmen ... Man soll die Orthodoxie nicht als Segment des öffentlichen Lebens betrachten, sondern als Kraft, die identisch ist mit der nationalen staatlichen Tradition Russlands.“ (119) Die *Russische Doktrin* wurde unter der Leitung des russischen Ökonomen Andrej Kobjakov von etwa 70 Autoren erarbeitet und 2007 der breiten Öffentlichkeit vorgestellt. Die Doktrin will ein strategisches Konzept für die Zukunft Russlands unterbreiten, wobei – in scharfer Abgrenzung zu westlichem (politischem) Denken – die religiöse (orthodoxe), staatliche und geistige Tradition der russischen „Zivilisation“ besonders berücksichtigt werden soll. Kobjakov, A. B. (Hrsg.): *Russkaja doktrina*/Русская доктрина (Russische Doktrin). Moskau 2007. Knappe Information zur *Doktrin* bietet: Stricker, Gerd: Ein abstruses Programm. Ist die Russische Orthodoxie auf dem Weg in die antiwestliche Isolation? In: Herder Korrespondenz, 12/2007, 624-629.

der *Symphonie* gelten.¹⁰⁸ Evert van der Zweerde räumt dies indirekt selber ein: „The politico-theological doctrine of symphony presents a challenge to Western European conceptualizations of polity and society in their relation to church(es) and religion. The absence of clear boundaries opens possibilities for interaction. The various models of state-church and politics-religions relationships have to be reassessed. The central question at this point is whether the notion of symphony can be made compatible with a situation of religious pluralism.“¹⁰⁹

Was mit *Symphonie* im guten Sinn gemeint sein könnte, verdeutlicht ein kurzer Auszug aus der Predigt von Patriarch Kirill, gehalten 2009 am Gedenktag des heiligen Metropoliten Philipp von Moskau (1507-1569) in der Uspenskij-Kathedrale des Moskauer Kreml: „Als grosse patriotische Kraft freut sich die Kirche über das Wohlergehen ihres Volkes. Sie dient ihm, sie richtet ihr Volk geistlich auf und zeigt sich in jenen Momenten als sein Gewissen, da die Wahrheit Gottes verletzt und Unwahrheit an ihre Stelle gesetzt wird. Sie ist verpflichtet, diese Unwahrheit zu entlarven. Das Wort, mit dem die Kirche Falschheit aufdeckt, ist weder politisch noch polemisch. Insofern ist jede Teilnahme der Kirche an der Polemik etwas, was der kirchlichen Überlieferung widerspricht. Die Kirche streitet mit niemandem. Sie eröffnet dem Volk auf positive Weise das sittliche Ideal des Evangeliums; sie kann und muss das Wort ergreifen, wenn dieses Ideal verletzt wird und das geistliche Leben des Volkes einer Gefährdung ausgesetzt wird. Durch diesen Dienst führt die Kirche den Dienst Christi selber weiter, der zusammen mit dem priesterlichen und königlichen auch den prophetischen Dienst ausübte.“¹¹⁰ In der echten *Symphonie*, das geht aus diesen

108 *Symphonie* als Zusammenarbeit von Kirche und Staat im Rahmen konstitutioneller und kanonischer Vorgaben gewährleistet die Einbindung des Religiösen in einen kulturellen Deutungszusammenhang: Die religiöse Denk- und Lebensgestalt ist in einen öffentlichen Begründungsdiskurs eingebettet, wo sie kritisiert, aber auch selber kritisiert wird. Das *symphonische* Modell bemüht sich richtig verstanden um eine gemeinsame Verständigungsbasis zwischen Religion und säkularer Welt. Es verhindert, was der französische Religionssoziologe Olivier Roy die „heilige Einfalt“ nennt, die kulturelle Entwurzelung des Religiösen. Diese tritt dann ein, wenn sich Religion im Zuge von Säkularisierungsprozessen aus der herrschenden Kultur befreit, da sie diese als heidnisch, verdorben, feindlich wahrnimmt, oder aber wenn sie von dieser Kultur ausgeschlossen wird, weil sie als rückständig, antimodern, entfremdend angesehen wird. Was bleibt, ist das entwurzelte „rein Religiöse“, was letztlich *nur noch wahr ist*, und keiner vernünftigen Kommunikation mehr zugänglich ist. „Mit der alten Einbettung in Kultur, Tradition und historisches Territorium schüttelt das Religiöse das Wissen um seine Geschichte ab. Religion wird zu Religion pur, für die weder Sitte noch Konvention, weder theologische Auseinandersetzungen noch geschichtliche Herkunft und überhaupt kein Wissen mehr zählt, sondern nur das Wort und der Glaube – zur heiligen Einfalt, mit ihrem sattsam bekannten militant-fanatischen Zügen.“ Meier-Rust, Kathrin: Rezension. In: Bücher am Sonntag Nr. 6, Juni 2010, 23. Vgl. Roy, Olivier: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen. München 2010.

109 Van der Zweerde, Evert: All Europeans are equal ... But aren't some less European than others? Reflections on Europe and Orthodox Christianity. In: The Journal of Eastern Christian Studies 57/3-4 (2005), 257-289, hier: 287.

110 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Patriaršee slovo v Uspenskom sobore Kremļa v den' pamjati Svjatitelja Filippa, Mitropolita Moskovskogo*/Патриаршее слово в Успенском соборе Кремля в день памяти Святителя Филиппа, Митрополита Московского (Predigt des Patriarchen in der

Worten hervor, sucht die Kirche nicht ihren eigenen institutionellen Vorteil, sondern nimmt ihren prophetischen Dienst vor dem Staat und der gesamten Öffentlichkeit wahr. Durch diesen Dienst verpflichtet sie sich darauf, gegebenenfalls „auch wieder in die Katakomben hinabzusteigen“¹¹¹, wie es Nikos Nissiotis markant formuliert. Und in der Tat, der Gedenktag des heiligen Philipp eignet sich gut, um diese Wahrheit zu unterstreichen, hat er doch als Bekenner diesen „Abstieg“ selber in Kauf genommen, um sein Gewissen und seine Verantwortung vor seinem Volk wahrzunehmen.

Philipp bekleidet zur Zeit des Zaren Iwan IV. des Schrecklichen (1530-84), das Amt des Metropoliten von Moskau. Als der skrupellose Herrscher auf dem Zenit seiner Macht angelangt ist und immer wieder aufs Neue schreckliche Gräueltaten unter seinen Untertanen anrichtet, um seine Macht zu erhalten und jede Opposition im Keim zu ersticken, verlangt er nach dem kirchlichen Segen. Damit soll sein Treiben auch von höchster geistlicher Stelle eine Rechtfertigung empfangen. Der gottergebene Metropolit lässt sich aber nicht korrumpieren und weist den Wunsch seines Zaren zurück. Damit setzt er ein Zeichen von grosser Bedeutung: Er entlarvt das Handeln des Herrschers vor dem gesamten Volk als verantwortungslos, gesetzlos und schändlich. Philipp kündigt in diesem Moment des Ungehorsams nicht etwa die *Symphonie* von Kirche und Staat auf, sondern bekräftigt sie gerade. Er zeigt, dass er sie nicht als Freibrief für politische Willkür und Unterdrückung versteht, sondern als gemeinsame Sorge für das Wohl der Menschen. Die *Symphonie* wurde durch Iwans Morden zerstört. Philipp setzt sie in seinem Freimut wieder ein. Der Zar, rasend über die Empörung gegen ihn, schickt den Metropolit in die Verbannung. Allein, dessen blosse Existenz wird zur dauerhaften öffentlichen Anklage des Machthabers wegen dessen Ruchlosigkeit. Deshalb lässt er den Metropolit später gar ermorden. Aufgrund seiner Standhaftigkeit und Menschenfreundlichkeit wurde Philipp 1652 durch Patriarch Nikon in den Kanon der Heiligen aufgenommen.¹¹²

Im Glaubenszeugnis des heiligen Metropoliten Philipp manifestiert sich der Anspruch, mit dem sich die Kirche auf die Zusammenarbeit mit dem Staat einlässt: *auf positive Weise das sittliche Ideal des Evangeliums eröffnen und das Wort ergreifen, wenn dieses Ideal verletzt wird*.¹¹³ Die Kirche trachtet nicht danach, im Staat politische Gewalt auszuüben. Die Kirche

Uspenskij-Kathedrale des Kreml am Gedenktag des heiligen Metropoliten Philipp von Moskau) 16. Juli 2009. www.patriarchia.ru/db/print/696662.html (22. Oktober 2009).

111 Nissiotis, *Theologie der Ostkirche* 177.

112 Eine ausführliche Lebensdarstellung des heiligen Philipp von Moskau, in der v.a. auch das Zerwürfnis mit dem Zaren beleuchtet wird, findet sich im hagiographischen Werk des russischen Kirchenhistorikers Georgij Fedotov (1886-1951). Fedotov, Georgij: *Svjatye drevnej Rusi/Святые древней Руси* (Heilige der alten Rus'). Moskau 2003, 221-354.

113 Als Beispiel für eine solche Praxis der Symphonie darf auch die Haltung des verstorbenen Patriarchen Alexij II. während des Augustputsches durch Mitglieder der alten kommunistischen Garde im Jahr 1991 gelten. In der Liturgie im Kreml zum Fest der Verklärung des Herrn (19. August, neuer Stil) betete dieser nicht wie von den Rubriken vorgeschrieben für die Regierenden, in diesem Fall für die Putschisten, und setzte damit ein Zeichen von grosser Tragweite. Einige Tage danach richtete er sich mit folgenden Worten an die Gläubigen: „Von nun an wird die Zeit nicht wiederkehren, als eine [die kommunistische] Ideologie den Staat beherrschte und versuchte, sich der Gesellschaft, allen Menschen aufzuzwingen ...

anerkennt ihre Andersartigkeit gegenüber dem Staat, ebenfalls ihre institutionelle Trennung von ihm. Diese ist ja in einem gewissen Sinn gerade die Grundlage einer richtig verstandenen Symphonie, in der der politischen Gewalt auch aus heilsökonomischer Sicht eine eigenständige und positive Bedeutung zukommt. Die Kirche anerkennt, dass das Zusammenleben der Menschen in staatlichen Strukturen eine zutiefst sittliche Bedeutung aufweist, die sich unmittelbar aus dem gemeinschaftlichen Wesen des Menschen selber ergibt. Auf die Entfaltung dieses sittlichen Wesens richtet sich auch die Kirche in ihrem geistlichen Wirken durch den Ruf zur Umkehr und die befreiende Kraft ihres sakramentalen Lebens. Indem die Kirche dieser ihrer Sendung nachkommt, unterstützt sie den Staat in der Aufrechterhaltung und Förderung des Gemeinwohls, ohne dass dem Einzelnen die ihm gemässe Entfaltung nicht gelingen könnte. Die geistliche Macht lebt aus einer anderen Quelle als der Staat: die eschatologische Herrschaft Christi über die ganze Schöpfung. Diese Quelle bezeugt sie vor dem Staat und erinnert ihn so an seine Begrenztheit.

Russland beginnt das Werk und die grosse Anstrengung seiner Reinigung!“ Alexij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus’, zitiert nach: Nikitin, Valentin: *Svjatejšij Patriarch Aleksij II. Žisn’ i dejanija vo slavu Božiju*/Святейший Патриарх Алексий II. Жизнь и деяния во славу Божию (Der Heiligste Patriarch Alexij II. Leben und Arbeit zur Ehre Gottes). Moskau 2009, 207.

5 Das Dokument „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ (2000)

„Ohne Übertreibung kann man sagen, dass die Annahme der ‚Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche‘ auf dem Jubiläumskonzil der russischen Bischöfe, der eine sechsjährige Vorbereitungszeit voranging, von historischer Bedeutung nicht nur für die Russische Kirche, sondern für die ganze Weltorthodoxie ist.“¹ Mit diesen Worten beginnt eine kleine Schrift des heutigen Patriarchen Kirill von Moskau zur *Sozialkonzeption* der Russischen Orthodoxen Kirche, an deren Ausarbeitung er selber massgeblich beteiligt war. Insofern in diesem Dokument zum ersten Mal von einer orthodoxen Ortskirche überhaupt in systematischer Weise zu den wichtigsten, aktuellen politischen und gesellschaftlichen Fragen Stellung bezogen wird, kommt ihm tatsächlich historischer Charakter zu. Es drängt sich gar ein Vergleich mit der Anfangszeit der römisch-katholischen Soziallehre auf: „On aurait pu l’appeler sans autre ‚*Rerum novarum*‘ – ‚Sur les choses nouvelles‘“, sagt der heutige Leiter des *kirchlichen Aussenamtes*, Metropolit Hilarion, anlässlich seines Habilitationsvortrages an der Universität Fribourg.² Aufgrund ihres thematischen Umfangs und ihrer Bedeutung über das Moskauer Patriarchat hinaus könnte über die *Sozialkonzeption* eine eigene Studie verfasst werden. Ich beschränke mich hier darauf, erstens einen Blick auf die Umstände zu werfen, die zur Erarbeitung des Dokuments geführt haben, zweitens unter ekklesiologischen Gesichtspunkten in seinen Inhalt einzuführen und drittens eine Auswertung der Auseinandersetzung anhand einer Überlegung des russischen Religionsphilosophen Simon Frank vorzunehmen.

5.1 Vorgeschichte und Hintergründe

Patriarch Kirill, der 1996 vom Heiligen Synod in seiner damaligen Eigenschaft als Vorsteher des *kirchlichen Aussenamtes* mit der Leitung der vorbereitenden Kommission beauftragt wurde, fasst in einem Satz zusammen, weshalb die Erarbeitung einer offiziellen sozial-ethischen Stellungnahme für seine Kirche notwendig geworden ist: „Die Russische Orthodoxie hat erkannt, dass sie nicht wirklich ins 21. Jahrhundert eintreten kann, ohne in ihrem Lehrarsenal über ein derartiges Dokument zu verfügen, weil sie im gegenteiligen Fall jene gesellschaftlichen Erwartungen an die Kirche als allgemein anerkannter geistlich-

1 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Cerkov' i mir. Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*/Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (Kirche und Welt. Die Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche). Moskau 2000, 3.

2 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich: Les fondements ecclésiologiques de la conception sociale de l'Église. In: FZPhTh, Bd. 52 (2005) Heft 3, 586-596, hier: 589. (Habilitationsvortrag, gehalten an der theologischen Fakultät der Universität Fribourg am 24.1.2005.)

moralischer Kraft des neuen Russlands enttäuschen würde.“³ Die Russische Orthodoxe Kirche hat nach ihrer Befreiung vom kommunistischen Regime schmerzlich erkennen müssen, dass sie für die theologische Bewältigung der neuen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Umstände in inhaltlicher wie argumentativer Hinsicht nur unzureichend gerüstet war. Die herausragende Bedeutung der *Sozialkonzeption* sowie des zu ihr hinführenden Prozesses kann eigentlich nur dann angemessen verstanden werden, wenn man sich in die Lage der Russischen Orthodoxen Kirche während der ausgehenden 1980er und besonders der turbulenten 1990er Jahre einzufühlen versucht. Die Behauptung, die Russische Orthodoxe Kirche sei quasi *über Nacht* in die Freiheit entlassen worden, stellt zwar eine historische Übertreibung dar, ist aber nicht völlig aus der Luft gegriffen. Die Wiedererlangung seiner Freiheit verbindet sich für das Patriarchat von Moskau vor allem mit der Jahreszahl 1988. Entgegen der Meinung des damaligen kommunistischen Establishments, die Kirche sei durch jahrzehntelange Repressionen zu einem faktisch bedeutungslosen Randphänomen geworden, gestalteten sich die Feierlichkeiten zum 1000-Jahr-Jubiläum der Taufe der Rus’ im Jahre 988 unter Grossfürst Vladimir zur kraftvollen Manifestation des christlich-russischen Selbstverständnisses. Als kleine Illustration soll eine Anekdote von Patriarch Kirill dienen: „Und plötzlich, während der Feiern des 1000-Jahr-Jubiläums der Taufe der Rus’, ergoss sich das orthodoxe Christentum aus den Kirchen auf die Strassen und Plätze der Städte und Dörfer, vereinte Intelligenzija und Kirche und demonstrierte die Lebendigkeit des christlichen Glaubens im Volk. Dies alles erschütterte und erschreckte die weltliche Macht, die im Schockzustand nicht verstehen konnte: Woher kommt das alles? Vom Himmel? Wurde denn für die Zerstörung des Christentums nicht alles getan? ... Ich erinnere mich an ein Gespräch mit dem Bürgermeister der russischen Kleinstadt Vjaz’ma: Ich wandte mich mit der Bitte an ihn [Kirill war zu jenem Zeitpunkt Bischof dieser Stadt, Anm. C.S.], für die 1000-Jahr-Feierlichkeiten die städtische Sporthalle zur Verfügung zu stellen. Er fragte: ‚Warum braucht ihr das Stadion, wenn ihr nicht einmal 1000 Gläubige mobilisieren könnt?’ Aber als an der Festprozession 40 Tausend teilnahmen, das sind zwei Drittel der Stadtbevölkerung, wurde dies zur geistlichen Wiedergeburt vieler, eingeschlossen des Bürgermeisters ... Das Jahr 1988 verbinden wir orthodoxe Russen mit dem Niedergang des atheistischen Systems, was wir die zweite Taufe der Rus’ nennen.“⁴

3 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Cerkov’ i obščestvo*/Церковь и общество (Kirche und Gesellschaft). In: CV Nr. 2 (19) 2002, 5-30, hier: 6. Der Artikel gibt die Ansprache in der russischen Staatsduma während einer parlamentarischen Anhörung zur *Sozialkonzeption* wieder.

4 Ders., *Blagovestie i kultura* 24. Neben dem religiösen Aufbruch in der damaligen UdSSR mit seinen damals noch nicht abschätzbaren Konsequenzen brachte das Jubiläumsjahr auch eine Reihe konkreter politischer Massnahmen mit sich. So begann etwa 1988 die Rückgabe ehemaligen kirchlichen Eigentums (überaus kostbarer Reliquien aus den Kremlmuseen und Teilen des Kiewer Höhlenklosters), wurde der Kirche der freie Zugang zu Massenmedien wie Radio, Fernsehen und Presse gewährt und von Präsident Gorbachev die Ausarbeitung eines Gesetzes zur Gewissensfreiheit angekündigt, in dem auch die Interessen religiöser Organisationen berücksichtigt werden sollten. Dieses Gesetz trat in der ganzen Sowjetunion bereits zwei Jahre später unter dem Titel *Über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Vereinigungen* in Kraft. Es verlieh kirchlichen Institutionen, darunter den Gemeinden und dem Patriarchat, den Status einer juristischen Person. Zudem war nun – zumindest theoretisch – der Religionsunterricht an Schulen wieder möglich und der Einfluss des „Rates für religiöse Angelegenheiten“ massiv eingeschränkt. 1991

Zeitgleich zu den religionspolitischen Veränderungen fanden grosse Umwälzungen in der Gesellschaft im Allgemeinen statt, was der Kirche eine Vielzahl an Fragen bescherte, auf die entweder gar keine oder nur unzureichende, zumindest jedoch keine offiziellen Antworten seitens der Kirchenleitung verfügbar waren. Der russische Religionswissenschaftler Alexander Agadjanian bezeichnet Freiheit – politische, weltanschauliche, rechtliche – überhaupt als *die* zentrale Herausforderung für die Russische Orthodoxe Kirche in der postsowjetischen Phase ihrer Geschichte. Sie musste lernen, mit einem Gut umzugehen, das sie zuvor so nicht kannte, das das gesamte Umfeld ihres Wirkens nicht kannte: „The main challenge that the Russian Church faced in the post-communist era was, perhaps, freedom. Not only was it unprecedented for the Church itself: freedom of institutional autonomy and freedom of expression. It also implied an equally unprecedented degree of (almost) free expression of other religions. The same condition of freedom from which the Orthodox Church benefited also created an unrestricted diversity and competition in the religious field. The same freedom that was a source of Orthodox revival created a problem of identity unknown thus far.”⁵ Die Frage nach dem Fehlen einer kirchlichen Soziallehre bzw. eines entwickelten, systematischen sozialetischen Denkens in der Russischen Orthodoxen Kirche wird durch die Vergangenheit dieser Kirche beantwortet: Schon vor der sowjetischen Zeit war die Kirche vom Staat keineswegs unabhängig und wurde seit Peter dem Grossen immer mehr ins enge Korsett staatlicher Obergewalt gezwängt. Während der dunklen Jahrzehnte kommunistischer Herrschaft beschränkte sich kirchliches Leben meist auf liturgische Handlungen hinter den Mauern der wenigen noch verbliebenen Kirchen und Klöster. Mit Anatolij Krasikov, dem ehemaligen Sekretär des russischen Präsidialrates für die Zusammenarbeit mit religiösen Gemeinschaften, kann deshalb gegen die wenig differenzierte Meinung, die russische Orthodoxie sei uninteressiert am sozialen Leben der Menschen, bekräftigt werden: „Ce n'est certes pas la faute, c'est plutôt le malheur d'une Église à laquelle il était interdit par la loi même, jusqu'aux années 90 de notre siècle, de s'adonner à aucune autre activité que culturelle, même celle-ci, d'ailleurs, étant strictement contrôlée par le gouvernement. La possibilité de sortir de l'enceinte des églises, et de rendre à un vrai service de caractère social, ne s'est ouverte à l'Église qu'après la célébration du millénaire du baptême de la Russie en 1988.“⁶ Es war also aus verschiedenen Gründen nicht möglich, an eine frühere (vorrevolutionäre) Tradition nahtlos anzuknüpfen. Vielmehr musste gleichsam theologische Pionierarbeit geleistet werden: Die Russische Orthodoxe Kirche befand sich Anfang der 1990er Jahre, initiiert durch die Ereignisse von 1988, an einem der grossen Wendepunkte ihrer Geschichte. Sie stand vor der Herausforderung, sich erstmalig ohne staatliche Gängelung mit ihrem gesellschaftlichen Umfeld zu beschäftigen: „Dank der Veränderungen, welche sich in unserem Land gegen Ende des 20. Jahrhunderts einstellten, bot sich der Russischen Orthodoxen Kirche zum ersten

wurde die Rückerstattung von kirchlichem Eigentum, vor allem von Immobilien, im grossen Stil fortgesetzt. Vgl. dazu Cypin, *Istorija* 547-564 und 653-670.

- 5 Agadjanian, Alexander/Rousselet, Kathy: Globalization and identity discourse in Russian Orthodoxy. In: Agadjanian, Alexander u.a. (Hrsg.): *Eastern Orthodoxy in a global age*. Oxford 2005, 29-57, hier: 29.
- 6 Krasikov, Anatole: *Propos d'étape orthodoxe russe*. In: Calvez, Jean-Yves (Hrsg.): *Église et société. Un dialogue orthodoxe russe – catholique romain*. Paris 1998, 151-156, hier: 152.

Mal in ihrer ganzen 1000-jährigen Geschichte die einzigartige Chance, eigenständig und uneingeschränkt ihre Einstellung zur gegenwärtigen Gesellschaft, zum Staat und zu jenen Problemen zum Ausdruck zu bringen, die uns heute alle bewegen.“⁷

Die Fragen waren auf allen Seiten drängend, bei den Gläubigen, beim Staat, bei den gesellschaftlichen Einrichtungen, bei anderen Kirchen: Wofür steht die Russische Orthodoxe Kirche? Wie beurteilt sie dieses oder jenes Problem? Wie gedenkt sie sich für die Zukunft zu wappnen? Was sind überhaupt die Kriterien für die kirchliche Haltung? Auf welche politische Seite wird sich die Kirche schlagen, welche Strömungen wird sie unterstützen und welchen gesellschaftlichen Leadern ihr Vertrauen schenken? Diese Fragen gewinnen zusätzlich an Gewicht, bedenkt man, dass gerade in jener Zeit der staatlichen Schwäche, der gesellschaftlichen Unordnung und des ideologischen Vakuums die Kirche von vielen als einzig verbliebene, verlässliche moralische und politische Orientierung betrachtet wurde. Die Russische Orthodoxe Kirche sah sich von Anfang an in die Pflicht genommen, war auf ihre neue „Rolle“ jedoch nicht ausreichend vorbereitet. Die unsichere Lage und die fehlende *unité de doctrine* hatten schliesslich eine Vielzahl unterschiedlicher Einzelmeinungen zur Folge, die die bestehende Orientierungslosigkeit letztlich nur noch vergrössern konnten. „Natürlich gab es Beiträge von einzelnen orthodoxen Theologen, Klerikern, Philosophen, Gelehrten, doch sie drückten private Meinungen aus – manchmal sogar einander diametral entgegengesetzte – aber nicht die offizielle Position der Kirche.“⁸ Freilich haben sowohl der *Heilige Synod*, verschiedene Bischofssynoden und der Patriarch selber immer wieder zu einzelnen Fragen und Themen Stellung bezogen. Schon im Jahr 1992 erklärte etwa das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche seine überparteiliche Position, was für die damalige Zeit nicht als selbstverständlich angesehen werden darf: „The church is not linked to any social or state system, nor to any political force. It is above ‚right-wing‘ and ‚left-wing‘, and is thus able to conduct dialogue with any movements within society, other than overly criminal ones, seeking to reconcile and unify them in the service of the good of the people.“⁹ Diese Verlautbarungen wurden mit der Zeit immer unübersichtlicher und konnten zudem keine allgemeine Bekanntheit in der kirchlichen Öffentlichkeit erlangen. Ein anderes Problem der Umbruchszeit „bestand in den Versuchen weltlicher Kräfte – in erster Linie handelt es sich dabei um Politiker, Journalisten, und führende Vertreter einzelner gesellschaftlicher Organisationen –, ihre persönliche Meinung, oft im

7 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich: *Archierejskij sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 2000 goda – Obzor osnovnych dejanij*/Архиерейский собор Русской Православной Церкви 2000 года – Обзор основных деяний (Das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche. Übersicht zu den wichtigsten Beschlüssen). In: Sutton, J./Van den Bercken, W. (Hrsg.): *Orthodox Christianity and contemporary Europe*. Löwen 2003, 249-270, hier: 251.

8 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Vyzovy sovremennoj civilizacii. Kak otvečaet na nich Pravoslavnaja Cerkovʹ*/Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь (Herausforderungen der gegenwärtigen Zivilisation. Wie antwortet die Kirche darauf?). Moskau 2002, 53.

9 Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche, 4.4.1992 in Moskau, zitiert nach: Novik, Venjamin: *Social Doctrine: Will the Russian Orthodox Church take a daring step?* In: *Religion, State & Society* 26/2 (1998), 197-203, hier: 197.

Stil sehr vereinfachter Auffassungen der orthodoxen Religion, auf geläufige Mythen über die kirchliche Lehre oder sogar auf selbst kreierte politische Doktrinen zu reduzieren und die zweifelhaften Darstellungen als Lehre der Kirche auszugeben.“¹⁰ Da sich die Kirche nach der Wende auch sämtliche Kanäle der Informationsverbreitung wie Presse, Radio, Fernsehen und später auch das Internet erschliessen konnte bzw. die Massenmedien überhaupt zu einem überaus wichtigen Instrument des kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Diskurses wurden, war es nun besonders einfach, innert kurzer Zeit ein breites Publikum mit ideellem Material zu versorgen, auch mit fragwürdigem. Die neuen Möglichkeiten öffentlicher medialer Präsenz beinhalteten auch gewaltige pastorale Chancen und ein immenses Verkündigungs- und Bildungspotenzial, blickt Metropolit Hilarion zurück: „Früher durfte ein Geistlicher nur innerhalb der Mauern seines Gotteshauses predigen. Heute besteht für ihn die Möglichkeit, durch Presse, Radio oder Fernsehen die breite Öffentlichkeit zu erreichen. Lebten früher Gesellschaft und Kirche ihr je eigenes Leben, so ist die Kirche heute an der öffentlichen Diskussion über grundlegende Fragen der Gegenwart beteiligt.“¹¹

Die unbefriedigende Konstellation und die Gefahr einer ideologischen Instrumentalisierung machten es für die Kirche erforderlich, ihre Haltung zu den verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens offiziell zu formulieren, ohne sich dabei einer bestimmten politischen Richtung anzuschliessen oder bestimmte weltanschauliche Prämissen zu übernehmen. Der drohenden Vereinnahmung konnte die Kirche nur entgehen, indem sie ihre Beurteilungskriterien im „Eigenen“ zu suchen begann, um sie dann auf konkrete Situationen anzuwenden. Sie stand vor der Aufgabe, eine eigene Kriteriologie zu entwickeln, um sozialpolitische Probleme theologisch zu beurteilen. Patriarch Kirill sagt dies selber: „Deshalb standen wir vor der heiklen Aufgabe, auf die Herausforderungen unserer Zeit Antworten zu formulieren, dem kirchlichen *Pleroma* eine Position vorzuschlagen, die in der Heiligen Schrift und in der Heiligen Überlieferung wurzelt und unserer theologischen Tradition entspricht.“¹² Schrift und Tradition konnten aber dennoch nicht einfach als „Nachschlage-

10 Čaplin, Vsevolod: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 – Hintergründe, Entstehung, Inhalte. In: Uertz, Rudolf/Schmidt, Lars Peter: Beginn einer neuen Ära- Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. KAS 2004, 11-41, hier: 12.

11 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich: Überlegungen zur sozio-politischen Bedeutung und zum sozialpolitischen Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche. In: Altermatt, U./Delgado, M./Vergauwen, G. (Hrsg.): Europa: Ein christliches Projekt? Stuttgart, 2008, 135-140, hier: 136.

12 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Vyozvy* 53. Der griechische Begriff *πληρωμα* meint „Füllen“, „Füllung“, vor allem aber auch „Erfüllung“. Im ekklesiologischen Sinn wird er prominent im Epheserbrief gebraucht: „Und alles hat er seinen Füßen unterworfen und ihn als Haupt über alles der Gemeinde gegeben, die sein Leib ist, die Fülle [το πληρωμα] dessen, der alles in allen erfüllt.“ Eph 1, 22f. (Elberfelder Bibel) *Pleroma* bezieht sich hier auf die Kirche, die als Leib Christi untrennbar mit Christus als Haupt verbunden ist. „Beide zusammen bilden eine untrennbare und absolute Einheit; sie sind das *πληρωμα* (die Fülle, die Ergänzung) füreinander.“ Nikolaou, Theodor: Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion. St. Ottilien 2005, 65. *Pleroma* meint Kirche im vollen katholischen Sinn. Dem kirchlichen *Pleroma* eignet alles, was zum Kirchesein konstitutiv ist. Im Sprachge-

werk“ in Frage kommen, denn die Probleme des gesellschaftlichen Lebens und die Anforderungen an die Kirche haben sich radikal verändert: „Denn in der vorrevolutionären Literatur und umso mehr in den Werken der Heiligen Väter war nichts zu finden zum Beispiel über die ökonomische Globalisierung, über ‚humanitäre Intervention‘, über Klonen oder Geschlechtsumwandlung. Die Kirche stand real vor der Aufgabe, dem orthodoxen Christen eine Antwort zu geben, wie man in der heutigen widersprüchlichen und dynamisch sich verändernden Welt ein solcher bleiben kann.“¹³ Die Kirche war aufgerufen, das heikle und schwierige Wagnis eines Übersetzungsprozesses in Angriff zu nehmen. Dabei sollte das, was die Kirche immer gelehrt hat, auf eine neue Zeit angewendet werden. In diesem Sinn erteilte das Bischofskonzil im Dezember 1994 dem *Heiligen Synod* der Russischen Orthodoxen Kirche den Auftrag, „eine umfassende Konzeption zu den Fragen zu erarbeiten, welche das Verhältnis der Kirche zum Staat und die bedeutenden Probleme der modernen Gesellschaft insgesamt betreffen.“¹⁴ 1996 wurde unter der Leitung des Metropoliten Kirill eine Vorbereitungskommission ins Leben gerufen. Ihr gehörten gesamthaft 26 Personen an, Bischöfe, Priester, Professoren und Lehrer von geistlichen Schulen, Mitarbeiter synodaler Institutionen, Kleriker und Laien. Im Januar 1997 begann die Arbeitsgruppe mit ersten Sitzungen. Das Projekt trug den Arbeitstitel *Konzeption zur Beziehung von Kirche und Staat und zu allgemeinen gesellschaftlichen Problemen*. Hauptsächlich fanden die Beratungen in Unterkommissionen statt, die nach thematischen Gesichtspunkten eingerichtet wurden. Bei Bedarf und in spezifischen Sachfragen zog man Experten von aussen heran.¹⁵

Der zu erarbeitende Grundlagentext der Russischen Orthodoxen Kirche sollte weder die Gestalt eines politischen Manifests noch eines moralischen Normenkatalogs tragen, sondern eine echt kirchlich und theologisch grundlegende Auseinandersetzung mit den neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten darstellen. Dem sollte in der Zusammensetzung des vorbereitenden Gremiums Rechnung getragen werden: „Deshalb haben wir für die Ausarbeitung der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche ganz bewusst Menschen ausgesucht, die verschiedene politische Meinungen vertraten, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unseres Vaterlandes unterschiedlich beurteilten ... Gleichzeitig haben wir aber die Idee verworfen, ausschliesslich weltliche Politiker, Soziologen und Spezialisten zur Mitarbeit einzuladen, weil wir davon überzeugt waren, dass alle Beteiligten orthodoxe, ihrer Kirche treue Christen sein sollten.“¹⁶ Die hier genannten Kriterien für die Auswahl der Kommissionsmitglieder haben nicht allein eine praktische Bewandnis. Auch sie bringen die grundsätzliche Intention der *Sozialkonzeption* zum Ausdruck, die an die

brauch des Metropoliten bedeutet *Pleroma* die Ortskirche, also die autokephale Russische Orthodoxe Kirche.

13 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: Vorlesung bei der Tagung über die „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“. In: Wissenschaftliche Enquête der Stiftung PRO ORIENTE, 10./11. September 2003, Wien. Białystok 2007, 165-173, hier: 173.

14 Ders., *Cerkov' i mir* 4.

15 Zu den Entwürfen zum neuen Grundlagentext der Russischen Orthodoxen Kirche vgl.: Krasikov, Anatolij: Sozialdoktrin für die Russisch-Orthodoxe Kirche. In: Kirchlich-gesellschaftliches Informationsblatt. Sonderbeilage der Zeitschrift *Russkaja Mysl'*, 14.11.1996.

16 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Cerkov' i obščestvo* 8.

Kirche herangetragenen Fragen aus dem Glauben und dem geistlichen Leben heraus zu beantworten. Dadurch sollte bekräftigt werden, wie die Kirche und ihr Bekenntnis unter je konkreten Bedingungen der heutigen Zeit eine geistlich-politische Kraft freisetzen kann, um so ihre Relevanz auch für das säkulare politische Gemeinwesen unter Beweis zu stellen. Die Kriterien dafür konnten also nicht einfach der soziologischen, politikwissenschaftlichen oder naturwissenschaftlichen Forschung entnommen werden, obwohl die vielfältigen wissenschaftlichen Ergebnisse freilich mit in die objektive Beurteilung eines Sachverhalts einzubeziehen waren. Auf einem 2004 in Bari gehaltenen Vortrag über die *Sozialkonzeption* sagt dies der damalige Metropolit Kirill deutlich: „Cependant, le choix entre tel ou tel mouvement social fondé sur les avantages immédiats ne pouvait être un critère dans la définition de la position de l’Église. Nous sommes profondément convaincus que tout en s’abstenant de prendre parti dans la politique, l’Église doit avoir des propres critères pour l’évaluation de la vie sociale, fondés sur l’Écriture Sainte et la Tradition.“¹⁷ In diesem Zusammenhang berichtet Kirill, die Beratungen in den einzelnen Gremien hätten sich solange schwierig gestaltet, bis man zur Einsicht gelangt sei, die Meinungsverschiedenheiten liessen sich rational eigentlich gar nicht lösen. Diese Einsicht führte dazu, „dass wir uns darauf einigten, unsere Überzeugungen im Rahmen des Themas von einem einzigen Kriterium leiten zu lassen: der Glaubensnorm, wie sie in der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition enthalten ist. Wir haben uns so darauf verständigt, allein die religiöse Beurteilung der verschiedenen Möglichkeiten staatlicher Führung und politischer Organisation für uns als wahr anzuerkennen.“¹⁸ Daraus könnte sich erklären, weshalb die *Sozialkonzeption* auf eine Bezugnahme auf die neuere russische Theologie oder Religionsphilosophie (etwa Sergej Bulgakov, Nikolaj Berdjaev, Simon Frank, Alexander Schmemmann, Ioann Mejendorff u.a.) verzichtet und sich mit Verweisen auf die Heilige Schrift, einige wenige Kirchenväter sowie auf zwei orthodoxe Denker des 19. Jahrhunderts (Chomjakov und Solov’ev) begnügt. Eine Verarbeitung von Denkern des 20. Jahrhunderts hätte die Debatte bereits zu sehr in eine bestimmte Richtung gelenkt und dadurch das Anliegen der Kirchenleitung, eine *erste* Grundlage für eine spätere Weiterentwicklung vorzulegen, in Frage gestellt. Die vorläufigen Ergebnisse der Beratungen in den Untergruppen und im Plenum der Vorbereitungskommission wurden im Jahr 2000 erstmalig öffentlich auf zwei grossen Konferenzen diskutiert, deren kritischen oder weiterführenden Ergebnisse danach im Entwurf der Konzeption berücksichtigt wurden: „Orthodoxe Theologie auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend“ und „Kirche und Gesellschaft – 2000“. Am 19. Juli billigte schliesslich der *Heilige Synod* die vorläufige Fassung des Dokuments und gab ihm seinen endgültigen Titel *Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche*. Am 15. August wurde das Grundlagenpapier den auf dem Jubiläumskonzil in Moskau versammelten Bischöfen der Russischen Orthodoxen Kirche unterbreitet und von diesen einstimmig angenommen. Auf dieser richtungweisenden Versammlung wurden ausser der *Sozialkonzeption* noch andere bedeutsame Dokumente verabschiedet, die ebenfalls in einem Zusammenhang mit der

17 Ders.: Sur la doctrine sociale de l’Église russe. In: Ders.: L’Évangile et la liberté. Les valeurs de la tradition dans la société laïque. Paris 2006, 223.

18 Ders., *Cerkov’ i obščestvo* 9.

Neuorganisation der Kirche im Inneren und ihrer Neupositionierung gegenüber dem Staat und der Gesellschaft standen, etwa das *Statut der Russischen Orthodoxen Kirche (Ustav)*, das die Grundsätze der inneren Organisation der Kirche regelt, oder die *Grundlegenden Prinzipien für das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zu den nicht-orthodoxen Christen*, die das Verhältnis des Moskauer Patriarchats zur andersgläubigen christlichen Welt bestimmen.¹⁹

Die Jubiläumsversammlung kanonisierte überdies mehr als 1000 russische Neumärtyrer und Bekenner, die ihres Glaubens wegen den ideologisch motivierten Verfolgungen des 20. Jahrhunderts zum Opfer fielen. Darunter fand sich auch der 1918 von den Bolschewiken zusammen mit seiner Familie ermordete letzte russische Zar Nikolaj II. Der Umstand, dass auf demselben Konzil so wichtige Dokumente verabschiedet und so viele Glaubenszeugen der jüngeren Vergangenheit in den Kanon der Heiligen aufgenommen wurden, kann kaum als Zufall betrachtet werden. Die offizielle Erlaubnis zur Verehrung und ikonographischen Darstellung von Menschen, die für ihr Bekenntnis während der dunkelsten Zeit der russischen Kirche ihr Leben verloren, deutet direkt auf jenes Fundament hin, in dem auch das in der *Sozialkonzeption* festgehaltene Verhältnis der Kirche zur Welt und zur Gesellschaft wurzelt. Dabei geht es nicht in erster Linie um die politische Frage, wie das Leben der Menschen *allgemein* gerechter, friedlicher, glücklicher, gesünder etc. gestaltet werden könne. Es geht darum, wie es dem Christen gelinge, über die ihm anvertraute Verheissung neuen Lebens in der Gebrochenheit dieser Zeit glaubwürdiges Zeugnis abzulegen. Das Lebensopfer von Abertausenden ist in unüberbietbarer Weise Ausdruck dafür. Denn das Zeugnis rechnet immer auch damit, vom herrschenden politischen Paradigma ausgeschlossen zu werden. Gerade diese „Risikobereitschaft“ wird aber letztlich zum Garanten für die Echtheit des Zeugnisses, besagt sie doch nichts anderes, als dass *dieser Welt* nicht das letzte Wort über den Menschen zusteht. Und genau darin liegt der Beitrag des Christen: Sein Zeugnis *durchkreuzt* Selbstgerechtigkeit, Selbstgenügsamkeit und Selbstmächtigkeit der Welt in ihren verschiedenen Ausprägungen, wie Papst Benedikt XVI. treffend festhält: „Der gekreuzigte Christus zeigt die Grenze staatlicher Gewalt an und zeigt, wo seine Rechte enden und der Widerstand im Leiden zur Notwendigkeit wird ... Der Märtyrer anerkennt die Autorität des Staates, er kennt aber auch seine Grenzen. Sein Widerstand besteht darin, dass er alles tut, was dem Recht und der geordneten Gemeinschaft dient, auch wenn es von glaubensfremden oder -feindlichen Autoritäten kommt, dass er aber da nicht gehorcht, wo ihm geboten wird, das Böse zu tun, das heisst sich dem Willen Gottes entgegenzusetzen.“²⁰ Für Patriarch Kirill besteht ein eindeutiger Zusammenhang

19 Beide Dokumente wurden in CV abgedruckt: *Osnovnye principy otnošenija k inoslaviju Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*/Основные принципы отношения к инославиям Русской Православной Церкви (Grundsätze der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen). In: CV Nr. 1 (14) 2001, 190-220. Deutsche Übersetzung des „Ökumenedokuments“: Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden. In: Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus’, Freiheit und Verantwortung 186-219. *Ustav Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*/Устав Русской Православной Церкви (Verfassung der Russischen Orthodoxen Kirche). In CV: Nr. 2 (15) 2001, 6-56.

20 Ratzinger, Joseph Kardinal: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg i. Br. 2005, 19.

zwischen den Neumärtyrern der russischen Kirche und der *Sozialkonzeption*: „Ihr Zeugnis hat in diesem Dokument seinen Niederschlag gefunden.“²¹ Auch sein Vorgänger Alexij II. erinnerte an diesen Zusammenhang: „Das überaus grosse Beispiel an Heiligkeit und märtyrerhaftem Bekenntum, das unser Volk gezeigt hat, wird nun zu jenem sichtbaren Samen, aus dem die geistliche Erneuerung des Vaterlandes in reichem Masse wächst.“²² Die innere Verbindung mit dem jüngsten Märtyrertum der russischen Kirche weist auf die *ekklesiale* Gestalt der *Sozialkonzeption* hin: Die Glaubenszeugen, die Heiligen, sind jene, die ihr Leben aus der gläubigen Gewissheit um ihre endgültige Vollendung gelebt haben und gerade deshalb fähig waren, ihr Leben in dieser Welt für ihren Glauben hinzugeben. Ein Wort von Alexander Schmemmann unterstreicht dies: „Zeuge sein heisst nichts anderes, als schon zu wissen, was du verkündigst, schon tatsächlich zu leben, wozu du aufrufst. Und dies ist die Kirche. Wenn wir Christus verkündigen und selbst das neue Leben in Ihm nicht haben, wenn wir die Welt in die Kirche rufen, aber selber nicht wissen, wo Er ist, dann ist unsere Predigt vergebens und unfruchtbar. Christus ist in der Kirche und die Kirche ist Christus und nur in der Kirche und von der Kirche her kann man Zeuge sein und nicht nur Nachplapperer unverständlicher Worte.“²³

Für die vorsichtige Benennung des neuen Dokuments als „Grundlagen der Sozialkonzeption“ und nicht als „Sozialdoktrin“ gibt es nachvollziehbare Gründe. Die Überschrift ist gut gewählt und trägt dem geistlich-praktischen Anliegen dieses Projekts Rechnung: „Ainsi, ce sont les besoins pastoraux qui furent décisifs dans la naissance d’un document exprimant systématiquement et de façon concise la position de l’Église sur des questions sociales.“²⁴ Die *Sozialkonzeption* reagiert auf einen Prozess, der am Ende des kommunistischen Systems seinen Anfang nahm. Sie ist selber Teil dieses Prozesses und setzt gleichzeitig einen neuen Prozess in Gang. Die Kirche anerkennt die Veränderlichkeit gesellschaftlicher Wirklichkeit und geht auf die sich daraus ergebenden Bedürfnisse ein, indem sie diese theologisch deutet. Patriarch Kirill räumt ein, man habe das neue Dokument zwar anfänglich „Sozialdoktrin“ (*social'naja doktrina*) nennen wollen, da es durch die Zustimmung der Bischöfe zu einem Teil der Tradition der Kirche und ihrer Lehre werden sollte. Schliesslich habe man sich aber aus folgendem Grund doch für *Sozialkonzeption* (*social'naja koncepcija*) entschieden: „Allein, die kommenden Zeiten werden wieder solche Herausforderungen für die Kirche, den Menschen und die Gesellschaft bringen, über die wir uns heute nicht einmal eine Vorstellung machen können. Ähnlich wie es zur Zeit der heiligen Väter unmöglich war, an jene Probleme zu denken, die im 20. Jahrhundert so zentral werden sollten.“²⁵ Die Begriffe „Grundlagen“ oder „Konzeption“ bringen zum Ausdruck, dass sich

21 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Vortrag (Enquête) 12.

22 Aleksij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Doklad na Jubilejnom Archierejskom Sobore*/Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе (Vortrag auf dem Jubiläumsbischofskonzil). In: CV Nr. 3 (12) 2000, 7-76, hier: 10.

23 Schmemmann, Alexander: *Cerkov' i istorija*/Церковь и история (Kirche und Geschichte). In: Ders.: *Sobranie statej*/Собрание статей (Aufsatzsammlung). Moskau 2009, 17-19, hier: 19.

24 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, Sur la doctrine sociale 210.

25 Ders., *Cerkov' i obščestvo* 9.

eine echt kirchliche Soziallehre nicht in abstrakten Normen erschöpft. „Die Wahl des Titels ‚Sozialkonzeption‘ (statt ‚Soziallehre‘) im Moskauer Dokument ist folgerichtig und weist darauf hin, dass die Soziallehre nie auf theoretische Systeme beschränkt sein kann, sondern die ‚Konzeption‘ des Lebensvollzugs der Kirche als Sendung *in universum mundum* darstellt.“²⁶ Weil die Lebensumstände der Menschen sich ändern, kann auch eine kirchliche soziale Konzeption, die diese Umstände aus theologischer Perspektive reflektiert, nicht statischer Natur sein, obgleich die Kriterien dieser Reflexion selber sich nicht ändern. Die Menschen müssen je neu verstehen, was es bedeutet, in einer je bestimmten Situation als Glied der Kirche zu leben. Hier gelangt direkt zur Anwendung, was die Theologie mit dem Begriff der *Tradition* verbindet, wie etwa der russische Theologe Ioann Mejendorff (1926-92) ausführt: „Deshalb begegnet die göttliche Wahrheit in ihr ständig je neuen Lebenssituationen und Herausforderungen. Sie muss sich je neu ausdrücken. Die christliche Botschaft darf nicht nur als unveränderlich bewahrt werden, sondern muss von jenen auch verstanden werden, denen sie Gott schenkt. Sie muss auf neue Fragen antworten, die von neuen Generationen gestellt werden. Und hier erfüllt die Heilige Tradition noch eine Funktion: sie macht die Heilige Schrift der sich ändernden und unvollkommenen Welt zugänglich und verständlich.“²⁷

Genau um dieses *Je-neu-Ausdrücken* geht es in der *Sozialkonzeption*. Sie kann nicht endgültig sein, weil die Geschichte nicht endgültig ist. Dennoch ist immer die *Kirche* Subjekt und Träger der je konkreten sozialen Konzeption. In einem Vortrag bei der Stiftung *Pro Oriente* in Wien verdeutlicht Patriarch Kirill die Problematik des Begriffs „Lehre“ und unterstreicht den unabgeschlossenen Charakter der *Sozialkonzeption*: „Denn ein solcher Titel des Dokuments könnte den Eindruck einer inhaltlichen und begrifflichen Abgeschlossenheit, Endgültigkeit und Unveränderlichkeit der dargelegten Lehre erwecken ... Und dabei verstanden wir das von uns verfasste Dokument als eine gewisse konzeptuelle Basis,

26 Hallensleben, Sozialkonzeption der Kirche 121.

Leider trägt die deutsche Übersetzung der Konrad-Adenauer-Stiftung diesem Umstand nicht Rechnung, insofern dort das russische Wort *konceptija* mit „Doktrin“ wiedergegeben wird. Dazu meint etwa Rudolf Prokschi: „Die Übersetzung des russischen Wortes *konceptija* im Titel des Papiers mit dem deutschen Ausdruck ‚Doktrin‘ erscheint nicht sehr glücklich, da das Wort ‚Doktrin‘ im Deutschen einen negativen Beigeschmack hat und da von der Kommission, die um eine gute Formulierung gerungen hat, bewusst das russische Wort *konceptija* gewählt worden ist, um so die Offenheit des Papiers für eine spätere Weiterentwicklung deutlich zu machen.“ Prokschi, Rudolf: Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. In: G2W 3/2002, 30. Jg., 10-16, hier: 10. Der Herausgeber der Übersetzung jedoch verteidigt den Begriff *Doktrin* praktisch aus demselben Grund, aus dem ihn Prokschi kritisiert: „Gleichwohl halten wir den Begriff ‚Sozialdoktrin‘ im Deutschen für treffender; er bringt wesentlich deutlicher als der sehr breit interpretierbare Begriff ‚Konzeption‘ die prinzipielle Fundierung der orthodoxen Sozialethik, ihre tiefe Verwurzelung in der biblischen, theologischen und kulturellen Tradition der Ostkirche, nicht zuletzt aber auch den lehrhaften Charakter als kirchenamtliche Unterweisung zum Ausdruck, ohne die Möglichkeit einer zeitgemässen Weiterentwicklung auszuschliessen.“ Uertz, Rudolf/Schmidt, Lars Peter: Beginn einer neuen Ära. Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. KAS Aussenstelle Moskau 2004, 9 (Vorbemerkung der Herausgeber).

27 Mejendorff, *Živoe Predanie* 21.

als fundamentale geistliche Grundlagen. Schon der Begriff ‚Grundlagen‘ weist in gewissem Sinn darauf hin, dass die Soziallehre der Kirche in der Perspektive ihrer künftigen Weiterentwicklung und Vervollständigung entsprechend den je besonderen Herausforderungen und der Problematik des Wechsels der Epochen verstanden wird.²⁸ In der Vorsicht dieser Worte und letztlich des gesamten Dokuments wird spürbar, welch schwieriges und in vielerlei Hinsicht auch brisantes Unterfangen die Erarbeitung einer sozialen Konzeption für die Russische Orthodoxe Kirche dargestellt haben muss. Zu heterogen waren einfach die Meinungen innerhalb des eigenen Kirchenvolkes, geschweige denn die Erwartungen, die von ausserhalb an die Kirche gestellt wurden. Angesichts der theologischen wie politischen Zurückhaltung, die das Moskauer Dokument über weite Strecken walten lässt, muss man immer bedenken, als wie wenig selbstverständlich und als wie mutig die Entwicklung der *Sozialkonzeption* auf dem Hintergrund des damaligen kirchen- und gesellschaftspolitischen Kontexts anzusehen ist.

Das Bewusstsein für die Unabsehbarkeit gesellschaftlicher Veränderungen und der Grundlagencharakter der *Sozialkonzeption* lassen sich auch daran ablesen, dass die Russische Orthodoxe Kirche darin weniger Einzelprobleme mit einem unmittelbar zeitlichen bzw. örtlichen Bezug behandelt, als vielmehr längerfristig und programmatisch ein Fundament für kommende Auseinandersetzungen legt. Allein, die *Sozialkonzeption* darf nicht als unverbindlicher Text betrachtet werden. Im Gegenteil: „Die Konzeption stellt eine Reihe von konkreten Normen und Prinzipien auf. Sie soll zu einem autoritativen praktischen Leitfa-den für Bischöfe, Priester und Laien werden.“²⁹ Die Spannung, die durch den Umstand entsteht, dass die *Sozialkonzeption* einerseits keine dogmatische Endgültigkeit beansprucht und andererseits dennoch als verbindliches Dokument der Kirche verstanden werden will, liegt im theologischen Prinzip der Tradition selber begründet, die in ihren Ausdrucksformen nie ausschöpft, was sie in sich trägt. So gilt für die *Sozialkonzeption* etwas Ähnliches, wie es nach Timothy Ware auf die ökumenischen Konzilien zutrifft: „At a true Ecumenical Council the bishops recognize what the truth is and proclaim it; this proclamation is then verified by the assent of the whole Christian people, an assent which is not, as a rule, expressed formally and explicitly, but *lived*.“³⁰

Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, inwiefern der *Reflexionsgestalt* der sozialen Konzeption der Kirche eine praktische *Handlungsgestalt* entspricht, in welchem Sinn von einer *Trägerschaft* der kirchlichen Soziallehre gesprochen werden kann. Praktisches ekklesiales Handeln und theologische Reflexion stehen in einer Wechselwirkung. Wenn wir einerseits sagen, die soziale Konzeption diene der Erneuerung des ekklesiologischen Selbstverständnisses der Kirche unter bestimmten geschichtlichen Gegebenheiten, so können wir andererseits folgende Behauptung aufstellen: Das vielfältige praktische Bemühen von einzelnen sowie von Institutionen, sofern es sich dem Ethos des christlichen Bekennt-

28 Das Zitat ist einem dokumentierten Gesprächsbeitrag des Metropoliten Kirill während einer von *Pro Oriente* veranstalteten Enquête zur *Sozialkonzeption* entnommen. *Pro Oriente*, Wissenschaftliche Enquête 24f.

29 Ebd.

30 Ware, Timothy: *The Orthodox Church*. London 1997, 253.

nisses verdankt, um die Bewältigung der vielfältigen Probleme des öffentlichen Lebens bezeugt die Kirche als eigene Sozialgestalt. Dieses Bemühen legt die Grundlage für den theologischen Reflexionsprozess. Von einer *Trägerschaft* der sozialen Konzeption der Kirche kann deshalb gesprochen werden, weil sich das, worüber die Theologie nachdenkt, im praktischen Leben der Kirche bereits realisiert findet. Der theologische Denkprozess verdeutlicht diesen Zusammenhang und verleiht ihm ekklesiologische Verbindlichkeit. Im Anhang zu dieser Arbeit sind drei von mir mit den jeweiligen Vertretern ausgewählter, im Westen nahezu unbekannter Institutionen der Russischen Orthodoxen Kirche geführte Interviews wiedergegeben (siehe Anhang). Durch diese Gespräche soll Einblick in die Arbeit von drei in ihrer Ausrichtung unterschiedlicher Organisationen gegeben werden, die jedoch auf je ihre Art eine Vorstellung von einer Trägerschaft der sozialen Konzeption vermitteln: das „Christliche Bildungszentrum Kirill und Method“ in Minsk, das „Weltweite russische Volkskonzil“ – folgend: *Volkskonzil* – in Moskau und die „Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche bei den Europäischen Institutionen“ in Brüssel. Diese Einrichtungen erfüllen ihre Aufgaben alle im Grenzbereich von Kirche und säkularer Öffentlichkeit; sie sind gleichsam kirchlich-gesellschaftliche Institutionen: Von der mannigfaltigen Aktivität des *Christlichen Bildungszentrums* konnte ich mir während meines Aufenthaltes in Minsk selber ein Bild machen. Das Bildungszentrum unterstützt die Orthodoxe Kirche in Belarus auf administrative, organisatorische Weise und pflegt ein breites internationales Kontaktnetz. Das im Westen nahezu unbekannte *Volkskonzil* stellt eine internationale gesellschaftliche Organisation dar, deren Gründung auch auf kirchliche Initiative zurückgeht und deren Vorsitz jeweils dem Patriarchen von Moskau zukommt. Es stellt ein Gesprächsforum für staatliche, gesellschaftliche und religiöse Kräfte zur Verfügung, das der gemeinsamen Diskussion und Lösung aktueller sozialer Probleme in Russland dient. Die *Vertretung* der Russischen Orthodoxen Kirche in Brüssel nimmt die Interessen des Moskauer Patriarchats in den Mitgliedstaaten der EU sowie auf der Ebene der Union wahr und stellt so den Willen der russischen Orthodoxie unter Beweis, die Zukunft Europas aktiv mitzugestalten.

5.2 Ekklesiologische Hermeneutik

Im vorliegenden Abschnitt werde ich kapitelweise anhand der wichtigsten Aussagen in die theologische Gestalt des Dokuments einführen. Zu diesem Zweck wähle ich die in der Einleitung erwähnte *umgekehrte Perspektive* als hermeneutischen Zugang. Ich versuche also, die orthodoxen sozialpolitischen Beiträge in ihrem eigenen theologisch-ekklesiologischen Anspruch ernst zu nehmen und von hierher mit dem Text bekannt zu machen. Wegleitend ist dabei eine These von Barbara Hallensleben: „Die Ankündigung des Reiches Gottes ist eine öffentliche Botschaft mit klaren sozialen Konsequenzen für die Gesellschaft. Dieses Zeugnis darf nicht machtförmig geschehen, muss aber die Universalität des Evangeliums zur Geltung bringen. *Die Ekklesiologie ist die Politologie der christlichen Gemeinschaft. Die Ekklesiologie als solche ist Soziallehre.*“³¹

31 Hallensleben, Sozialkonzeption 131. Eine ähnliche These vertritt der orthodoxe Theologe Stanley Hauerwas: „The church does not have a social ethic; the church is a social ethic.“ Hauerwas, Stanley: The

Die kirchliche soziale Konzeption ist eine Aussage über das Leben der Kirche, insofern sich darin eine Verheissung geschichtlich sakramental verwirklicht. Gerade deshalb verweist sie immer zugleich über die Kirche in ihren kanonischen Grenzen hinaus und hat *in nuce* die ganze Welt zum Adressaten. Lange vor Erscheinen der *Sozialkonzeption* ist dieser Gedanke 1986 von der III. Konferenz zur Vorbereitung des grossen panorthodoxen Konzils in Chambésy vorweggenommen worden: „Schon weil wir orthodoxe Christen Zugang zur Bedeutung des Heils haben, müssen wir uns dafür einsetzen, dass Krankheit, Angst und Unglück gemindert werden; weil wir Zugang zur Erfahrung des Friedens haben, darf uns das Fehlen des Friedens in der heutigen Gesellschaft nicht gleichgültig lassen; weil wir die Wohltaten der Gerechtigkeit Gottes erfahren haben, setzen wir uns ein für eine grössere Gerechtigkeit in der Welt und für eine Überwindung jeder Unterdrückung; weil wir jeden Tag die Erfahrung der göttlichen Huld machen, setzen wir uns ein gegen jeden Fanatismus und jede Intoleranz unter den Menschen und Völkern; weil wir unermüdlich die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen verkünden, setzen wir uns ein für die Verteidigung der Menschenrechte für alle Menschen und Völker; weil wir die von Gott geschenkte Freiheit erleben dank der Erlösungstat Christi, können wir ihren universalen Wert für alle Menschen und Völker verkünden; weil wir in der heiligen Eucharistie mit dem Leib und dem Blut des Herrn genährt werden, erleben wir die Notwendigkeit, die Gaben Gottes mit unseren Brüdern zu teilen, begreifen wir besser, was Hunger und Entbehrung bedeuten und kämpfen wir für ihre Überwindung; weil wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, wo absolute Gerechtigkeit herrschen wird, setzen wir uns hier und jetzt für die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft ein.“³² Die sich *im Zeichen* realisierende *ekklesiale Politeia* trägt eine sichtbare Gestalt und kann deshalb auch soziologisch und politikwissenschaftlich in den Blick genommen werden. Dies hat auch Max Weber erkannt, als er nach theologischen Voraussetzungen für bestimmte weltanschauliche *typoi* gefragt hat: „Der Grund des verschiedenen Verhaltens muss also der Hauptsache nach in der dauernden inneren Eigenart und nicht nur in der jeweiligen äusseren historisch-politischen Lage der Konfessionen gesucht werden.“³³ Um diese *dauernde innere Eigenart* geht es in den kommenden Ausführungen.

Peaceable Kingdom. Notre Dame 1983, 99. Als diese eschatologische Gemeinschaft hilft die Kirche der Welt, ihr Weltsein zu verstehen: „Therefore the first social task of the church ... is to be the church and thus help the world understand itself as world. That world, to be sure, is God's world, God's good creation, which is all the more distorted by sin because it still is bounded by God's goodness. For the church to be the church, therefore, is not antiworld, but rather an attempt to show what the world is meant to be as God's good creation.“ Ebd. 100.

32 Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderer Diskriminierungen. In: Una Sancta 1/87, 15-24, hier: 23. Dieser Text ist Bestandteil der Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die vom 28. Okt. bis 6. Nov. 1986 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy stattfand.

33 Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Erftstadt 2007, 30.

5.2.1 Theologische Grundpositionen

Gemäss den evangelischen Theologen Arola und Saarinen unterstreicht der theologische Traktat zu Beginn des Dokuments den *ekklesialen* Charakter der kirchlichen Soziallehre: „The Russian Orthodox social doctrine is profoundly ecclesial and ecclesiological. It claims that the church is ‚the unity of new humanity in Christ‘ (I.1) ... In this sense the identity and mission of the church is conceived in a manner which makes social ethics a central topic of ecclesiology. In this context of *sobornost*, Orthodox social ethics is not only ‚the liturgy after liturgy‘ but is given a prominent place within the transforming life of the church.”³⁴ Die Russische Orthodoxe Kirche verdeutlicht mit den *theologischen Grundpositionen*, aus welcher Perspektive ihre soziale Konzeption entworfen wird: „Die Kirche ist ein gottmenschlicher Organismus [*bogočlovečeskij organizm*]. Als Leib Christi vereinigt sie in sich zwei Naturen – die göttliche und die menschliche – mit den ihnen eigenen Handlungsweisen und Willen.“ (I.1.) Dieses „als“ ist sehr bedeutsam, insofern damit die Zugehörigkeit der Getauften zu Christus und die „Bürgerschaft“ im Reich Gottes angesprochen werden, die die Gläubigen bereits jetzt unter den Bedingungen der Geschichte wahrnehmen. *Die Kirche ist eine eigene Sozialgestalt*.

Es ist auffällig, dass die *Sozialkonzeption* zwar Kapitel zum Staat, zur Politik und zur Nation beinhaltet, aber der Frage nach der Bedeutung des gesellschaftlichen Lebens an sich keinen eigenen Abschnitt widmet.³⁵ Folgende Erklärung ergibt sich für mich dafür: In ihrer Soziallehre wendet sich die Kirche an den gemeinschaftlich lebenden Menschen, indem sie sich gleichsam selber als Vorabbild der kommenden endgültigen Gemeinschaft bezeugt. Die Kirche gibt sich in ihrer sozialen Konzeption Rechenschaft über sich selber in ihrer sakramentalen Existenzweise und legt kein neues Gesellschaftskonzept vor, wie Metropolit Hilarion in seinem Fribourger Habilitationsvortrag konstatiert: „De manière programmatique l’Église apparaît au début du texte du Concile de Moscou – non pas comme *Mater et Magistra*, comme enseignante de l’ordre social, mais comme le lieu de la réalisation de cet ordre dans les signes sacramentaux.”³⁶ Diese *sakramentalen Zeichen* bezeugen, aus wel-

34 Arola, Pauliina/Saarinen, Risto: In search of *Sobornost* and „New Symphony”. The Social Doctrine of the Russian Orthodox Church. In: The Ecumenical Review 54 (2002), 130-141, hier: 140.

35 Dies hat unter anderem der orthodoxe Petersburger Akademie-Professor Venjamin Novik festgestellt: „Ainsi, le point principal d’une doctrine sociale quelconque de l’Église, c’est-à-dire la compréhension chrétienne de la société, n’a pas été abordée.“ Novik, Venjamin: Examen critique de quelques aspects du „document social“ du Synode de Moscou. In: Istina XLV (2000), 255-263, hier: 259f.

36 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich, Fondements ecclésiologiques 592. Es gibt aber auch gegen-
teilige Meinungen. So z.B. Venjamin Novik: „Ce premier essai de réflexion sociale de l’Église orthodoxe russe a été intitulé ‚Fondements‘. On peut donc espérer que cette conception, ultérieurement corrigée, sera développée et pourra devenir, enfin, un *enseignement social*.“ Novik, Examen critique 263. Auf der katholischen Seite wird der Lehrcharakter der Soziallehre nachhaltig unterstrichen: „Im Bewusstsein der erneuernden Kraft des Christentums auch hinsichtlich der Kultur und der gesellschaftlichen Wirklichkeit leistet die Kirche mit ihrer eigenen Lehre einen Beitrag zum Aufbau der menschlichen Gemeinschaft, indem sie die soziale Bedeutung des Evangeliums aufzeigt ... Dafür hat sie eine eigene Lehre, ein Lehrgebäude aufgestellt, das es ihr ermöglicht, die soziale Wirklichkeit zu analysieren“. Kompendium der Soziallehre der Kirche. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden. Freiburg i.Br. 2006, 373.

chen Quellen auch die politische Ordnung das von ihr angestrebte Ziel erreichen kann. Zwischen der *ekklesialen* und der *politischen* Ordnung ist gleichsam ein Analogieverhältnis gegeben, wie der neu ernannte Präsident des *Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen*, Kurt Kardinal Koch, festhält: „Der politische Charakter der Sendung der Kirche ergibt sich daraus, dass ihr Ziel letztlich dasselbe ist wie dasjenige jeder humanen Politik, nämlich die Einheit einer in Frieden und Gerechtigkeit geeinten Menschheit. Demnach geht es im politischen wie im religiösen Leben letztlich um dieselbe Thematik, wenn auch einmal – in der politischen Gestaltung – um die unmittelbare, deshalb aber immer bloss provisorische Verwirklichung, und das andere Mal – in der religiösen Gestalt – um ihre endgültige, deshalb aber nur zeichenhaft-sakramentale Vollendung.“³⁷ Die soziale Konzeption der Kirche spricht weder *über* die Gesellschaft im Allgemeinen noch über einen irgendwie idealen Typus von Gesellschaft im Speziellen. Damit bringt das Moskauer Dokument zum Ausdruck, dass es ekklesiologisch nicht angemessen wäre, *Kirche* entweder als eine Form von Parallelgesellschaft zur zivilen Gesellschaft zu verstehen oder aber gar eine Ersetzung derselben durch die Kirche anzustreben. Die Kirche lebt *in* der Gesellschaft, *in* der Gemeinschaft von Menschen. Ihre Sendung bezieht sich immer schon auf die Menschen, insofern diese als soziale Wesen miteinander verbunden sind. Kirche ist also nicht einfach das „Andere“ in Hinblick auf die Gesellschaft. Vielmehr ist sie auf eine ganz bestimmte Weise Teil der Gesellschaft: Sie sagt nämlich in ihrem theologischen, liturgischen, asketischen, karitativen und kulturellen Zeugnis etwas über die Lebensgrundlage *dieser* Gesellschaft: über die Freiheit, die ohne inneres Mass gewalttätig wird, über die Person, die ihre Berufung erst in Gemeinschaft erreicht, über das politische Gemeinwesen, das ohne realistischen Blick für menschliches Scheitern einer totalitären Utopie den Boden bereitet, über Macht, die monströs wird, wenn sie sich nicht zugleich als Dienst realisiert, über die Vielgestalt menschlichen Schaffens, das dem Aufbau von Gemeinschaft und nicht ihrer Zerstörung dient, über das Recht, das immer zuerst das Recht des Anderen sucht, über Vernunft, die ohne personale Wahrheit zum funktionalen Furor entartet, über Demokratie, die sich ohne sittlichen Grundbestand zur Herrschaft einiger über andere verbiegt.

Auf diesem gedanklichen Hintergrund kann deshalb mit der Sozialethikerin Heimbach-Steins betont werden: „Sie [die Kirche] ist nicht ein getrenntes Gegenüber zur Gesellschaft, sondern repräsentiert als ein spannungsvoll integrierter Teil von ihr zugleich eine Verheissung. Diese soll sichtbar werden in einer Sozialgestalt, die sich aus der fundamentalen Erfahrung von Befreiung und Erlösung formt ... Insoweit Kirche in ihrer eigenen Sozialgestalt den sittlichen Anspruch aufnimmt, der ihr aus dem Kern der biblischen Gottesbotschaft entgegenkommt, erweist sie sich als glaubwürdig in ihrer Einmischung in die gesellschaftlichen Such- und Gestaltungsprozesse.“³⁸ Und weiter: „Kirche ist nicht das Reich Gottes; sie ist nicht selbst das Heil, das sie verkündet. Insofern damit zu rechnen ist, dass Kirche ihre Botschaft nicht schon vollkommen repräsentiert, provoziert diese Be-

37 Koch, Kurt: Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 32 (1991), 155-178, hier: 164f.

38 Heimbach-Steins, Marianne: Subsidiarität und Partizipation. In: Heimbach-Steins (Hrsg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Regensburg 2005, 281-313, hier: 297f.

schreibung die Anfrage an die Sozialgestalt der Kirche, ob und inwieweit sie dem Anspruch ihrer Sendung standhält.³⁹ *Weder* verschmilzt die Kirche unter irdischen Bedingungen mit dem Staat, denn dann auferlegt sie dem Staat gerade keine Grenzen mehr und gestaltet ihn zum absoluten Staat. *Noch* wird die Kirche identisch mit dem Reich Gottes, dessen Verkündigung ihr anvertraut ist, denn seine Grösse liegt gerade in seiner übergeschichtlichen Endgültigkeit. Zudem sind die Glieder der pilgernden Kirche diejenigen, die umkehren, noch nicht die Vollendeten. Die Ordnung der *zivilen Gesellschaft* wird nicht durch die Ordnung der *kirchlichen Gesellschaft* vereinnahmt. Die Sozialgestalt *Kirche* unterstützt vielmehr die Sozialgestalt *Welt* dabei, zu erreichen, was in ihr angelegt ist, und nicht in die Abhängigkeit von Kräften zu geraten, die ihr genau dies versagen.

In dieser grundsätzlichen Offenheit kirchlicher Soziallehre erschliesst sich auch die Möglichkeit zur gemeinsamen Verständigung der Christen über die ihnen von je ihrer Zeit gestellten Herausforderungen, wie Patriarch Kirill im Vorwort zur französischen Ausgabe der *Sozialkonzeption* schreibt: „La *Doctrine sociale* est l’expression concise de l’expérience de l’Église orthodoxe russe dans la société. Sous cette forme, elle peut être facilement comparée à l’expérience identique d’autres Églises et à celle de représentants des religions non chrétiennes. Ainsi, le document ouvre de larges perspectives au dialogue de l’orthodoxie russe avec les autres traditions.“⁴⁰ Obwohl sich die *Sozialkonzeption* hauptsächlich an die Gläubigen der Russischen Orthodoxen Kirche wendet, so richtet sie sich doch nicht einzig an russische orthodoxe Christen. Explizit will das Moskauer Dokument nämlich Ausdruck für die Bereitschaft der russischen Kirche sein, als Ortskirche von Moskau gleichsam ökumenische, weltweite Verantwortung für die Zukunft der Menschen zu übernehmen. Im erwähnten Bari-Vortrag bekräftigt dies Patriarch Kirill: „La *Doctrine sociale* n’a pas été conçue et rédigée comme un message adressé exclusivement aux fidèles de l’Église orthodoxe russe. Notre tâche était de relever les principales questions du monde contemporain, que ce soit sur le plan personnel ou social, et d’y apporter une réponse chrétienne qui serait fondée sur la tradition bimillénaire de l’Église du Christ.“⁴¹

Im ersten Abschnitt des Dokuments wird auf Irenäus von Lyon Bezug genommen, dem gemäss die menschliche Natur in Christus wiederhergestellt, *rekapituliert* und die Kirche die Einheit dieser neuen Menschheit in Christus sei. (I.1.) Nach diesem Gedanken ist die Kirche gleichsam selber Person, neuer Mensch in Christus. Die Kirche ist deshalb eine *eigene Sozialgestalt*, weil sie die personale Gemeinschaft von Gott und Mensch ist. „En elle toutes les personnes créées reçoivent leur plus haute dignité en tant qu’images de Dieu. La vie de l’être humain, image de Dieu, est la vie de l’Église dans la personne du Christ.“⁴²

39 Ebd. 299.

40 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: Introduction. In: Les fondements de la doctrine sociale. Übers. von Désivelles H./Siniakov A./Jouniévy C. Paris 2007, 7-12, hier: 11.

41 Ders., Sur la doctrine sociale 223.

42 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich, Fondements ecclésiologiques 592. Auch hier lohnt ein Vergleich mit der katholischen Soziallehre. Diese stellt die Person programmatisch klar in den Mittelpunkt, versteht sie dann aber weitgehend individuell. Auch das Moskauer Dokument orientiert sich an der Person des Menschen, jedoch nicht in einem individuellen, sondern in einem grundsätzlich *ekklesialen* Hori-

Dieser Zusammenhang unterstreicht, dass die soziale Konzeption der Kirche grundsätzlich *kein politisches Programm* ist. Was Paul Kardinal Cordes in seiner Hinführung zur päpstlichen Sozialenzyklika *Caritas in veritate* klarmacht, gilt auch für die orthodoxe Gestalt kirchlicher Soziallehre: „Das bedeutet wiederum, dass die Soziallehre der Kirche keinen ‚dritten Weg‘ darstellt; sie hat kein politisches Programm, dessen Realisierung zu einer perfekten Gesellschaft führte. Wer sie so versteht, läuft paradoxerweise Gefahr, einem ‚Gottesstaat‘ Vorschub zu leisten, bei dem die gültigen Glaubensprinzipien kurzerhand zu Prinzipien für das menschliche Zusammenleben würden, anzuwenden gleichermassen auf Gläubige wie Nichtgläubige unter Einschluss von Gewaltanwendung.“⁴³ Der gleiche Sinnzusammenhang kommt auch im Moskauer Dokument zum Ausdruck: „Mit Blick darauf [auf den Heilsauftrag] tritt sie in Beziehung zum Staat, auch wenn er keinen christlichen Charakter trägt, sowie zu verschiedenen gesellschaftlichen Vereinigungen und einzelnen Menschen, selbst wenn sie sich mit dem christlichen Glauben nicht identifizieren.“ (I.4.) Auf diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb eine echte kirchliche Soziallehre ihre Kriterien im Kirche-Sein selber findet. Eine kirchliche Sozialethik, die sich von der Ekklesiologie löst, wird zu einem unverständlichen Moralismus, worauf mit Nachdruck Georgios Mantzaridis hinweist: „Wird die lebendige Erfahrung der Wahrheit der Kirche im sozialen Bereich lediglich auf weltliche Liebe und Einheit reduziert, so bedeutet dies nichts anderes, als die Entstellung nicht nur der christlichen Ethik, sondern auch des Wesens der Kirche. Dies geschieht deshalb, weil man in der Kirche das Ethos nicht an der Kirche vorbei reflektieren kann und die Ekklesiologie ausserhalb des Ethos ihre Wirksamkeit nicht entfalten kann.“⁴⁴

In der *Sozialkonzeption* wird *Kirche* in einem theologischen Sinn von *Welt* unterschieden. „Die Kirche ist nicht von dieser Welt, wie auch ihr Herr Jesus Christus nicht von dieser Welt ist.“ (I.2.) Die Kirche glaubt und erfährt sich als Sozialgestalt der im Heiligen Geist erneuerten Menschheit und als Anbruch der neuen Schöpfung. Sie setzt ihr Bekenntnis aber nicht an die Stelle der säkularen politischen Ordnung, sondern legt Wert auf die klare Selbstunterscheidung der Christen von der Welt. Christen sollen ihren Glauben nicht auf soziale, ethische und politische Werte reduzieren. Dies wird deutlich an der Bezugnahme auf das hohepriesterliche Gebet Jesu (vgl. I.3.). Dort heisst es: „Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie vor dem Bösen bewahrst. *Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin. Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist*

zont. Von hier her erklärt sich, weshalb sich die katholische Kirche doch eher als *magistra* an den Einzelnen wendet und ihn an seine Berufung erinnert, während die orthodoxe Tradition versucht, *Kirche* selber als Ort zu denken, an dem das Leben aus dieser Berufung gelingen kann. Im katholischen Kompendium heisst es: „An diesen Menschen, der von Gott selbst eine unvergleichliche und unveräusserliche Würde empfangen hat, wendet sich die Kirche und erweist ihm dadurch den höchsten und einzigartigen Dienst, dass sie ihn beständig an seine erhabene Berufung erinnert, damit diese ihm bewusster und er ihrer immer würdiger wird.“ Kompendium der Soziallehre 96.

43 Cordes, Kardinal Paul Josef: Eine Einführung zur Enzyklika *Caritas in veritate*. In: Benedikt XVI.: *Caritas in veritate*. Die Sozialenzyklika. Augsburg 2009, 5-14, hier: 7.

44 Mantzaridis, Georgios: *Globalizacija i global'nost': Chimera i istina*/Глобализация и глобальность: Химера и истина (Globalisierung und Globalität: Schimäre und Wahrheit). Moskau 2004, 57.

Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt.“ (Joh 17,15-18)⁴⁵ Die Christen sind in die Welt gesandt, wie Christus selber in die Welt gesandt war. Er hat alles Menschliche angenommen, mit Ausnahme dessen, was nicht zum Menschen gehört, das ist die Sünde. Er hat die Welt geliebt und sie bis zuletzt durchlitten, ohne sich mit dem Geist *dieser Welt* zu solidarisieren. „Aber er kam in diese Welt, Sich gleichsam zu deren Bedingungen ‚erniedrigend‘ – in eine Welt, die zu erlösen und wiederzuerrichten Ihm oblag. Die Kirche muss sich einem Prozess der historischen Kenosis unterziehen, indem sie ihre Sühnmission [besser: ihre erlösende Sendung, *iskupitel'naja missija*] erfüllt.“ (I.2.)

Für Venjamin Novik drängt sich im Zusammenhang mit der Selbstunterscheidung der Christen von der Welt eine zentrale Frage auf: „De quelle façon le salut eschatologique est-il compatible avec le salut de la vie de l'homme sur la terre, avec la responsabilité chrétienne pour tout ce qui se passe autour de lui?“⁴⁶ Wie kann der gläubige Christ seine geistliche und seine weltliche Bürgerschaft so wahrnehmen, dass dabei weder die eine noch die andere vernachlässigt wird? Die Antwort auf diese Fragen liegt in der Aussage des Dokuments, die Welt sei ein Gegenüber der göttlichen Liebe. Der Christ soll *diese* Welt als Gottes gute Schöpfung bezeugen, weil *diese* Welt *capax Dei* ist: „Eine manichäische Verabscheuung des Lebens der uns umgebenden Welt ist unstatthaft. Die Teilnahme des Christen am Leben der Welt soll vom Verständnis getragen sein, dass die Welt, die Gesellschaft und der Staat Gegenstände [Gegenüber] der Göttlichen Liebe sind, da sie für die Umwandlung und Reinigung nach den Grundsätzen der gottgebotenen Liebe bestimmt sind. Der Christ soll die Welt und die Gesellschaft im Lichte deren letztendlicher Bestimmung sehen, im Lichte des eschatologischen Heils im Reich Gottes.“ (I.3.) Weil Gott die Welt liebt, so soll auch der Christ die Welt lieben. Weil Gott sich für die Welt hingegeben hat, weil sie ihm entfremdet war, so soll auch der Christ sich hingeben und zusammen mit Gott den Entfremdungszustand der Welt überwinden. Die Aussage Jesu beim Verhör durch Pilatus „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt.“ (Joh 18,36) stellt keinen Widerspruch dar zur Sendung der Kirche in die Welt. In dieser Hinsicht besteht eine strikte Trennung, der jedoch auch eine Bewegung der Hinwendung korrespondiert: Spricht die *Sozialkonzeption* von der *Wiedererrichtung* der Welt, so bringt sie damit zum Ausdruck: die Welt ist nicht verloren, sie ist *wandlungsfähig*, aber auch *wandlungsbedürftig*. Wie erfüllt die Kirche nun ihren Heiligungsdienst an der Welt? – Indem sie *ganz* in der Welt ist und zugleich *ganz* an Christus teilhat: „Namentlich die gottmenschliche Natur der Kirche ermöglicht die gnadenreiche Umwandlung und Reinigung der Welt, die sich in der Geschichte in schöpferischem Zusammenwirken, in der ‚Synergie‘ von Gliedern und Haupt des Leibes der Kirche vollziehen.“ (I.2.)

Im ekklesiologischen ersten Kapitel erweist sich die Kirche selber als sozialer Bezugspunkt für die Beurteilung der im Dokument aufgeworfenen gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und sittlichen Fragestellungen. Drei Prinzipien sind massgebend für die folgen-

45 Die kursiven Verse sind von der *Sozialkonzeption* nicht zitiert.

46 Novik, Examen critique 257.

den Überlegungen: *Erstens. Die Kirche steht in einem Gegensatz zur Welt.* Die Kirche findet die Kriterien für ihr Handeln nicht in der Welt. Sie kämpft *gegen* die Welt, insoweit diese unter der Macht der Sünde steht, wohl wissend, dass sie in ihrer sakramentalen Gestalt selber noch nicht das neue Leben ist. *Zweitens. Die Kirche ist von der Welt nicht trennbar.* Die Kirche hat an der Welt Anteil, insofern sie durch ihre menschliche Natur mit ihr untrennbar verbunden ist. Deshalb kann die Kirche in ihrem Wirken nie von der Welt absehen. Sie kämpft *für* die Welt, insofern sie die gute Schöpfung Gottes ist. *Drittens. Die Kirche heiligt die Welt.* Die Kirche hat in Christus Anteil an Gott selber. Sie lebt bereits nach der neuen erlösten Ordnung. Bezeugt sie dies in der Welt, geschieht Wandlung. „In der Kirche erfolgt die Vergöttlichung der Schöpfung durch das Wirken des Heiligen Geistes, in ihr wird der ursprüngliche Ratschluss Gottes über die Welt und den Menschen verwirklicht.“ (I.1.)

5.2.2 Kirche und Nation

Noch vor der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat wird das Thema *Nation* behandelt. Die Russische Orthodoxe Kirche stellt unmissverständlich gegen jegliche Form von Nationalismus klar: „Der orthodoxen Ethik widerspricht jede Einteilung der Völker in bessere und schlechtere wie auch die Herabwürdigung jeglicher ethnischer oder bürgerlicher Nation.“⁴⁷ (II.4.) Die Konzeption bekennt sich zur übernationalen Dimension der Kirche, in der es „keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen“ mehr gibt und „Christus alles in allem ist.“ (Kol 3,11) Dennoch ruft sie den Gläubigen dazu auf, „sein Vaterland, im Sinne eines bestimmten Territoriums, zu lieben, desgleichen seine über die Welt verstreuten Blutsbrüder.“ (II.3.) Mit Nation ist sowohl die Gesamtheit der Bürger eines bestimmten Staates als auch eine ethnisch-kulturelle Gemeinschaft zu verstehen. Beide soll der Gläubige achten und für beide sich einsetzen.

Dem Dokument zufolge ist die Kirche das neue Volk Gottes: „Die Einheit dieses neuen Volkes wird nicht durch eine nationale, kulturelle oder sprachliche Gemeinschaft gewährleistet, sondern durch den Glauben an Christus und durch die Taufe.“ (II.1. Übers.: C.S.) Deshalb können Lehren nicht gutgeheissen werden, „die die Nation an die Stelle Gottes setzen oder den Glauben lediglich zu einem Aspekt des nationalen Selbstbewusstseins reduzieren.“ (II.4.) Dennoch ist die Kirche als gott-menschlicher Organismus *leiblich* in der Welt gegenwärtig. Der universale, ökumenische Charakter der Kirche spricht nicht gegen

47 Die Aussagen der *Sozialkonzeption* zur Xenophobie einerseits und zu einer positiven, wahrhaftigen Form von Patriotismus andererseits sind damit völlig kompatibel mit der Erklärung von Patmos (1995), der alle orthodoxen Kirchen zugestimmt haben. Dort heisst es u.a.: „Das orthodoxe kirchliche Verständnis der ‚Nation‘ beinhaltet keineswegs das Element der Aggressivität und des Zusammenpralls der Völker. Es bezieht sich vielmehr auf die Eigenheiten jeder Nation, auf ihr heiliges Recht, den Reichtum ihrer Tradition zu bewahren und zu kultivieren und damit zum Fortschritt, zum Frieden und zur Versöhnung aller Menschen beizutragen. Deshalb verurteilen wir jeden nationalistischen Fanatismus, der zur Spaltung und zum Hass zwischen den Menschen ... führen kann.“ Deklaration von Patmos (26.9.1995). Zitiert nach: Delikostantis, Konstantinos: Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie. In: Ökumenische Rundschau 56,1 (2007), 19-35, hier: 28.

ihre lokale kulturelle Verwurzelung: „Im Gegenteil, die Kirche verbindet in sich das universale mit dem nationalen Prinzip. Die Orthodoxe Kirche besteht somit in ihrer Eigenschaft als universale Kirche aus einer Anzahl autokephaler Landeskirchen.“ (II.2.)⁴⁸ Im orthodoxen Patriotismus zeigt sich die *inkarnatorische* Dimension der Kirche: Sie ist keine abstrakte Wirklichkeit neben der Welt. Wie Christus selber sich untrennbar mit seinem Volk verbunden hat, so wirkt auch die Kirche als sein Leib an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Kultur, unter Angehörigen eines bestimmten Volkes. Auf diesen Zusammenhang weist der griechische Theologe Nissiotis hin: „Die Kirche muss unlöslich mit ihrem Volke verbunden sein, um ihm in seinen Problemen helfen zu können und ihr prophetisches Wort im rechten Sinne und in ihrer unmittelbaren Umwelt geltend machen zu können.“⁴⁹ Die *Sozialkonzeption* bezeichnet den christlichen Patriotismus als *tätig*. Er wird verwirklicht „in der Verteidigung des Vaterlandes gegen den Feind, in der Arbeit zum Wohle der Heimat, im Einsatz für das öffentliche Leben, einschliesslich der Teilnahme an den Angelegenheiten der Staatsverwaltung“. (II.3.) Das Dokument deutet die Kirche zwar als Volk Gottes, das „hier keine Stadt hat, die bestehen bleibt“. (Hebr 13,14) Trotzdem widerspricht der christliche Patriotismus nicht der Sendung der Kirche: Auch sie hat durch ihre Glieder Anteil an einer bestimmten Kultur, einer bestimmten Geschichte und einem bestimmten politischen Gemeinwesen, in dem sich das Zusammenleben der Menschen gestaltet.

5.2.3 Kirche und Staat

Der Abschnitt über das Verhältnis zum Staat ist einer der umfangreichsten und beginnt ebenfalls mit einer ekklesiologischen Aussage: „Als gottmenschlicher Organismus besitzt die Kirche nicht nur eine sakramentale, von den Stürmen der Welt unbeeinträchtigt bleibende Natur, sondern zugleich eine historisch gewachsene Komponente, die mit der äusseren Welt, einschliesslich des Staates, in Berührung kommt und mit ihr zusammenwirkt.“ (III.1.) Die Kirche ist nicht nur unsichtbarer Gegenstand des Glaubens, sondern tritt in der Welt sichtbar in Erscheinung und weist deshalb auch Berührungspunkte zu deren politischen Einrichtungen auf. Im Moskauer Dokument zeigt sich ein Zusammenhang, dem wir früher schon begegnet sind: Kirche und Staat sind grundsätzlich auf etwas Ähnliches hingeeordnet, wobei Ähnlichkeit Gleichheit und Verschiedenheit bedingt. *Gleich ist*: Beide sind auf das Wohlergehen des Menschen ausgerichtet, die Kirche in einem eschatologischen Sinn, der Staat in einem vorläufigen, irdischen. *Verschieden ist*: Die Kirche hat als Leib Christi sakramentalen Anteil an der endgültigen gott-menschlichen Ordnung, dem

48 Vgl. dazu die bestätigende Aussage des griechischen orthodoxen Theologen Theodor Nikolaou: „Die Kirche hat somit einen *doppelten Auftrag*: Einen übergeordneten und übernationalen, einen ökumenischen Auftrag, und einen untergeordneten, welcher der Ausbreitung und der konkreten Inkulturation des Christentums dient. Der erste zielt auf die Einheit der Völker in der ökumenischen Erfahrung des Glaubens; der zweite, der manchmal fälschlicherweise auch als ‚nationaler‘ Auftrag bezeichnet wird, bedeutet im Grunde Bejahung und Bereicherung der besonderen Kultur eines jeden Volkes.“ Nikolaou, Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld 78.

49 Nissiotis, Theologie der Ostkirche 178.

Reich Gottes. Der Staat hingegen, insoweit er Teil *dieser Welt* ist, hat „keinen Anteil am Reich Gottes, da dort, wo Christus ‚alles in allem‘ (Kol 3,11) ist, kein Zwang und kein Gegensatz zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen besteht und demzufolge die Notwendigkeit des Staates entfällt.“ (III.3.) Auffallend ist, wie stark der Staat direkt als Folge der menschlichen Sünde vorgestellt wird, ohne dass er allerdings selber als sündhafte Einrichtung bezeichnet würde: „Gleichzeitig ergibt sich die Notwendigkeit eines [des] Staates nicht unmittelbar aus dem Willen Gottes in Bezug auf den erstgeschaffenen Adam, sondern aus den Folgen des Sündenfalls und der Zustimmung zu Massnahmen, die die Herrschaft der Sünde in der Welt mit Seinem Willen begrenzen sollen.“⁵⁰ Demgegenüber ist die Kirche „unmittelbar durch Gott Selbst – unseren Herrn Jesus Christus – gegründet.“ (III.3.) Dem Staat kommt zwar eine unverzichtbare Bedeutung innerhalb der gefallenen Welt zu, einen religiösen Wert in sich besitzt er aber nicht. Trotzdem erfährt er die Wertschätzung durch die Kirche: „Als unerlässlicher Bestandteil des Lebens in der gefallenen Welt, in der Person wie Gesellschaft des Schutzes gegen die gefährlichen Erscheinungsformen der Sünde bedürfen, ist der Staat von Gott gesegnet.“ (III.2.) Die Differenz von Kirche und Staat äussert sich auf diesem Hintergrund für Patriarch Kirill folgendermassen: „Der Staat ist zu verhindern aufgerufen, dass sich die menschliche Gesellschaft zur totalen Hölle von Gesetzlosigkeit und Willkür wandelt. Demgegenüber besteht die Aufgabe der Kirche in der Umgestaltung der irdischen menschlichen Gemeinschaft in das Reich Gottes.“⁵¹

Wenn das Moskauer Dokument den Staat auch mehr in einen direkten Bezug zur Sünde setzt und weniger den sittlichen Eigenwert der politischen und rechtlichen Ordnung herausstellt, so kann dies dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Russische Orthodoxe Kirche den Staat als politische Ordnungseinheit positiv bewertet und die Zusammenarbeit mit ihm sucht: „Deshalb können Aufgaben und Tätigkeit von Kirche und Staat nicht nur in der Erlangung von rein irdischem Nutzen, sondern auch in der Verwirklichung des Heilsauftrags der Kirche übereinstimmen.“ (III.3.) Die Zusammenarbeit mit dem Staat ist nicht einfach eine fakultative Möglichkeit, sie ist explizit verlangt: „Aus diesem Grund kann die Kirche in Fragen, die das Wohl der Kirche selbst, ebenso wie das der Person und der Gesellschaft betreffen, mit dem Staat kooperieren. Aus Sicht der Kirche sollte eine solche Zusammenarbeit in ihrem Heilsauftrag enthalten sein, umfasst doch dieser die allseitige Sorge für den Menschen. Die Kirche ist gefordert, sich an der Ordnung des menschlichen Lebens in allen Bereichen zu beteiligen, in denen das möglich ist, und ihre entsprechenden Bemühungen mit denen der Vertreter der Staatsgewalt in Einklang zu bringen.“ (III.8.)⁵² Auch hier sehe ich das im Eingangskapitel entfaltete ekklesiologische Prinzip be-

50 Übersetzung aus *Stimme der Orthodoxie*, 4/2000, 19.

51 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Cerkov' i obščestvo* 15.

52 Insgesamt zählt die *Sozialkonzeption* 16 Felder auf, in denen ein gemeinsames Engagement von Kirche und Staat zulässig und gewünscht ist, u.a. Friedensstiftung, Erhaltung der sittlichen Ordnung, Wissenschaft, Gesundheit, Bildung, Militär- und Gefangenenseelsorge, Familienförderung. Dabei gelten folgende Voraussetzungen: „die Mitarbeit der Kirche in staatlichen Angelegenheiten muss der Natur und der Berufung der Kirche entsprechen, es darf kein staatliches Diktat für das gesellschaftliche Engagement der

stätigt, wonach die Kirche für die Welt einen Weg bezeugt, auf dem auch diese ihre Berufung realisieren kann. Der Zusammenhang von Staat und Sünde macht vor allen Dingen auf die Vorläufigkeit des politischen Gemeinwesens aufmerksam. Der Staat kann jene Situation, die ihn notwendig gemacht hat, die Sünde, nicht mit eigenen Mitteln überwinden. Das Dokument fordert auf diesem Hintergrund die politische Gewalt dazu auf, ihre Aufgaben unter den Bedingungen der Begrenztheit und im Bewusstsein der menschlichen Sündhaftigkeit wahrzunehmen, um so der Versuchung ihrer Verabsolutierung nicht zu erliegen. „Nach der Lehre der Kirche hat auch die Staatsgewalt nicht das Recht, sich durch Ausweitung ihrer Grenzen bis zur vollen Autonomie gegenüber Gott und der von Ihm geschaffenen Ordnung der Dinge selbst zu verabsolutieren, was zu Machtmissbrauch und sogar zur Vergöttlichung der Herrschenden führen könnte.“ (III.2.) Mit Vigen Gurojan kann deshalb gesagt werden: „Die Politik stellt ihrerseits einen Teil jener materiellen Welt dar, welche die Kirche zu heiligen und Gott zurückzubringen hat. Die Politik reformiert, aber die Kirche verwandelt.“⁵³ Die Kriterien für die „rechtswirksamen Schranken gegen eine despotische, diktatorische und totalitäre Herrschaftsordnung“, sind zwar – wie Rudolf Uertz feststellt – tatsächlich in der Konzeption nicht explizit genannt. Gleichwohl kann nicht die Rede davon sein, hier werde eine Art von politischem „Fatalismus“ vertreten.⁵⁴ In einem gewissen Sinn fungiert die Kirche in ihrem Zeugnis über die „letztendliche Bestimmung der Welt“ (I.3.) selber als eine solche Schranke.

Unter Wahrung des Unterschieds von Staat und Kirche fragt die *Sozialkonzeption* nach den Möglichkeiten gemeinsamer Bezugspunkte. Im Dokument erscheint zwar das byzantinische Modell der *Symphonie* als die Idealform der Beziehung von Kirche und Staat. Realistischerweise wird jedoch eingeräumt, eine echte Harmonie zwischen beiden sei nur dort möglich, wo die „Orthodoxe Kirche als das höchste Heiligtum des Volkes“ (III.4.) tatsächlich anerkannt ist, was aber selbst in Byzanz nie vollständig verwirklicht gewesen sei. Obwohl die Russische Orthodoxe Kirche Sympathie für dieses Modell zeigt, anerkennt sie doch die heute in den meisten Staaten verwirklichte Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten: „Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates widerspricht nicht der christlichen Auffassung von der Berufung der Kirche in der Gesellschaft.“ (III.6.) Betont wird aber, der Staat habe gerade wegen seiner Neutralität nicht das Recht, das Religiöse aus dem öffentlichen Leben auszuschliessen. Aus der Zugehörigkeit von Kirche und Staat zu unterschiedlichen Ordnungen folgt die Verpflichtung der Gläubigen, sich der staatlichen Macht unterzuordnen, und zwar „unabhängig von den Überzeugungen und Glaubensbekenntnissen ihrer Träger“. (III.2.) Christen sollen gegenüber dem Staat Loyalität wahren, weil auch sie ihrer eigenen Sündigkeit wegen jener Gewalt unterstehen, die in der Welt zu deren Beschränkung eingesetzt ist. Das ekklesiologische Prinzip bestätigt sich erneut: Die Kirche bietet dem Staat ihre Solidarität an und verlangt die Unterordnung ihrer Glieder unter seine Gewalt. Ihre Beziehungen zum Staat kann die Kirche aber nicht end-

Kirche geben, die Kirche darf nicht in jene Bereiche staatlichen Wirkens einbezogen werden, denen kanonische oder andere Gründe entgegenstehen.“ [Übers.: C.S.]

53 Gurojan, *Voploščennaja ljubov'* 43.

54 Uertz, *Sozialdoktrin* 159.

gültig auf eine bestimmte Form festlegen. Wenn die Konzeption für den Fall, dass „die staatliche Macht die orthodoxen Gläubigen zur Abkehr von Christus und Seiner Kirche sowie zu sündhaften ... Taten nötigt“ (III.5.), zivilen Ungehorsam („dem Staat den Gehorsam zu verweigern“) erlaubt, so ist dies folgerichtig: Wird das Heilswirken der Kirche selber behindert, überschreitet der Staat seine Grenzen. Die Kirche überträgt ihr sakramentales, eschatologisches Wesen nicht auf den Staat und anerkennt gerade so seine (geschichtliche) Autonomie, setzt seiner Macht aber gleichzeitig Grenzen.

Trotz der Anerkennung der Gewissensfreiheit lässt das Dokument diesbezüglich Skepsis erkennen: „Die Durchsetzung der Gewissensfreiheit als legales Prinzip [besser: juridisches Prinzip (*juridičeskij princip*)] verweist auf den Verlust von religiösen Zielen und Werten in der Gesellschaft, den massenhaften Abfall vom Glauben sowie die faktische Indifferenz gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung der Sünde.“ (III.6.) Um sagen zu können, worauf das Dokument hier hinaus will, müssen auch die Ausführungen zur Frage nach der Herrschaftsform berücksichtigt werden: Die Kirche stellt diese der Wahl der Menschen anheim und sieht sie „durch den geistigen und sittlichen Zustand der Gesellschaft bedingt.“ (III.7.) Die Kirche entscheidet diese Frage nicht politisch, sondern argumentiert theologisch-heilsgeschichtlich: Gott wirkte im Alten Bund bis zur Zeit der Könige selber als Gesetzgeber für sein Volk, im Bereich des Religiösen wie des politischen Lebens, was das alte Israel als eine „authentische Theokratie“ charakterisiert. (III.1.) Diese Gesellschaftsordnung (Zeit der Richter) gründete einzig in der durch Gott sanktionierten Autorität. Das Funktionieren dieser Ordnung war unmittelbar mit dem Glauben des Volkes an die Rechtleitung Gottes verbunden, dessen Schwinden auch eine Änderung dieser Ordnung selber zur Folge haben musste: „Der Übergang von der Herrschaft der Richter zur Monarchie bewies das Nachlassen des Glaubens, was dazu führte, dass der Unsichtbare Herrscher [König] durch einen sichtbaren Herrscher ersetzt wurde.“ (III.7.) Im Alten Testament wird der Wunsch des Volkes nach einem eigenen Herrscher als Verwerfung Gottes selber gewertet und auf die Konsequenzen aufmerksam gemacht: „Hör auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen. Denn nicht dich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein ... Doch hör jetzt auf ihre Stimme, warne sie aber eindringlich, und mach ihnen bekannt, welche Rechte der König hat, der über sie herrschen wird.“ (1Sam 8,7.9) Dennoch kommt Gott dem Wunsch Israels nach und bestellt einen König (Saul).

Für die *Sozialkonzeption* steht auf diesem biblischen Hintergrund fest, dass der Staat erst mittelbar auf Gott selber zurückgeht: „Daher soll die Entstehung des irdischen Staates nicht als eine ursprünglich von Gott gesetzte Tatsache, sondern als eine von Gott dem Menschen gewährte Möglichkeit verstanden werden, ihr öffentliches Leben auf der Grundlage ihrer freien Willensäußerung zu ordnen, auf dass eine solche Ordnung – als Antwort auf die durch die Sünde verdorbene irdische Wirklichkeit – noch grösseren Sünden mittels der Organe weltlicher Gewalt zu entkommen hilft.“ (III.1.) Die jüdische (christliche) Monarchie ist aus Sicht der *Sozialkonzeption* bereits eine Folge des „Nachlassens des Glaubens“. Während aber in der Monarchie die Staatsgewalt noch als gottgegeben vorgestellt wurde, bedürfen die heutigen Demokratien (auch deren monarchische Formen) „nicht der göttlichen Sanktionierung der Macht“ (III.7.), was auf eine weitere Säkularisierung hindeutet.

tet. Eine Rückkehr zu früheren Herrschaftsmodellen kommt ohne vorangehende „Vergeistigung der Gesellschaft“ [*oduchotvorenje obščestva*] nicht in Frage, da dies „unweigerlich in Betrug und Heuchelei ausarten, darüber hinaus zur Schwächung dieser Form sowie ihrer Herabwürdigung in den Augen der Menschen führen“ würde. (III.7.) Gefordert ist also nicht die Wiederherstellung der Theokratie. Die Kirche anerkennt vielmehr „die Wahl der Menschen oder erhebt zumindest keinen Einspruch gegen diese.“ (III.7.) Patriarch Kirill bestätigt dies an anderer Stelle: „Die Wahl der Staatsform ist die Angelegenheit des Volkes selber. Die Kirche ist nicht berechtigt, zur Errichtung einer monarchischen oder republikanischen, theokratischen, autoritären oder sonst irgendwie gestalteten Regierungsform aufzurufen. Der Entscheid in dieser Frage ist ein Vorrecht der Gesellschaft selber.“⁵⁵ In den Ausführungen der *Sozialkonzeption* zeigt sich eine gewisse Ambivalenz: Einerseits überlässt die Kirche die Wahl der Herrschaftsform – und damit auch die Beantwortung der Frage nach der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – den Bürgern. Andererseits aber deutet sie die in der Geschichte *tatsächlich* getroffene Wahl zugunsten eines weltanschaulich neutralen Staates und der damit einhergehenden Gewissensfreiheit als Verlust an religiösen Zielen. Die Kirche kritisiert aber nicht prinzipiell die Gewissensfreiheit, sondern die Tatsache, dass das religiöse Leben nun zu einer rein individuellen Angelegenheit geworden ist und seine gemeinschaftstiftende Funktion eingebüsst hat. Hinter dieser Kritik verbirgt sich meines Erachtens die im ganzen Dokument immer wieder zum Ausdruck kommende, zutiefst positive Überzeugung, dass die weltliche politische Organisation der Menschen nicht irgendwie ausserhalb des Heilsplanes Gottes steht, sondern dortselbst einen eigenen Platz einnimmt. Deshalb überlässt die Kirche den Menschen ihre politische Freiheit, bedauert jedoch, wenn sie nicht dazu genutzt wird, diese heilsökonomische Perspektive auch praktisch aufzunehmen.⁵⁶ Zudem verleiht die Russische Orthodoxe Kirche ihrer Sorge Ausdruck, das Prinzip der Gewissensfreiheit könne als Vorwand dienen, den Anspruch der Kirche, zu sozialen und politischen Themen Stellung zu nehmen und sich am gesellschaftlichen Diskurs zu beteiligen, in der Öffentlichkeit zu marginalisieren: „Die Entwicklung des Prinzips der Gewissensfreiheit ist ein Beleg dafür, dass heutzutage die Religion von einer ‚öffentlichen‘ zu einer ‚privaten‘ Angelegenheit des Menschen geworden ist. An sich ist die Entwicklung ein Beweis für den Zerfall des geistigen Wertesystems, dafür dass der überwiegende Teil der Gesellschaft, der sich zum Prinzip der Gewissensfreiheit bekennt, des Strebens nach Heil verlustig gegangen ist.“ (III.6.) Trotz der theologischen Kritik am Prinzip der Gewissensfreiheit ist der Russischen Orthodoxen Kirche klar,

55 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Vyzovy* 49.

56 Die Wertung der Gewissensfreiheit als Ausdruck einer „Zerfallserscheinung“ folgt in erster Linie einem religiösen Deutungsmuster, wie der russische Rechtsgelehrte V. Osipjan festhält: „Das Prinzip der Gewissensfreiheit ist innerlich widersprüchlich, insofern es einen geistigen Begriff darstellt. Und wenn damit gar die Freiheit mit gemeint ist, sich von Gott zu entfremden und seine Stimme in der Seele nicht zu hören, dann zerstört diese Freiheit den positiven Sinn des geistlichen Begriffs ‚Gewissen‘ [*sovest*], das heisst die Botschaft von Gott [*vest' ot Boga*].“ Osipjan, B. A.: *Prava človeka kak sredstvo realizacii ego prizvanija i spasenija*/Права человека как средство реализации его призвания и спасения (Die Rechte des Menschen als Mittel zur Verwirklichung seiner Berufung und Erlösung). In: CV Nr. 4 (41) 2007, 14-31, hier: 20f.

dass ihr dieses Prinzip gerade unter den Bedingungen einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft ihre Existenz und ihr Wirken ermöglicht und garantiert. (vgl. III.6.)

5.2.4 Christliche Ethik und weltliches Recht

Das Dokument wirkt auch hier sowohl der Behauptung einer Gegensätzlichkeit zwischen der säkularen Rechtsordnung und einer theologisch grundgelegten Anthropologie als auch der Gefahr einer Vermischung der beiden Bereiche entgegen, was etwa an folgender Klarstellung erkennbar wird: „Das Recht ist dazu bestimmt, eine Erscheinung des göttlichen Schöpfungsgesetzes im sozialen und im politischen Bereich zu sein. Zugleich ist jedes durch die menschliche Gemeinschaft hervorgebrachte Rechtssystem ... durch eine gewisse Beschränktheit und Unvollkommenheit gekennzeichnet. Das Recht ist ein eigenständiger Bereich, der sich von dem ihm benachbarten Bereich der Ethik unterscheidet: es regelt nicht den inneren Zustand des menschlichen Herzens, dass einzig Gott Herr unserer Herzen sein kann.“ (IV.2.) Da das weltliche Recht unter der Aufgabe steht, das menschliche Zusammenleben zu regeln, steht es aus religiöser Sicht in einem Zusammenhang mit den im Menschen selber angelegten sittlichen Normen. Dennoch betont die *Sozialkonzeption* die Autonomie der weltlichen Rechtsordnung: Das Evangelium fordert den Menschen zur Umkehr auf; es begegnet dem Menschen mit eschatologischem Anspruch und kann deshalb nicht an die Stelle der weltlichen Rechtsordnung treten, solange deren „Anlass“, nämlich die Sünde, nicht überwunden ist: „Der Versuch, ein einzig auf das Evangelium gestütztes Staats- oder Strafrecht zu errichten, kann ohne vollständige Verkirchlichung der Fülle des Lebens in seiner Ganzheit, das ist der endgültige Sieg über die Sünde, nicht gelingen. Allein, dieser Sieg ist erst in eschatologischer Perspektive möglich.“ (IV.5. Übers.: C.S.) Gleichwohl sind Evangelium und säkulares Recht aufeinander bezogen, was schon an der analogen Verwendung des Begriffs Gesetz (*zakon*) deutlich wird: „Das menschliche Gesetz [*čelovečeskij zakon*] kann nie die Fülle des göttlichen Gesetzes [*zakona božestvennogo*] enthalten; um jedoch seine Gültigkeit zu bewahren, muss es mit den von Gott aufgestellten Prinzipien übereinstimmen und darf diese nicht übertreten.“ (IV.3.) Demgegenüber ist aber auch die unterschiedliche Intention der beiden *Gesetze* hervorzuheben: Während es nicht Aufgabe des weltlichen Gesetzes sein kann, „die unter der Macht des Bösen stehende Welt in das Reich Gottes zu verwandeln, sondern zu verhindern, dass sie zur Hölle wird“ (IV.2.), „ist das innere Gesetz der Kirche frei von dem geistlich gefallenem Zustand der Welt und diesem sogar entgegengesetzt.“ (IV.4.)

Auch bei der Frage des Verhältnisses von Evangelium und weltlichem Recht macht die *Sozialkonzeption* in einem gewissen Sinn das Prinzip der *Symphonie* geltend. Das weltliche Recht wird von der Kirche nicht als „nur säkular“ und damit als theologisch irrelevant bezeichnet. Wie der Staat, so ist aus kirchlicher Sicht auch das Recht Träger einer heilsökonomischen Funktion („Erscheinungsform des göttlichen Schöpfungsgesetzes“). Dabei ist aber klargestellt, dass eine Identifizierung beider Ordnungen unter den Bedingungen der Geschichte nicht in Frage kommen kann. Wie der Staat geht auch das weltliche Recht auf

die menschliche Sünde zurück, die es aber bloss begrenzen, nicht aber überwinden kann.⁵⁷ Dennoch besitzt das Recht einen inneren Wert. Es ist gleichsam eine letzte Grenze, deren Überschreitung sowohl den Einzelnen als auch die Gemeinschaft zerstören würde. Insofern ist das Recht im eigentlichen Sinn lebenserhaltend und sittlich wertvoll. Es enthält „ein Mindestmass an für alle Mitglieder der Gesellschaft verbindlichen Normen.“ (IV.2.) Die Eigenständigkeit des Rechts bedeutet nicht – ausser man vertritt einen reinen Rechtspositivismus – seine Unabhängigkeit von jeglichem sittlichen Sollen. „In solchen Fällen allerdings, in denen das menschliche Gesetz die absolute göttliche Norm von Grund auf verwirft und diese durch ihr Gegenteil ersetzt, hört es auf, ein Gesetz zu sein und wird zur Gesetzlosigkeit ...“ (IV.3.)

In dieser „absoluten göttlichen Norm“ drückt sich der unbedingte sittliche Anspruch aus, mit dem mir der Andere begegnet. Allein jenes Recht, das diesem Anspruch Genüge tut, kann Recht sein. Das Dokument weist auf den inneren Zusammenhang zwischen dem rechtlich und dem sittlich Gesollten hin. Das Eine realisiert sich unter den Bedingungen von Gefallenheit und Geschichte, weshalb es durch eine „gewisse Beschränktheit und Unvollkommenheit gekennzeichnet“ ist. (IV.2.) Das Andere ist der Mensch selber in seiner Gottebenbildlichkeit (IV.7.). Wegen seiner Vorläufigkeit kann auch das Recht nicht absolut über den Menschen verfügen. Dennoch untersteht ihm der Gläubige: „In allem, was ausschliesslich die irdische Ordnung der Dinge betrifft, soll der orthodoxe Christ den Gesetzen Gehorsam leisten, unabhängig von dem Grad der Vollkommenheit letzterer. Wenn die Erfüllung des Gesetzes aber eine Gefahr für das ewige Heil in sich birgt, den Abfall vom Glauben oder das Begehen einer zweifelsfreien Sünde gegenüber Gott und dem Nächsten impliziert, ist der Christ zum aufopfernden Bekenntnis um der Wahrheit Gottes und um des Heils seiner Seele für das ewige Leben willen aufgefordert.“ (IV.9.)

Am Schluss des Kapitels wird die ekklesiologische Thematik anthropologisch anhand der Frage nach den Menschenrechten weiter ausgeführt. Menschenrechte erfahren grundsätzlich die Wertschätzung der Russischen Orthodoxen Kirche als „erhabene Prinzipien“ (IV.7.), die als Idee ihre Grundlage in „der biblischen Lehre vom Menschen als Ebenbild und Gleichnis Gottes, als einem ontologisch freien Geschöpf“ (IV.6.) finden. Dennoch zeigt sich das Dokument besorgt, insofern sich die Menschenrechte heute zu „Rechten des Individuums ausserhalb seiner Beziehung zu Gott“ gewandelt hätten und der „Verteidigung des Eigenwillens“ dienen würden. (IV.7.) Die *Sozialkonzeption* geht hier nicht weiter auf die Frage der Menschenrechte ein, deutet aber gleichwohl an, welche Problematik die Kirche in der modernen Menschenrechtspraxis gegeben sieht: Wenn wir Menschenrechte

57 Der russische Religionsphilosoph Simon Frank (1877-1950) fasst implizit zusammen, was hier die *Sozialkonzeption* meint: „Das Verfolgen des Rechtswegs ist gleichsam ein Tribut an die Sündhaftigkeit des Menschen ... Das Gesetz ist die Form des Kampfes gegen die Unvollkommenheit der Welt und des Menschen, die diese Unvollkommenheit selbst widerspiegelt. Die Paradoxie des sittlichen Lebens unter der Gesetzesform besteht, wie der Apostel Paulus erkannte, darin, dass der Mensch, indem er das Gesetz als Mittel des Kampfes gegen die Sünde annimmt und es erfüllt, selbst zum Knecht der Sünde wird, statt sich durch ein Leben in der Gnade von der Sünde zu befreien.“ Frank, Simon L.: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. München 2002, 189.

nur mehr als Garantie individueller Freiheit betrachten, ohne uns dabei über die Voraussetzungen ihres verantwortlichen Gebrauchs im Klaren zu sein, so setzen wir sie der Gefahr einer Aporie aus. „Ausserhalb Gottes existiert jedoch nur der gefallene Mensch, der dem von allen Christen erstrebten Vollkommenheitsideal, das in Christus erschien (*„Ecce homo!“*), weit entfernt ist.“ (IV.7.) Dieser gefallene Mensch vollzieht sich – darin besteht die Sünde – in Konkurrenz *gegen* den Anderen, nicht in Gemeinschaft *mit* ihm. Das Gegenstück zu *Konkurrenz* ist *Dienst*: „Des weiteren ist zu berücksichtigen, dass im christlichen Rechtsdenken die Idee der Freiheit und der Menschenrechte unauflöslich mit der Idee des Dienstes verbunden ist. Der Christ bedient sich seiner Rechte vornehmlich dazu, um in bestmöglicher Art und Weise seiner erhabenen Berufung, nämlich ‚Ebenbild Gottes‘ zu sein, gerecht zu werden ...“ (IV.7. Übers.: C.S.) Aus religiöser Perspektive *soll* der Mensch seine Freiheit zur sittlichen Entfaltung seiner Person gebrauchen, er soll seine Berufung realisieren, wie Gott ein Dienender zu werden. „Ich bin unter euch wie der, der dient.“ (Lk 22,27)

5.2.5 Kirche und Politik

Nüchtern stellt die Konzeption fest: „In den gegenwärtigen Staaten nehmen die Bürger am Regierungsprozess ihres Staates auf dem Weg von Wahlen teil.“ (V.1.) Ebenso nüchtern wird zur Kenntnis genommen, dass das politische Leben der Menschen in der Konfrontation verschiedener Meinungen, Haltungen und Bedürfnisse, kurz: in „einem politischen Kampf“ besteht. (V.1.)⁵⁸ Jeder Kampf aber strebt nach Sieg, wobei der Sieg des Einen die Niederlage des Anderen mit sich bringt. Politische Aktion birgt immer auch das Moment der Trennung und der Konkurrenz, in einem gewissen Sinn des *Unfriedens* in sich. Die Kirche muss über allen Eigeninteressen, allen Vorlieben, allem Trennenden und Vereinzelnden stehen, „weil die Kirche ihrer Bestimmung als Haus Gottes gemäss offen für alle ist.“⁵⁹ Die Kirche duldet aber trotzdem „verschiedene politische Überzeugungen in der Mitte des Episkopats, des Klerus sowie der Laien, mit Ausnahme solcher, die offensichtlich zu Taten führen, die der orthodoxen Glaubenslehre und den moralischen Normen der kirchlichen Überlieferung widersprechen.“ (V.2.) Sie verbietet hingegen die Teilnahme von Geistlichen bzw. der Kirche als ganzer am politischen Prozess. (V.2.) Theologisch betrachtet wird mit dieser Restriktion erneut die Unterscheidung der Kirche vom Staat bekräftigt. Da die Gläubigen Glieder der Kirche sowie eines weltlichen politischen Gemeinwesens

58 Vgl. eine Überlegung des russischen Politologen Andrej Zubov zur Frage nach dem Verhältnis des Christen zur Politik: „Die Politologen definieren die Politik als einen Kampf um die Macht. Die Christen jedoch nennen diesen Kampf die zweite Versuchung Christi. Der Satan spricht in der Wüste zum Herrn: wenn Du Dich mir unterwirfst, gebe ich Dir all diese Reiche ... Der Satan sagt: Macht und Ehre dieser Reiche gehören mir (Mt 4,9). Wir erinnern uns aber an das Ende des Evangeliums, wo der Herr sagt, dass Ihm alle Macht über Himmel und Erde gehört (Mt 28,28). Wieder zeigt sich der Satan als Lügner, wie immer. Das Gesetz des Kampfes um die Existenz ist das Gesetz der gefallenen Welt – ein Pseudogesetz, das es tatsächlich nicht gibt. Aber nur in Christus existiert es nicht.“ Zubov, A. B.: *Christiane i politika: gonjašaja cerkov' i gonimaja cerkov'*/Христиане и политика: гонимая церковь и гонимая церковь (Die Christen und die Politik: verfolgende Kirche und verfolgte Kirche). In: Polis 2/2008, 17-22, hier: 20.

59 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Cerkov' i obščestvo* 23.

sind, betrifft die Einschränkung nur jene, die die Kirche offiziell vertreten. Die Russische Orthodoxe Kirche nimmt ihre ekklesiologischen Prinzipien also selber ernst. Daran erinnert Patriarch Kirill: „Wenn wir ... die Phrase [*fraza*] wiederholen, wonach Politik für uns etwas zu Schmutziges sei, etwas Unchristliches, so geben wir freiwillig das Leben des Staates in Hände, die bestenfalls gleichgültig gegenüber christlichen Werten sind.“⁶⁰

Die Kirche verzichtet auf die direkte Unterstützung von politisch-gesellschaftlichen Gruppierungen und erwartet von ihren politisch aktiven Gliedern, sich in ihrem Engagement eigenverantwortlich zu verhalten, ohne dabei im Namen der Kirche aufzutreten. „Die höchste kirchliche Gewalt erteilt der politischen Betätigung der Laien daher keinen speziellen Segen.“ (V.4.) Der Dialog der Kirche mit politischen Organisationen sowie die Beteiligung von Laien an der politischen Arbeit werden hingegen ausdrücklich begrüßt. „Nichts steht einer Teilnahme der orthodoxen Laien an der Tätigkeit der Organe der gesetzgebenden, ausführenden und rechtsprechenden Gewalt sowie politischer Organisationen entgegen. Vielmehr erweist sich [eine] solche Teilnahme, sofern sie in Übereinstimmung mit der Glaubenslehre der Kirche, ihren moralischen Normen sowie ihrer offiziellen Position zu gesellschaftlichen Fragen geschieht, als eine Form der Mission der Kirche in der Gesellschaft.“ (V.3.) Die Kirche ermutigt ihre Glieder zum politischen Engagement und behält sich auch vor, zu gesellschaftlich bedeutsamen Fragen Stellung zu beziehen. Die *Sozialkonzeption* ist selber Ausdruck für diese Haltung.

5.2.6 Die Arbeit und ihre Früchte

Der Schöpfungsplan sieht den Menschen als Mitarbeiter Gottes. Gerade deshalb ist er auch berufen, das Schöpfungswerk als „Mitschöpfer und Mitarbeiter“ (*sotvorec i sorabotnik*) (VI.1.) mitzugestalten. Durch die Entfremdung des Menschen von Gott ist die menschliche Arbeit jedoch ihrer schöpferischen Dimension beraubt und auf ein „Mittel reduziert, sich den Lebensunterhalt zu erwerben“. (VI.1.) Obwohl auch die menschliche Arbeit unter dem Einfluss der Sünde und ihrer Folgen steht, darf sie dennoch nicht gering geschätzt werden: „Sie wird gesegnet, wenn sie als Mitarbeit für den Herrn gelten kann und zur Verwirklichung von Dessen Ratschluss über die Welt und den Menschen beiträgt. Gleichzeitig ist die Arbeit nicht gottgefällig, wenn sie auf den Dienst an den selbstbezogenen Interessen der Person oder von menschlichen Gesellschaften gerichtet ist, ebenso wenig, wenn sie auf die Befriedigung sündhafter Bedürfnisse des Geistes und des Körpers abzielt.“ (VI.4.) In der Logik der Konzeption führt das Handeln des Menschen *ohne Gott* in die Krise. Als Symbol für eine zum Selbstzweck verkommene menschliche Arbeit dient dem Dokument der Turmbau zu Babel (Gen 11). Erfindungsreichtum, Arbeitsamkeit und Zielstrebigkeit lassen die Menschen einen Turm bis zum Himmel errichten, „um sich einen Namen zu machen“ (Gen 11, 4). Weil die Menschen hochmütig und selbstsüchtig gehandelt und sich ein „gottwidriges Ziel“ (*bogoprotivnaja cel'*) gesetzt haben, gerieten sie nach dem Bericht der Heiligen Schrift in einen Zustand der Verwirrung. Sie erreichten das Gegenteil dessen, wozu ihre schöpferischen Fähigkeiten sie eigentlich hätten führen können. Dagegen lehrt

60 Ders., *Cerkov' i mir* 8.

das Dokument: „Die Kirche segnet jede auf das Wohl der Menschen gerichtete Arbeit, ungeachtet der Art dieser menschlichen Tätigkeit, sofern diese mit christlichen moralischen Grundsätzen übereinstimmt.“ (VI.5.) Eine solche Arbeit muss aber auch eine angemessene Entlohnung und die Solidarität mit den Schwachen nach sich ziehen. (VI.6.)

5.2.7 Eigentum

Die Frage nach materiellen Gütern und der Art der Verfügung über sie kann auch für die Kirche nicht ausgeklammert werden. Denn diese anerkennt die Sorge um das leibliche Wohlergehen als eine Voraussetzung für den Menschen, sein geistlich-menschliches Potenzial freizusetzen: „Die Kirche bestimmt das Recht der Menschen auf Eigentum nicht im einzelnen. Die materielle Seite des menschlichen Lebens bleibt jedoch nicht ausserhalb ihres Augenmerks. Neben der Berufung, zuerst das Reich Gottes und Seine Gerechtigkeit (Mt 6,33) zu suchen, vergisst die Kirche nicht das Bedürfnis nach dem täglichen Brot (Mt 6,11) und ist der Ansicht, dass jeder Mensch ausreichende Mittel für seine würdige Existenz haben muss.“ (VII.1.) Die Russische Orthodoxe Kirche räumt keiner bestimmten Eigentumsform einen *moralischen* Vorrang ein, also weder dem privaten noch dem kollektiven Besitz. „Die Kirche anerkennt die Existenz zahlreicher Eigentumsformen ... Aus Sicht der Kirche ist keine dieser Formen zu bevorzugen.“ (VII.3.) Der Grund dafür ist allerdings kein ökonomischer, sondern vielmehr ein geistlicher: „Jede von ihnen kann ebenso sündhaften Erscheinungen wie Diebstahl, Habgier und ungerechter Verteilung der Früchte der Arbeit zugrunde liegen wie auch als Voraussetzung einer würdigen, moralisch begründeten Nutzung der materiellen Güter dienen.“ (VII.3.) Eigentum kann Anlass zu Trennung und Entfremdung unter den Menschen geben, es gewinnt aber dann einen geistlichen Wert, wenn es zum Wohle des Nächsten eingesetzt wird. Deshalb ist auch „bedeutender Reichtum“ an sich keine Sünde, sofern er „nach dem Willen Gottes“ eingesetzt wird. (VII.2.) Auch wird darauf hingewiesen, dass der Verzicht des Einzelnen auf Eigentum freiwilligen Charakter tragen muss und in seiner „persönlichen geistigen Wahl“ begründet liegt. (VII.3.) In der ordnungspolitischen Zurückhaltung des Abschnitts zeigt sich erneut eine *ekklesiale* Argumentation: Eigentum wird nicht verurteilt, genauso wenig wie Gemeinschaftseigentum. Keine Form des Besitzes jedoch ist absolut. Die ausschliessliche Verfügungsgewalt über die irdischen Güter steht allein Gott zu (vgl. VII.1.), ist aber den Menschen zu treuen Händen überlassen. Als Glieder der Kirche haben die Gläubigen am *Dienst* Gottes teil und sind deshalb berufen, mit den ihnen anvertrauten Gütern ebenfalls zum *Dienst* am Nächsten zu werden. „Die Kirche ruft den Christen auf, das Eigentum als Gabe Gottes anzunehmen, die ihm zum Nutzen für das eigene sowie des Nächsten Wohl gegeben ist.“ (VII.2.)

5.2.8 Krieg und Frieden

Das Interesse dieses Abschnitts gilt mehr den anthropologischen Ursachen des Phänomens „Krieg“ als den politischen, wirtschaftlichen und sozialen. Deshalb werden hier auch keine detaillierten Konzepte zur Friedensförderung vorgelegt. „Der Krieg ist die physische Erscheinungsform der verborgenen geistigen Krankheit der Menschheit, des brudermorden-

den Hasses ... Der Krieg ist Böses. Der Grund des Krieges, wie überhaupt des Bösen im Menschen, liegt im sündhaften Missbrauch der gottgegebenen Freiheit ...“ (VIII.1.) Trotz seiner Gliedschaft am Leib Christi lebt der Christ *in dieser Welt* und wird deshalb immer wieder in gewaltsame Konflikte hineingezogen, was auch „in Zukunft so sein wird.“ (VIII.1.) Dieser Umstand kann den Menschen in Situationen führen, in denen er sich und die ihm Anvertrauten gegen Aggressionen von aussen zu verteidigen hat. Ist der Zweck seiner Kriegsteilnahme „die Verteidigung der Nächsten sowie die Wiederherstellung verletzter Gerechtigkeit“ (VIII.2.), so wird dies von der Kirche gebilligt, wenngleich der Krieg selber verwerflich bleibt. In dieser Argumentation zeigen sich Parallelen zu den Ausführungen über den Staat und das weltliche Recht, deren Zwangsmittel der Unfähigkeit der Menschen entgegentreten, das Recht des Anderen anzuerkennen. Diese Zwangsmittel sind von der Kirche nur indirekt gerechtfertigt, insofern sie die Ausbreitung des Bösen beschränken. Anders gesagt: „Das christliche sittliche Gesetz verurteilt nicht den Kampf gegen das Böse, nicht die Anwesenheit von Gewalt gegenüber dessen Träger, nicht einmal das Opfer dessen Lebens als letzte Notmassnahme, sondern das Böse im menschlichen Herzen, den Wunsch nach Demütigung und Tod eines anderen Menschen, wer auch immer er sei.“ (VIII.4.) Ausdrücklich würdigt die Konzeption jene, die in ihrem Einsatz für den Schutz anderer ihr Leben verlieren und bezieht sich auf Jesu Wort: „Es gibt keine grössere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ (Joh 15,13)

Obwohl, oder gerade weil im Notfall der bewaffnete Kampf gerechtfertigt werden kann, muss dieser von moralischen Regeln bestimmt sein. Zu diesem Zweck greift die *Sozialkonzeption* auf die im westlichen Denken entwickelte Lehre vom *gerechten Krieg* zurück und zählt verschiedene Faktoren auf, die gegeben sein müssen, um eine Gewaltanwendung zu rechtfertigen, unter anderem: Wiederherstellung der Gerechtigkeit, Gewaltmonopol des Staates, Verhältnismässigkeit, Aussicht auf Erfolg, Ausschöpfung friedlicher Mittel, Schutz der Zivilbevölkerung. (VIII.3.) Die Russische Orthodoxe Kirche räumt ein, dass es „im gegenwärtigen System der internationalen Beziehungen“ schwer fallen könnte, die Gegebenheit eines bestimmten Kriteriums einwandfrei festzustellen. Da aus theologisch-geistlicher Sicht nur *ein* Grund kriegerische Handlungen rechtfertigt, nämlich die Begrenzung der Sünde, kann auch nur *ein* geistliches Kriterium zur Beurteilung eines gerechten Kriegs in Frage kommen: „Einzig der Sieg über das Böse in seiner Seele befähigt den Menschen, Gewalt auf eine gerechte Weise zu üben.“ (VIII.4.)

Dem Kampf gegen das Böse auf der einen Seite entspricht der Einsatz für Frieden auf der anderen. Der Friede, von dem die Konzeption spricht, geht über die blosser Abwesenheit von Feindschaft und Streit hinaus und hat einen umfassenden geistig-geistlichen Sinn. Er verdankt sich zuerst der göttlichen Initiative und übersteigt den Frieden, wie die Welt ihn geben kann (vgl. Joh 14, 27). Er ist „eine Gabe der Göttlichen Liebe“ und „mit dem eschatologischen Heil identisch“ (VIII.5.) Dies bedeutet aber gerade nicht, er sei dem Menschen äusserlich: „Jedoch ist der Friede nicht nur ein Geschenk Gottes, sondern auch eine Aufgabe der Menschheit.“ (VIII.5.) Wenn der weltliche Friede die Überwindung von Trennung und Feindschaft unter Völkern und Gruppen darstellt, so bedeutet der umfassende Friede, von dem die Heilige Schrift spricht, die Überwindung der Fremdheit zwischen Gott und

Mensch, die Versöhnung von Gott und Mensch. Daran schenkt die Kirche ihren Gliedern Anteil: „Der Friede kennzeichnet – nach der Göttlichen Gnade – das Leben der Kirche nach innen wie nach aussen.“ (VIII.5.) Dieser Friede ist auf den Frieden in der Welt hingeeordnet und wird zur Aufgabe des Christen: „Friede, als eine den Menschen innerlich verwandelnde Gabe Gottes, soll auch nach aussen hin sichtbar werden.“ (VIII.5) Auf diesem Hintergrund erscheint Friedensförderung in allen Bereichen des privaten und öffentlichen Lebens als eine vorrangige Aufgabe der Kirche, als zeichenhafte Gegenwart des Friedensreiches Gottes in der Welt. Wenn im Dokument der Einsatz für den Frieden in einen Zusammenhang mit dem Kampf eines jeden Menschen gegen das Böse (in sich selber) steht, so bedeutet dies nichts anderes, als dass sich das spezifische Engagement der Christen als eine Form der Askese ereignet: Wer in der Welt für das Gute und den Frieden eintritt, der kämpft zugleich gegen den Unfrieden und das Böse in sich selber. Nur derjenige, der dem Bösen in sich selber entgegentritt, kann auch glaubwürdig und fruchtbar gegen das Böse in der Welt auftreten.⁶¹

5.2.9 Verbrechen, Sühne, Wiedergutmachung

Wenn die Russische Orthodoxe Kirche sich auf das Herrenwort „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört und Gott, was Gott gehört“ (Lk 20, 25) bezieht, unterstreicht sie abermals ihre Überzeugung, wonach dem Staat eine legitime Autorität gegenüber seinen Gliedern zukommt, jedoch keine absolute. Macht besitzt der Staat über die Menschen letztlich wegen dessen Sünde, deren Folgen er eindämmt. Gerade deshalb ist es sittlich richtig, die staatlichen Gesetze zu befolgen. Deshalb können staatliche Strafmassnahmen auch aus theologischer Sicht positiv gerechtfertigt werden, freilich unter Einhaltung moralischer Standards wie: Folterverbot, keine Demütigung, keine unmenschliche Bestrafung, Recht auf Anhörung und Verteidigung etc. (IX.2.). Strafe darf nicht als reine Vergeltung aufgefasst werden, sondern zielt auf die umfassende Besserung des Verurteilten: „Ein verübtes und kraft Gesetz verurteiltes Verbrechen setzt auch eine gerechte Strafe voraus: Ihr Sinn besteht in der Besserung des straffällig gewordenen Menschen, im Schutz der Gesellschaft vor dem Täter und in der Unterbindung seiner rechtswidrigen Handlungen ... Dies bedenkend, fasst sie die Strafe nicht als Rache, sondern als Mittel zur inneren Läuterung des

61 Die „Friedenstheologie“ (*bogoslovie mira*) spielte in der Russischen Orthodoxen Kirche vor allem während der sowjetischen Phase ihrer Geschichte eine bedeutende Rolle und ist untrennbar mit der Person des Metropoliten Nikodim (Rotov) von Leningrad verbunden. In folgender Äusserung nimmt dieser in einem gewissen Sinn die Ausführungen der *Sozialkonzeption* vorweg: „Durch die treue Annahme wird die allgemeine Gabe der Versöhnung zum Eigentum eines jeden einzelnen Menschen und übt einen wohlthuenden Einfluss auf sein geistlich-sittliches Leben aus. Der besondere Zustand des Friedens der Seele, ihres Friedens mit Gott und, als Folge davon, ihres Friedens mit sich selbst, zeigt sich unweigerlich in der äusseren Tätigkeit des Menschen. Wie die Bodenfeuchtigkeit die Pflanzen zum Leben erweckt, so wirkt sich auch der innere Friede der Seele mit Sicherheit in der Schaffung guter gegenseitiger Beziehungen zwischen den Menschen aus.“ Zitiert nach: Völker, Werner: Die Friedensarbeit der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihre theologische Begründung. In: Hauptmann, Peter (Hrsg.): Unser ganzes Leben Christus überantworten: Studien zur ostkirchl. Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Göttingen 1982, 459-473, hier: 467.

Sündigen auf.“ (IX.3.) Aus der Sicht der Kirche lässt sich moralisch verwerfliches Handeln nicht allein auf das durch das Gesetz Verbotene beschränken. „Die Hauptquelle der Verbrechen ist der dunkel verworrene Zustand der menschlichen Seele.“ (IX.1.) Folgerichtig wird deshalb die Wichtigkeit des Bussakraments unterstrichen, nicht als abstrakter Ritus, sondern als Auseinandersetzung mit eigener Schuld, ihren Folgen und ihrer Überwindung (vgl. IX.4.) Aufgrund dieser anthropologischen Erkenntnis steht für die Russische Orthodoxe Kirche fest, dass der staatliche Kampf gegen Delinquenz keine Früchte tragen kann, wenn er nicht begleitet wird durch Erziehung, sittliche Bildung und Aufklärung. Ohne Förderung und Pflege eines sittlich verantworteten Verhaltens der Glieder der Gesellschaft erweisen sich staatliche Sanktionen oft als nicht nachhaltig: „Wenn jedoch im Volk kein positives moralisches Ideal vorhanden ist, können keine Zwangs-, Abschreckungs- oder Strafmassnahmen den bösen Willen aufhalten.“ (IX. 2.) Das Recht muss getragen sein von der sittlichen Grundentscheidung des Einzelnen, zumal von der Einsicht in die sittliche Verpflichtung zur Einhaltung des Rechts.

Eine eigene Passage widmet die Konzeption der Todesstrafe. Dabei fällt auf, dass diese äusserste Form der Sühne weder eindeutig abgelehnt noch irgendwie gutgeheissen wird: „Weder die Heilige Schrift des Neuen Testaments, noch die Überlieferungen, noch das historische Erbe der Orthodoxen Kirche enthalten Hinweise auf die Notwendigkeit ihrer Abschaffung.“ (IX.3.) An diesem Beispiel zeigt sich abermals das ekklesiologische hermeneutische Prinzip, das dem Dokument zugrunde liegt. Die Kirche entnimmt die Kriterien für ihre soziale Konzeption der Tradition und bleibt unabhängig von aktuellen politischen und weltanschaulichen Standpunkten. Deshalb kann sie nicht behaupten, die Todesstrafe *müsse* zwingend abgeschafft werden. Für die Kirche ergäben sich mit ihrer gänzlichen Abschaffung jedoch neue wünschenswerte pastorale Möglichkeiten in Hinblick auf einen Weg der Reue, der Umkehr und der Wiedergutmachung seitens des Schuldigen. Zudem wiegt das Risiko eines Fehlurteils schwer. Aus diesen Gründen und weil „die Gnade gegenüber dem abtrünnigen Menschen in allen Fällen der Rache vorzuziehen ist, begrüsst die Kirche einen solchen Schritt [die Abschaffung der Todesstrafe] seitens der Staatsgewalt.“ (IX.3.)

5.2.10 Fragen der persönlichen und gesellschaftlichen Sittlichkeit

Das umfangreiche zehnte Kapitel nimmt hauptsächlich Stellung zu Fragen des familiären Lebens wie Ehe, Kinder, Verhältnis von Mann und Frau, Keuschheit. In ihren Ausführungen zur Ehe lässt das Dokument einerseits keinen Zweifel an der Gottgewolltheit der besonderen leib-seelischen Verbindung von Mann und Frau, bei gleichzeitiger Hochschätzung der freiwilligen Ehelosigkeit um Christi willen. Andererseits fehlt aber auch hier der Hinweis auf die Gefallenheit der Welt nicht, von deren Auswirkungen die Beziehung von Mann und Frau ebenso betroffen ist: „In der gefallenen Welt können jedoch die Beziehungen zwischen den Geschlechtern eine widernatürliche Verkehrung erfahren, falls sie aufhören, Ausdruck Gottgegebener Liebe zu sein und zu einer Form der sündhaften Ich-Bezogenheit des gefallen Menschen ausarten.“ (X.1.) Ausgehend von Paulus (Eph 5,32) lehrt die Konzeption: „Für die Christen ist die Ehe nicht nur zu einem blossen juristischen

Vertrag, einem Mittel der Fortpflanzung und der Befriedigung zeitlicher natürlicher Bedürfnisse geworden, sondern ... zu einem ‚Mysterium der Liebe‘, der Vereinigung der Eheleute in Christus auf Ewigkeit.“ (X.2.)

Obwohl die *Sozialkonzeption* der vor dem Staat geschlossenen Ehe mit Achtung begegnet (vgl. X.2.), hält sie dennoch an der Notwendigkeit der sakramentalen Trauung fest: „Der Treuebund zwischen den Eheleuten als Gliedern des Leibes Christi bildet die wichtigste Voraussetzung für die wahre christliche und kirchliche Ehe.“ (X.2.) Betrachtet man die christliche Ehe nicht nur unter juristischen Aspekten, sondern als Abbild jener Einheit, welche die Kirche selber als Vereinigung von Haupt und Gliedern ist, bleibt eine Ehescheidung prinzipiell ausgeschlossen: „Die Kirche besteht auf der lebenslangen Treue der Ehegatten sowie der Unauflöslichkeit der orthodoxen Ehe ...“ (X.3.) Sie zeigt sich insofern realistisch, als sie die menschliche Unzulänglichkeit nicht ausser Acht lässt: „Bedauerlicherweise kommt es bisweilen vor, dass sich die Ehegatten aufgrund ihrer sündhaften Unvollkommenheit als unfähig erweisen, die gnadenreiche Gabe zu bewahren, die sie im Ehesakrament empfangen haben, und die Einheit der Familie aufrecht zu erhalten.“ (X.3.) Auch die Getauften gehören in ihrer Schwachheit *dieser Welt* an, was sie daran hindert, die geschenkte Einheit zu bewahren. Das Dokument betont zwar die Unauflöslichkeit der Ehe, lässt aber in jenem Fall, da die Scheidung der Ehe moralisch bereits zum Faktum geworden ist, aus „pastoraler Nachsicht“ (*Oikonomia*) eine Schiedung der Ehe „nach kirchlichem Recht“ (X.3.) zu. „Die Kirche, die das Heil der Sünder will, gibt ihnen die Möglichkeit der Besserung und ist bereit, ihnen nach einer Busse [oder Reue, C.S.] wieder die Sakramente zu spenden.“ (X.3.)

Auch die Familie betrachtet die Konzeption als *ekklesiale* Realität: „Die Familie als Hauskirche ist ein ganzheitlicher Organismus, dessen Glieder auf der Grundlage des Liebesgebots leben und so ihre Beziehungen zueinander gestalten.“ (X.4.) Die Familie wird gegen eine rein biologische Deutung als Kirche im Kleinen vorgestellt. Insofern nämlich die Einübung von Gemeinschaft dem Menschen in der Familie hilft, seinen Egoismus zu überwinden, steht auch sie im Dienst der Heiligung der Welt und hat Anteil an der Sendung der Kirche. „Die Erfahrung der familiären Gemeinschaft lehrt den Menschen die Überwindung des sündhaften Egoismus und legt den Grundstein für ein dauerhaftes Bürgerbewusstsein.“ (X.4.) Auf diesem Hintergrund trägt die Konzeption auch ihre Haltung zur Stellung der Frau vor. Einerseits unterstreicht sie die gleiche Würde von Mann und Frau und begrüsst die politische, kulturelle und soziale Gleichstellung. Andererseits hebt sie die Verschiedenheit der Berufung hervor: „Die Kirche sieht die Bestimmung der Frau weder in der unreflektierten Nachahmung des Mannes noch im Wettstreit mit ihm, sondern in der Entfaltung aller ihr von Gott gegebenen Fähigkeiten, einschliesslich derjenigen, die sich aus der ihr eigenen Natur ergeben [besser: die nur ihrer Natur eigen sind, C.S.].“ (X.5.) Der erneute Verweis auf den Epheserbrief dient der Untermauerung der ekklesiologischen Argumentation: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist. Ihr Männer liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat.“ (Eph 5,22-23.25) Die Sozialgestalt der Kirche ist nicht geprägt durch Herrschaft, sondern durch Hin-

gabe. Aufgrund dieser ekklesialen Sichtweise der geistig-leiblichen Verbundenheit von Mann und Frau wendet sich die Kirche gegen alle Formen von Pornographie, freier Liebe, Prostitution und Vermarktung der Sexualität. (vgl. X.6.)

5.2.11 Die Gesundheit der Person und des Volkes

Auffällig ist hier die Unterscheidung von körperlicher und seelischer Gesundheit, denn die Kirche wendet sich gegen eine Absolutsetzung des Körpers: „Nach Auffassung der Orthodoxie stellt jedoch die physische Gesundheit allein ohne Beziehung zur geistigen keinen unbedingten Wert dar.“ (XI.1.) Deshalb erinnert die Kirche „ihre Gläubigen daran, dass die körperliche Gesundheit – als lediglich ein Aspekt des ganzheitlichen menschlichen Daseins – allein nicht ausreichend ist.“ (XI.3.) Die Gesundheit des Körpers hängt unmittelbar mit der Gesundheit der Seele zusammen. Erst dann ist der Mensch *heil*. Diese ganzheitliche Sicht des Menschen unterstützt der Verweis auf die Heilungen Jesu, die immer auf „einen Menschen als ganzen“ (Joh 7,23) zielen. Auch in diesem Zusammenhang taucht das *ekklesiale* Motiv auf: „Die Kirche Christi, die durch ihren Göttlichen Gründer mit der gesamten Fülle der Gaben des Heiligen Geistes ausgestattet ist, war von Anfang an eine heilig-heilende Gemeinde und erinnert auch heute durch das Ritual der Beichte [*čin ispovedi*] ihre Kinder daran, dass sie eine Heimstatt der Mühseligen und Kranken betreten, um von ihr geheilt zu werden.“ (XI.1.)

Die Kirche betrachtet körperliches Gebrechen nicht bloss als biologischen Defekt, sondern sieht einen unmittelbaren Zusammenhang mit der entstellenden Herrschaft der Sünde in der menschlichen Natur gegeben. Krankheiten sind nach dem Zeugnis des Dokuments Ausdruck der Ungeordnetheit der gesamten menschlichen Natur. Insofern erschöpft sich auch *Heilung* nicht allein in der medizinischen Behandlung. Heilung wird ganzheitlich als Erneuerung der menschlichen Natur, als ihre Rekapitulation in Christus gedeutet. „Jede wahre Heilung [*istinnoe vračevanie*] hat die Berufung, des Heiligungswunders teilhaftig zu werden, welches in der Kirche Christi geschieht.“ (XI.1.) In der Kirche wird der Mensch *geheiligt*, also wieder *ganz*, indem er durch Umkehr und Versöhnung zu seiner ursprünglichen Berufung zurückfindet. Die Kirche als solches führt den Menschen vor Augen, dass er *noch nicht* heil ist, der Heilung bedarf, aber auch der Heilung fähig ist. Als Gemeinschaft der Heiligen ist die Kirche zugleich Gemeinschaft der zu Heilenden. So sagt Metropolit Hilarion: „Die Heiligkeit der Kirche ist nicht nur durch die Heiligkeit Christi, ihres Hauptes bedingt, sondern auch durch die Heiligkeit, zu der all ihre Glieder berufen sind ... Die Aufgabe der Kirche besteht auch darin, sie [die Sünder] zu heiligen und zu Gott zu führen.“⁶² In ihrer asketisch-religiösen Argumentation deutet die *Sozialkonzeption* auch das menschliche Leiden als Folge der Sünde. Doch, indem Gott selber das Leiden freiwillig auf sich genommen hat, wurde das Leiden zu einem „Mittel der Erlösung“ (*sredstvo spasenija*) (XI.1.) Konsequenterweise ist für die Kirche auch auf gesellschaftlicher Ebene *Gesundheit* nicht allein eine Frage von Prävention, Gesundheitspolitik und medizinischer Technologie. *Gesundheit* hat eine leibliche *und* geistig-geistliche Seite, die ebenfalls ent-

62 Hilarion (Alfeev), Geheimnis des Glaubens 120.

sprechend gepflegt werden muss: „Das Problem der Gesundheit der Person und des Volkes hat für die Kirche nicht einen rein äusserlichen, ausschliesslich sozialen Charakter, sondern bezieht sich auf unmittelbare Weise auf ihre Sendung in der durch Sünde und Leid verunstalteten Welt.“ (XI.3.) Aktuelle Phänomene wie die Zunahme psychischer Erkrankungen, sinkende Geburtenraten, Alkoholismus und Drogensucht sind für die Kirche ein Zeichen einer gesellschaftlichen Krise, verbunden mit „der Sinnentleerung des Lebens sowie dem Schwinden moralischer Leitlinien“. (XI.6.)

5.2.12 Fragen der Bioethik

Dieses Kapitel beinhaltet eine Vielzahl an Einzelthemen: Abtreibung, Empfängnisverhütung, künstliche Befruchtung, Gentechnik, pränatale Diagnostik, Klonen, Transplantations- und Palliativmedizin, Euthanasie, Selbstmord, Homo- und Transsexualität. Medizinische Errungenschaften haben dem Menschen Möglichkeiten an die Hand gegeben, die einerseits zu einer Steigerung der Lebensqualität beitragen, andererseits aber auch an existenzielle Abgründe heranzuführen können. Diesem Gefahrenpotenzial bringt die Konzeption besondere Aufmerksamkeit entgegen. Fortschritt, der nicht an sittliche Kriterien gebunden ist, hilft dem Menschen nur scheinbar und hält in der Tat neues Leid bereit. Auch bei dieser Thematik lassen sich die angelegten Kriterien *ekklesial* deuten: „Bei der Formulierung ihrer Position ... geht die Kirche von der auf der Göttlichen Offenbarung beruhenden Vorstellung vom Leben als einer unschätzbaren Gabe Gottes aus; ebenso geht sie von der unaufhebbaren Freiheit sowie gottebenbildlichen Würde der menschlichen Person aus ... die zur Vergöttlichung, d.h. zur Teilhabe an der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) berufen ist.“ (XII. 1.)

Erwartungsgemäss verwirft die Konzeption jeden vorsätzlichen Schwangerschaftsabbruch und qualifiziert ihn als „Mord“. Trotz dieser unmissverständlichen Haltung zeigt sich die Kirche nicht unversöhnlich mit jenen, die sich einer Abtreibung schuldig gemacht haben: „Ohne die Frauen, die eine Abtreibung vorgenommen haben, zu verwerfen, ruft die Kirche sie zu Reue und Überwindung der unseligen Folgen ihrer Sünde durch Gebet, zur Kirchenbusse sowie der daran anschliessenden Teilnahme an den erlösenden Sakramenten auf.“ (XII.2.) Die hier genannten geistlichen Mittel zeigen, dass eine Abtreibung nicht allein eine individuelle Handlung darstellt, die von der Kirche nicht gebilligt wird. Vielmehr ist ein solcher Akt ein schwerer Verstoss gegen das kirchliche Leben selber, weil er die Berufung des Menschen zur Teilhabe an Gottes Schöpfertum radikal in Frage stellt und ins Gegenteil verkehrt. Die *Sozialkonzeption* fordert staatliche Massnahmen, die Abtreibungen zuvorkommen, etwa Hilfestellungen für Frauen in Notlagen. Kontrazeptive Mittel mit abortiver Wirkung können aus kirchlicher Sicht unter keinen Umständen gutgeheissen werden. Haben empfängnisverhütende Mittel jedoch nicht diese Wirkung, so äussert sich die Konzeption eher zurückhaltend. Sie wendet sich zwar gegen den „bewussten Verzicht auf Kinder aus egoistischen Erwägungen“ (XII.3.), verweist aber gleichzeitig die Ehepartner an ihr Gewissen und das geistliche Leben: „Es ist selbstverständlich, dass die diesbezüglichen Entscheidungen von den Ehegatten in gegenseitigem Einvernehmen und unter Hinzuziehung des Rates eines Geistlichen getroffen werden müssen.“ (XII.3.) Auch hier bestätigt sich die *ekklesiale* Grundstruktur der Konzeption: Die Kirche ist nicht das Ge-

richt; sie ist der Ruf zur Umkehr. Sie kämpft gegen die Sünde, die der menschlichen Natur anhaftet (vgl. I.2.). Umkehr aber ist keine Angelegenheit des Gesetzes, sondern der Gnade. Deshalb soll in der Beurteilung auch die geistliche Reife des Ehepaars in Betracht gezogen werden. Ebenso ist von Bedeutung, inwiefern die Partner den „hohen Anforderungen der Enthaltsamkeit“ gewachsen sind. (XII.3.)

Unter bestimmten Umständen lässt die Konzeption Methoden der künstlichen Befruchtung zu, solange diese nicht das Wesen der Ehe selber in Frage stellen. Entschieden lehnt sie aber das sogenannte *Recht auf Reproduktion* ab: „Die Anwendung reproduktiver Methoden ausserhalb der von Gott gesegneten Familie wird zu einer Form von Gottlosigkeit, die sich unter dem Deckmantel der Autonomie des Menschen wie auch der falsch verstandenen Freiheit der Person Bahn bricht.“ (XII.4.) Gentechnische Forschung wird von der Kirche ebenfalls nicht grundsätzlich zurückgewiesen und ihr Nutzen für den Menschen anerkannt. Doch auch hier erfolgt eine Einschränkung: „Zugleich darf das Ziel eines genetischen Eingriffs jedoch nicht in der künstlichen ‚Vervollkommnung‘ des Menschengeschlechts oder in einer Änderung des Ratschlusses Gottes über den Menschen liegen.“ (XII.5.) Ähnlich geht das Dokument in seinen Ausführungen zur Technik des Klonens vor: Während dieses im Bezug auf einzelne Zellen und Gewebe zulässig ist, muss die Absicht, Lebewesen oder gar den Menschen selber zu klonen, verurteilt werden. Das Transplantieren von menschlichen Organen erfährt keine Ablehnung, allerdings dürfen diese nicht als Ware betrachtet werden. (vgl. XII.7.) Die *Sozialkonzeption* spricht sich für die weitere Erforschung palliativer Mittel aus, während sie die aktive Lebensverkürzung für unannehmbar hält. „Für die Angehörigen des Sterbenden sowie die medizinisch Tätigen hingegen bedeutet die mit Nachsicht und Geduld getragene Sorge für den Kranken die Gelegenheit, Gott Selbst zu dienen, gemäss den Worten des Erlösers: ‚Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‘ (Mt 25,40).“ (XII.8.) Gegenüber den Bestrebungen, Homosexualität als Alternative zur ehelichen Gemeinschaft zu propagieren, hält sich die Konzeption an das Zeugnis der Heiligen Schrift und der Lehre der Kirche, die in homosexuellen Beziehungen „eine lasterhafte Verkehrung der gottgegebenen Natur des Menschen erblicken“, welche „durch geistig-spirituelle Anstrengungen, welche eine Heilung sowie persönliches Wachstum des Menschen hervorbringen, bezwungen wird.“ (XII.9.) Die Stellungnahmen der Kirche zu den aufgezählten Themen kommen darin überein, dass die Macht des Menschen begrenzt ist, ja begrenzt sein muss, besonders dann, wenn das menschliche Leben selber zur Diskussion steht. Die Konzeption entdeckt eine verführerische und unter Umständen ebenso zerstörerische Gefahr im Ansinnen des Menschen, „nach Belieben“ (*po proizvolu*) eine Verbesserung der Schöpfung vorzunehmen. (vgl. XII.1.) Besonders aussagekräftig ist dazu die Stellungnahme zur Frage des Klonens: „Der Mensch darf nicht für sich die Rolle des Schöpfers ihm ähnlicher Wesen beanspruchen ... Der Grundgedanke des Klonens ist zweifellos eine Anmassung gegenüber der Natur des Menschen und seiner ihm eingeschriebenen Gottebenbildlichkeit, deren unveräusserliche Bestandteile Freiheit und Einzigartigkeit der Persönlichkeit sind.“ (XII.6.)

5.2.13 Die Kirche und Fragen der Ökologie

Die Kirche zeigt sich besorgt über den anhaltenden Raubbau an den natürlichen Ressourcen, die rücksichtslose Zerstörung der Umwelt, einen schier grenzenlosen Konsum und die ungerechte globale Verteilung von Gütern. Aus diesen Gründen hegt die Russische Orthodoxe Kirche „eine hohe Wertschätzung für die auf Überwindung der Umweltkrise gerichteten Anstrengungen und ruft zu tatkräftiger Zusammenarbeit in öffentlichen Aktionen auf, die sich dem Schutz der Schöpfung Gottes widmen.“ (XIII.4.) Die ökologische Krise ist indes nicht nur eine materielle Angelegenheit, sondern zeitigt direkte Auswirkungen auf die Menschen selber, insofern diese mit der Natur „organisch verbunden“ sind. (vgl. XIII.2.) Die Störung dieser wechselseitigen Verbundenheit erklärt die *Sozialkonzeption* heilsgeschichtlich: „Die Wechselwirkungen zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Welt wurden bereits in vorhistorischen Zeiten gestört, was im Sündenfall des Menschen und seiner Entfremdung von Gott seine Urheberschaft hat ... Die vollkommene organische Einheit zwischen dem Menschen und der Welt um ihn her, die bis zum Sündenfall existiert hatte, war nun nicht mehr möglich (Gen 2,19-20).“ (XIII.2.) Der Mensch verkehrte in seiner Selbstsucht den göttlichen Schöpfungsplan, indem er begann, die Schöpfung *ohne* und *gegen* Gott zu beherrschen. Aber: „Die ‚Herrschaft‘ über die Natur und die ‚Unterwerfung‘ der Erde (Gen 1,28), mit welchen der Mensch beauftragt ist, ist dem Ratsschluss Gottes zufolge nicht mit einer uneingeschränkten Freiheit gleichzusetzen.“ (XIII.2.) Die Schöpfung wandelte sich so von einem Ort der Fürsorge Gottes für den Menschen zu einem Ort der Entfremdung des Menschen von ihm, die sich in die Natur hinein fortsetzt: „Die geistig erniedrigte Person führt auch die Erniedrigung der Natur herbei, ist sie doch nicht in der Lage, einen verklärenden Einfluss auf die Welt auszuüben.“ (XIII.5.) Die Überwindung der ökologischen Krise geht daher mit der Überwindung der geistlichen Krise Hand in Hand: „Unter den Bedingungen der geistig-spirituellen Krise ist eine vollständige Überwindung der ökologischen Krise nicht denkbar.“ (XIII.5.) Der Mensch muss sich davon befreien, die Schöpfung als abstrakten Gegenstand seiner Herrschaft zu betrachten. Er muss wieder lernen, in ihr die Funktion des verantwortungsvollen Verwalters auszuüben. Die Schöpfung soll Ort *ekklesialer* Existenz werden. Denn sie ist „ein Tempel, in welchem er [der Mensch] ein Priester ist, der jedoch nicht der Natur, sondern dem einen Schöpfer dient.“ (XIII.4.) Der Mensch gestaltet die Schöpfung gemäss seinem seelischen Zustand: Ist er Herrscher, so beutet er sie aus, ist er aber Diener, so setzt er sie ein zum Leben für sich *und* für den Nächsten. „Nach Überzeugung des hl. Maxim des Bekenners kann der Mensch die Erde nur dann in ein Paradies verwandeln, wenn er das Paradies in sich selbst trägt.“ (XIII.5.)

5.2.14 Weltliche Wissenschaft, Kultur und Bildung

Der Begriff „Kultur“ wird auf dem Hintergrund des Auftrags Gottes an den Menschen verwendet, die Schöpfung zu bebauen und zu hüten (vgl. Gen 2, 15). Dieser Auftrag kann im religiösen Sinn als Beginn der menschlichen Kultur (*cultura: Anbau, Pflege, Entwicklung*) interpretiert werden. Die dem Menschen anvertraute Sorge für die Schöpfung verkehrte sich jedoch im Ungehorsam in Sorg-losigkeit, *Kultur* als Gottes-dienst (vgl. *cultus*:

Heiligung, Verehrung) und Menschwerdung im umfassenden Sinn wandelte sich zur *Anti-kultur* der Entfremdung und Entmenschlichung. Die Rekapitulation der menschlichen Natur in Christus macht „eine neue Sicht auf den Menschen [möglich], seine innere Welt sowie den Sinn seiner Existenz zu gewinnen. Infolgedessen findet die menschliche Kreativität dank der Aufnahme in den Schoß der Kirche zu ihren ursprünglichen religiösen Wurzeln zurück.“ (XIV.2.) Es ist wichtig, diese Aussagen wirklich auch in ihrem religiösen, d.h. *ekklesialen* Gehalt zu verstehen. Die *Sozialkonzeption* unterstreicht einmal mehr die „synergetische“, schöpferische Dimension der menschlichen Berufung: „Die Kirche unterstützt die Kultur darin, über die Grenzen der rein irdischen Angelegenheit hinauszugehen: indem sie ihr den Weg der Läuterung des Herzens sowie der Vereinigung mit dem Schöpfer erschliesst, öffnet sie sie für ein Zusammenwirken [*sorobotničestvo*] mit Gott.“ (XIV.2.) *Kultur*, wie sie in der *Sozialkonzeption* verstanden wird, weist demzufolge notwendigerweise das Moment der Umgestaltung und der Umkehr auf. Sie soll zu einem Mittel der *Vertrautheit mit* und nicht der *Fremdheit von* Gott werden. „Wenn ein schöpferisches Werk zur moralischen und geistigen Verwandlung der Person [*preobraženie ličnosti*] beiträgt, so wird es von der Kirche gesegnet. Aber wenn sich die Kultur Gott widersetzt, einen antireligiösen oder inhumanen Charakter annimmt und sich somit in eine Anti-Kultur verkehrt, stellt sich die Kirche ihr entgegen.“ (XIV.2.) Aus dem Gesagten geht hervor, dass *Kultur*, Musik, Malerei, Architektur, Literatur, Philosophie als Träger religiöser Gehalte dienen kann. Die *Sozialkonzeption* verweist auf den Umstand, dass während der Zeit des offiziell verordneten Atheismus oft die Schätze der russischen Kultur zu Quellen religiöser Erkenntnis wurden, während die Glaubensbildung im engeren Sinn nicht mehr möglich war. (vgl. XIV.2.) Das bedeutet nichts Geringeres, als dass die menschliche Kultur eine innere Bestimmung aufweist, dem Wort Gottes sichtbare Gestalt zu geben. Dennoch warnt die Kirche den Gläubigen davor, den letzten Sinn seiner Existenz *ausschliesslich* im Bereich der Kultur zu suchen: „Die eschatologische Sehnsucht verbietet es dem Christen, sein Leben vollends mit der Welt der Kultur zu identifizieren ...“ (XIV.2.) In dieser Warnung zeigt sich das eschatologische Wesen der Kirche (vgl. I.3.), deren „neue Sicht auf den Menschen“ aus der Perspektive des verheissenen Reiches möglich wird.

Als einer besonderen kulturellen Leistung bringt die Kirche der Wissenschaft hohe Wertschätzung entgegen: „Mit der Zeit sind sowohl die Natur- als auch die Humanwissenschaften ein unverzichtbarer Bestandteil der Kultur geworden.“ (XIV.1.) Sie anerkennt deshalb die Wichtigkeit weltlicher Bildung. (vgl. XIV.3.) Was aber für die Kultur im Allgemeinen gilt, gilt ebenso für die Wissenschaft im Speziellen: Auch sie ist eine schöpferische Tätigkeit, die sich der Freiheit des Menschen verdankt. Diese Freiheit scheitert jedoch, wenn sie ihre sittliche Bestimmung missachtet. „Mit einer solchen Art von ‚Freiheit‘ liefert sich die wissenschaftlich-technische Entwicklung allerdings der Macht menschlicher Leidenschaften aus, insbesondere der Eitelkeit, des Stolzes sowie der Gier nach grösstmöglichem Komfort, was die Zerstörung der geistigen Harmonie des Lebens mit allen damit verbundenen negativen Folgen nach sich zieht.“ (XIV.1.) Die Anwendung des Prinzips des *Möglichen* ohne Berücksichtigung des Prinzips des *Gesollten* wird dem Menschen zum Verhängnis: „Die Kirche warnt die Menschen vor der Versuchung, in der Wissenschaft einen

von moralischen Prinzipien vollkommen losgelösten Bereich zu sehen.“ (XIV.1.) Der *Sozialkonzeption* liegt es fern, ein Primat der Religion über die Wissenschaft zu fordern, allein schon des „gänzlich verschiedenen Charakters“ (XIV.1.) der beiden Erkenntnisweisen wegen. Dafür spricht sie von der Möglichkeit gegenseitiger Ergänzung und Zusammenarbeit. Eine Gesellschaftsordnung, die allein eine säkulare, wissenschaftliche Deutung der Wirklichkeit zulässt, ist nach Meinung des Dokuments einseitig und unharmonisch. Sie blendet einen ganzen Bereich menschlichen Denkens und Suchens, einen eigenständigen Zugang zur menschlichen Existenz sowie einen ganzen ethischen Begründungszusammenhang einfach aus: „Einzig die Übereinstimmung zwischen der geistig-spirituellen [geistlichen] Erfahrung einerseits und der wissenschaftlichen Erkenntnis andererseits macht das Wissen vollkommen.“ (XIV.1.) Ausgehend von ihren eigenen Erfahrungen innerhalb eines atheistischen Staates, der die Wissenschaften für seine Zwecke ideologisch vereinnahmte, weist die Kirche heute jedes Bestreben zurück, den Bereich der Bildung dem „Monopolanspruch der materialistischen Weltanschauung“ (XIV.3.) zu unterstellen.

5.2.15 Die Kirche und die weltlichen Massenmedien

Massenmedien stellen für die orthodoxe Kirche in Russland ein relativ junges Phänomen dar. Insofern stellt die Frage nach einem zeitgemässen, fruchtbaren Umgang mit Information eine besondere Herausforderung dar, die sich aber unmittelbar aus der Sendung der Kirche ergibt: „Die belehrende, bildende sowie soziale und friedensstiftende Mission der Kirche ist der zwingende Anlass für eine Zusammenarbeit mit den weltlichen Massenmedien, die ihre Botschaft in die unterschiedlichsten Gesellschaftsschichten zu tragen vermögen.“ (XV.2.) Gleichzeitig müssen aber auch die damit verbundenen Gefahren angesprochen werden. Was zuvor zur menschlichen Kultur gesagt wurde, trifft auch auf die modernen Medien zu. Auch sie können zum Träger des Evangeliums und zum Vermittler der kirchlichen Heiligungstätigkeit werden. Dies ist der theologische Grund für die grundsätzliche Wertschätzung, die die Kirche den Medien entgegenbringt. Verantwortungslose Medien hingegen werden zum Mittel der Entfremdung. Deshalb appelliert die *Sozialkonzeption* besonders an das Verantwortungsgefühl der Journalisten (vgl. XV.1.) und unterstützt sowohl eigene kirchliche Medienarbeit als auch die Zusammenarbeit mit weltlichen Informationsträgern. (vgl. XV.2.)

5.2.16 Internationale Beziehungen. Probleme der Globalisierung und des Säkularismus

Der Zusammenschluss von Völkern und Staaten ist ein berechtigter Ausdruck für das Bedürfnis der Menschen nach Verbesserung ihrer politischen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen sowie nach Frieden und Sicherheit. Für die Kirche sind internationale Übereinkommen immer auch Möglichkeiten, den Folgen der menschlichen Sünde entgegenzuwirken, moralischen Regeln auf breiter Ebene zu mehr Nachachtung zu verhelfen und das Vertrauen unter den Staaten zu stärken. Ebenfalls zu begrüßen ist die internationale wissenschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit. Die Kirche ruft ihre Gläubigen daher dazu auf, „sich um die Errichtung solcher internationalen Beziehungen zu bemühen, die dem

grösstmöglichen Ausmass an Wohlfahrt und den legitimen Interessen des eigenen Volkes, der angrenzenden Nationen wie auch der gesamten Menschheitsfamilie Genüge tun.“ (XVI.1.) Internationale Zusammenschlüsse weisen jedoch in den Augen der Russischen Orthodoxen Kirche nicht nur positives Potenzial auf, sondern beinhalten auch die Möglichkeit eines Machtmissbrauchs stärkerer gegenüber schwächeren Teilnehmern. Dies veranlasst „die Orthodoxe Kirche zu einer kritischen und vorsichtigen Beobachtung des Prozesses der rechtlichen und politischen Internationalisierung, wobei sie die Machthaber auf nationaler wie internationaler Ebene zur Wahrnehmung äusserster Verantwortung auffordert.“ (XVI.2.) Besorgt zeigt sich die Kirche über den beschleunigten Prozess der Globalisierung. Dieser ist zwar „unumgänglich und natürlich“ (XVI.3.). Dennoch sieht sie hier die Gefahr einer unberechtigten ideologischen Universalisierung durch bestimmte Kräfte: „Dieser Prozess umfasst jedoch auch Versuche, die Herrschaft der reichen Elite über andere Menschen sowie bestimmter Kulturen und Weltanschauungen über andere durchzusetzen, was insbesondere im religiösen Bereich inakzeptabel ist.“ (XVI.3.) Damit wird auf die im Dokument mehrfach kritisierte Haltung angespielt, die individuelle Wahlfreiheit als einziges Kriterium der politischen und gesellschaftlichen Ordnung anzuerkennen und dabei die Frage nach universalen sittlichen Normen zu vernachlässigen: „Infolgedessen nehmen Tendenzen zu, eine universale Kultur als alternativlos darzustellen, die bar jeder Spiritualität allein auf die Freiheit des abtrünnigen und keinerlei Schranken unterliegenden Menschen als des absoluten Wertes und Massstabs der Wahrheit setzt.“ (XVI.3.) Demgegenüber beruft sich die Kirche auf ihr Recht, in gesellschaftlichen und sittlichen Fragen ebenfalls ihre Argumente und Standpunkte öffentlich vorzubringen. Sie fordert indes weder einen christlichen Staat noch die Überwindung staatlicher Neutralität. Im Gegenteil, sie pocht auf die Einhaltung dieser Prinzipien und wendet sich gegen deren partikuläre Auslegung. „Das gegenwärtige internationale Rechtssystem beruht auf dem Vorrang der Interessen des irdischen Lebens des Menschen und der menschlichen Gemeinschaften vor den religiösen Werten ... Auch wenn die Kirche der weltanschaulichen Entscheidung nichtreligiöser Menschen sowie ihrem Recht auf Mitgestaltung der gesellschaftlichen Prozesse Achtung zollt, ist sie zugleich nicht in der Lage, eine Weltordnung gutzuheissen, die ihren Ausgang bei der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Person nimmt.“ (XVI.4.) Gegenüber der Tendenz zur Vereinheitlichung verlangt die Russische Orthodoxe Kirche eine internationale Zusammenarbeit, die durch Gleichberechtigung, wechselseitigen kulturellen Austausch sowie durch die positive Anerkennung religiöser Begründungszusammenhänge im Bezug auf die konkrete Lösung gesellschaftlicher Herausforderungen geprägt ist. „Sie strebt danach, dass die religiöse Weltanschauung als eine legitime Grundlage für gesellschaftlich relevante Entscheidungen ... sowie als ein wichtiger Faktor bei der Entwicklung des Völkerrechts und in der Tätigkeit internationaler Organisationen anerkannt wird.“ (XVI.4. Übers.: C.S.)

5.3 Abschliessende Reflexion: Menetekel der Utopie (Simon L. Frank)

Anstelle einer Zusammenfassung der in diesem Kapitel erarbeiteten Erkenntnisse erscheint es mir sinnvoller, hier eine abschliessende Reflexion zu präsentieren, die einen engen Zusammenhang mit den im zweiten Kapitel dieser Arbeit angestellten Überlegungen zur Theologie einer kirchlichen Soziallehre aufweisen soll: Dort steht die sakramentale Betrachtung der Welt im Zentrum, als deren wichtigstes Moment die Parallelität von Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit herausgestrichen werden konnte. Die geschaffene Wirklichkeit ist sich nicht selber letzter Bezugspunkt, sondern verweist über sich hinaus auf das, was sie zu werden berufen ist. Sie bewahrt sich eine Offenheit für das, was sie *noch nicht* ist. Umgekehrt legt die Kirche in ihrem vielfältigen Handeln *im Zeichen* Zeugnis für diese transzendente Teleologie der Welt ab. In diesem sakramentalen Zeichen wird das Kommende *schon jetzt* Realität, ohne dabei die Eigenständigkeit der Geschichte in Frage zu stellen. Diese Teleologie fordert von den Christen beides: Weltverneinung und Weltbejahung. Sie sollen mit Vehemenz all das an und in der Welt zurückweisen, was selbstmächtig auftritt und absolute Geltung beansprucht. Mit der gleichen Vehemenz sollen sie die Welt als gute Schöpfung annehmen, als den heilsgeschichtlichen Ort, an dem Gott selber wirkt und in eschatologischer Perspektive seine endgültige, neue Friedensherrschaft errichtet. Auf diesem Hintergrund verbieten sich für den Christen sowohl jegliche Idolisierung als auch jede apriorische Verurteilung der Welt. Die Soziallehre – so hat sich gezeigt – ist die theologisch verantwortete Reflexionsgestalt der Kirche als Heilsmysterium unter der Rücksicht ihrer konkreten und sozial verfassten geschichtlichen Gegenwart in der Welt. Spricht die Kirche in ihrer Soziallehre über die Welt, so vergewissert sie sich dabei stets neu ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses unter den Bedingungen eines bestimmten sozialen und politischen Kontexts. Die Welt gelangt dann zu ihrer wahren und unverbrüchlichen Weltlichkeit, wenn sich ihre grundsätzlich als gut zu bewertenden sozialen Gestalten, also Staat, Recht, Politik, Ökonomie etc. in jener Offenheit, sprich: in einer gesunden, nicht verengten *Säkularität* vollziehen, die sie davor bewahrt, als letzter Sinnhorizont der Menschen und in einer unheilvollen, tendenziell totalitären Form der Selbstermächtigung aufzutreten. Diese Offenheit bezieht sich in letzter Konsequenz auf Gott als den eigentlichen Souverän der Schöpfung und jene verheissene neue politische Ordnung, in der Gott seine Souveränität *zusammen* mit den Menschen ausübt. Es ist *diese* Ordnung, auf die die Kirche ihre soziale Konzeption ständig neu auszurichten hat und die sie im grossen wie im kleinen Zeichen bezeugt.

Das Dokument *Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche* unterstreicht diese „ekklesiologische Kosmologie“ in seinem einführenden Abschnitt. Es bezeichnet die Welt, aber auch die Gesellschaft und den Staat als „Gegenüber [*ob’ektom*] der göttlichen Liebe“, bestimmt zur „Umwandlung und Reinigung“. Der Christ ist deshalb angehalten, die Welt „im Lichte des eschatologischen Heils im Reich Gottes“ zu sehen. Schauen wir uns ausgehend von dieser „hehren“ Theologie der Welt die Bewertung der einzelnen weltlichen Sozialgestalten näher an, so zeigt sich eine vorerst befremdliche Situ-

ation: Die sozialen Ausprägungen von *Welt* scheinen ihre Rechtfertigung nämlich allein dadurch zu empfangen, dass sie die Auswirkungen der menschlichen Sünde eingrenzen. Überhaupt sind sie erst aufgrund der Tatsache der Sünde in der Welt notwendig geworden. So beginnen etwa die Ausführungen zum Staat deutlich mit einem diesbezüglichen Akzent: Der Staat ist eine Antwort auf „die durch die Sünde verdorbene irdische Wirklichkeit“. (III.1.) Der Staat ist ein „unerlässlicher Bestandteil des Lebens in der gefallenen Welt“ und stellt einen Schutz dar „gegen die gefährlichen Erscheinungsformen der Sünde.“ (III.2.) Demzufolge soll das weltliche Recht verhindern, dass die „unter der Macht des Bösen stehende Welt ... zur Hölle wird.“ (IV.2.) Die Sündenthematik zieht sich wie ein roter Faden durch sämtliche Abschnitte des Moskauer Dokuments: „Indifferenz gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung der Sünde“ (III.6.), „ausserhalb Gottes existiert nur der gefallene Mensch“ (IV.7.), „Abfall des Menschen von Gott“ (VI.1.), „Befriedigung sündhafter Bedürfnisse“ (VI.4.), „Verbreitung dieser dämonischen Versuchung“ (X.6.), „Herrschaft sündhafter Leidenschaften“ (XI.1.), „sündhafte Verdorbenheit der menschlichen Natur“ (XI.1.), „lasterhafte Verkehrung der gottgegebenen Natur des Menschen“ (XII.9.), „Sündenfall und Entfremdung von Gott“ (XIII.2.) „Macht menschlicher Leidenschaften“ (XIV.1.), „zerstörerische Auswirkungen finsterner Kräfte“ (XIV.2.), „durch die Sünde entstelltes Bild Gottes“ (XIV.2.), „sündhafte Ausnutzung menschlicher Instinkte“ (XV.1.), „Freiheit des abtrünnigen und keinerlei Schranken unterliegenden Menschen“ (XVI.3.), „Weltordnung, die ihren Ausgang bei der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Person nimmt“ (XVI.4.).

Wie ist nun die Beobachtung einzuordnen, dass die Russische Orthodoxe Kirche, wenn sie über die sozialen Gestalten der Welt spricht, fast in jedem Fall auf deren Zusammenhang mit den Auswirkungen und Gefahren der menschlichen Sünde verweist? Ist sie nicht in der Lage oder willens, die Ordnungsgestalten der Welt in ihrer Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit innerhalb des göttlichen Heilsplans positiv zu rechtfertigen? Inwiefern sind Staat und Gesellschaft als „Gegenüber“ der göttlichen Liebe zugleich geschöpfliche Orte, an denen diese Liebe Gestalt annehmen und damit selber zum schöpferischen Werk des Menschen werden kann? Liegt in der Argumentation des russischen orthodoxen Dokuments gar ein innerer Widerspruch vor, insofern zwar einerseits die Erhabenheit der Schöpfung Gottes gepriesen und deren Abwertung scharf zurückgewiesen wird, andererseits aber doch wieder Gefallenheit und Sündhaftigkeit menschlichen Handelns in den Vordergrund gestellt werden? Wie immer die Antworten auf die gestellten Fragen ausfallen, der Einschätzung des früher schon zitierten Politologen Alexander Agadjanian ist zuzustimmen: „The pro-world stance, affirmed in the beginning [des Dokuments], is constantly questioned through the rest of the text. It is surprising, with the kind of premise we have just discussed, how dominant and overwhelming, throughout the entirety of the document, is the theme of the *degradation of the world*, and more specifically, of the *contemporary social world* ... In some cases, the very language of the document induces apocalyptic overtones. The world/society that the church is intending to deal with is pro-

foundly damaged and indeed inimical: in this sense the text retains a classical Christian prophetic tone that has largely withered in western discourse.”⁶³

Die *Sozialkonzeption* betrachtet die weltlichen Sozialgestalten mehr unter dem Aspekt ihrer die Folgen der Sünde begrenzenden Wirkung denn als Ermöglichungsgrund für die freie Selbstentfaltung des Menschen. In diesem Zusammenhang lässt sich auch ein gewisses Ungleichgewicht beobachten zwischen der Aussage ganz zu Beginn, der Mensch sei zu einer schöpferischen Synergie mit Gott *in der Geschichte* berufen (vgl. I.2.), und der spürbaren latent vorhandenen Mühe in den einzelnen Abschnitten, dieses „synergetische Potenzial“ anhand der geschichtlich wirksamen Sozialgestalten der Welt auch tatsächlich herauszuarbeiten. Im Moskauer Dokument herrscht eine Spannung, die sich zwischen dem Bekenntnis zur guten Schöpfung Gottes und den höchsten Freiheitsmöglichkeiten des Menschen einerseits *und* der Ernstnahme der in diesen Möglichkeiten sich verbergenden Dynamik der Entfremdung, der Gewalt, der Erniedrigung andererseits aufbaut. Ansatzweise kann daher der Behauptung des bereits zitierten Politikwissenschaftlers Rudolf Uertz zugestimmt werden, die orthodoxe Ethik sei weit entfernt davon, „die sittliche Freiheit des einzelnen mit dem Gedanken sittlicher Autonomie und des *natürlichen* Selbststandes des weltlich-kulturellen Bereichs zu verbinden, zumal die orthodoxe Theologie an den aus dem christlichen Gewissen fließenden Handlungen und Handlungsfolgen weitgehend uninteressiert ist: Diese sind eben ‚bloss weltlich‘ und äusserlich, der Kirche hingegen kommt es darauf an, eine *innere Erneuerung* des Menschen anzustreben und von *daher* die *Wiedergeburt* und *Heilung* der Gesellschaft zu bewirken.“⁶⁴ Doch: Sind der *natürliche Selbststand des weltlich-kulturellen Bereichs* und die *innere Erneuerung* sowie die *Heilung der Gesellschaft* tatsächlich Alternativen oder gar Gegensätze? Hier kommt unverhofft die eschatologische Spannung aus dem zweiten Kapitel wieder zum Vorschein: Der wahre Selbststand, also die Weltlichkeit der Welt als Geschöpflichkeit, wird paradoxerweise dann aktualisiert, wenn *Welt* jegliche Form der Selbstsucht und Selbstgenügsamkeit zurückweist und ihre endgültige Gestalt als eine noch ausstehende bekennt. Der kategorische Ausschluss dieser transzendenten Perspektive enthält in sich den Keim eines anderen, verderblichen *Letzten*, nämlich der Monstrosität der Macht. Die Abkehr vom nur immanenten „Heil“ und die Zuwendung zum eschatologischen und jetzt schon immanent vermittelten Heil vollziehen sich ohne Zweifel als innere Erneuerung. Die starke Betonung der Wirklichkeit der Sünde im Moskauer Dokument steht also nicht in einem *prinzipiellen* Gegensatz zur Weltlichkeit und Freiheit der Welt, sondern stellt eine kontextbedingte Akzentsetzung dar und benennt eine notwendige Voraussetzung dafür, theologisch angemessen von *Welt* zu sprechen. Dennoch kann die orthodoxe Theologie ermuntert werden, in der Fortführung ihres sozialpolitischen Reflexionsprozesses auf der Grundlage sakramentalen Denkens verstärkt der Frage nachzugehen, wie die Kirche in den Sozialgestalten der Welt Spuren gelingenden Lebens entdecken kann und wie sie die Menschen darin unterstützen soll, in diesen Sozial-

63 Agadjanian, Alexander: Breakthrough to modernity, apologia for traditionalism: the Russian Orthodox view of society and culture in comparative perspective. In: Religion, State & Society 2003, 31/4, 327-346, hier: 330.

64 Uertz, Einführung in die politische Theorie 149.

gestalten die ihnen verheissene eschatologisch-politische Hoffnung auch zu realisieren. Gleichzeitig ist abermals festzuhalten, dass die erwähnte Spannung geschichtlich nicht gelöst werden kann, indem etwa die Verheissung des Reiches Gottes einfach in eine politische und soziale Handlungsanleitung übersetzt würde.

Gleichwohl erscheint es mir angebracht, in einer weiteren Sequenz die Frage zu stellen, wie sich die starke Präsenz der Sündenthematik sowie die Zurückhaltung in den orthodoxen Ausführungen gegenüber den weltlichen sozialen Ordnungsgestalten genauer deuten lassen. Diesbezüglich möchte ich hier folgende These zu ergründen versuchen: Das russische orthodoxe Dokument weckt mit seinen wiederholten Hinweisen auf die menschliche Sünde ein Misstrauen gegenüber anthropologischen und politischen Konzeptionen, die hohe Werte wie Freiheit, Frieden, Demokratie, Menschenrechte, Wohlstand und Fortschritt propagieren, aber an der Umsetzung dieser Werte mit den zur Verfügung stehenden Mitteln scheitern und so ihr utopisches Wesen offenbaren. *Die Aufmerksamkeit für die Sünde ist die Ernstnahme der Gefahr politischer Utopie*. Die Begriffe von *Sünde* und *Utopie* stehen in einem engen Zusammenhang: Sünde ist der Verstoss gegen die Bedingungen der geschaffenen Wirklichkeit. Ein Handeln gegen diese Bedingungen aber ist letztlich utopisch, da es dieser Wirklichkeit gerade nicht entspricht, in ihr *keinen Ort* besitzt. Obwohl diese Thematik auch in der längeren Schlussauswertung dieser Arbeit aufgegriffen wird, möchte ich schon an dieser Stelle anhand eines besonders aussagekräftigen Textes darauf eingehen.

Vor einiger Zeit stiess ich auf einen Aufsatz des russischen Religionsphilosophen Simon Frank (1877-1950) mit der bezeichnenden Überschrift *Häresie des Utopismus (Eres' utopizma)*.⁶⁵ Frank knüpft hier zwar an seine Erfahrungen mit der bolschewistischen Gesellschaftskonzeption an. Dennoch bietet sein Gedankengang eine gute Möglichkeit, die spezifische Argumentation des russischen orthodoxen Dokuments besser zu verstehen. Frank schärft nämlich den Blick dafür, dass der Staat, die Gesetze, die Politik, die Demokratie oder die Menschenrechte nicht *als solche* den Menschen ein erlöstes Leben verschaffen und die Welt sich nicht selber aus jener Situation befreien kann, die die Theologie „gefallen“ nennt. Die Erinnerung an diese Gefallenheit stellt die Meinung als *utopisch* bloss, das gelingende und erfüllte Leben sei allein eine Frage gesellschaftlicher und politischer Organisation. Versucht die politische Welt, sich über diese Gefallenheit gleichsam zu erheben, verstrickt sie sich – so die versteckte Warnung des Dokuments – nur tiefer in deren Dynamik und verstärkt sie, besteht die Sünde doch – ich wiederhole es – in der Selbstmächtigkeit und Selbstbezogenheit des menschlichen Lebens, in der Verabsolutierung der endli-

65 Frank, Simon L.: *Eres' utopizma. Kritika idejnych osnov religioznogo, političeskogo i social'nogo utopizma*/Ересь утопизма. Критика идейных основ религиозного, политического и социального утопизма. (Häresie des Utopismus. Kritik der ideellen Grundlagen des religiösen, politischen und sozialen Utopismus). Izdatel'stvo „Rus“. Ca. 1946. Nachdruck aus: Novyj Žurnal XIV. Zur weiteren Erläuterung von Franks Überlegungen, besonders im Zusammenhang mit dem Phänomen des russischen Bolschewismus, vergleiche: Mitrofanov, Georgij: *Rossija XX veka – „Vostok Kserksa“ ili „Vostok Christa“*/Россия XX века – „Восток Ксеркса“ или „Восток Христа“ (Russland des XX. Jh. – „Osten des Xerxes“ oder „Osten Christi“). Rostov/Don 2004, besonders 45-62.

chen Wirklichkeit, in der Blindheit für die endlichen Bedingungen der Schöpfung. Wenn Simon Frank in seinem Aufsatz definiert, was er unter *Utopie* bzw. *Utopismus* versteht, so kommt dies an die Aussagen der *Sozialkonzeption* recht nahe heran: „Unter Utopismus verstehen wir nicht den allgemeinen Wunsch, auf der Erde ein vollkommenes Leben zu verwirklichen, das frei ist vom Bösen und von Leiden, sondern den spezifischeren Plan, wonach die Vollkommenheit des Lebens gleichsam automatisch durch eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung oder Organisation erreicht werden kann – und deshalb auch erreicht werden muss; mit anderen Worten, es ist die Idee, die Welt durch den ordnenden autonomen Willen des Menschen zu erlösen.“⁶⁶ Wenn Frank weiter behauptet, der Utopismus bestehe vor allen Dingen in der „Leugnung des Dogmas vom Sündenfall“⁶⁷, so spiegelt sich darin unübersehbar eine fundamentale These des sozialpolitischen Denkens der Russischen Orthodoxen Kirche wider.

Die Hauptproblematik des Utopismus besteht für Frank im Umstand, dass dieser – weil ihm eben eine unrealistische Einschätzung der Welt und des Menschen zugrunde liegt – die von ihm gesetzten Ziele nicht nur nicht erreicht, sondern gar zu gegensätzlichen Resultaten führt. Die auch im sittlichen Sinn ursprünglich gute und menschenfreundliche Absicht führt zur bösen Tat, zumindest aber zu einem eigentlich inhumanen Ergebnis, *wenn* die konkreten Bedingungen, das sind Endlichkeit und Gefallenheit, der menschlichen Existenz sowie der Schöpfung überhaupt keine angemessene Berücksichtigung erfahren: „Anstelle des gesuchten Reiches des Guten und Wahren führte er [der Utopismus] zur Herrschaft von Lüge, Gewalt und Bosheit; anstelle der gewünschten Heilung des menschlichen Lebens vom Leiden führte er zu dessen massloser Vervielfachung.“⁶⁸ Für Frank ist denn die Weltgeschichte auch voller Beispiele, die seine These praktisch belegen. Alle Revolutionen, die davon beseelt waren, die vollkommene Harmonie des (Zusammen-) Lebens auf politischem Weg zu erreichen, beschränkten jenen verhängnisvollen Weg. Besonders illustrativ ist in diesem Zusammenhang die Russische Revolution, die für Frank auf Belinskij's Kurzformel gebracht werden kann: „Wenn es für die Verwirklichung der Gemeinschaftlichkeit [*social'nost'*] (das heisst des Sozialismus) tausend Köpfe braucht – dann fordere ich tausend Köpfe.“⁶⁹ Die politische Realisierung einer Idee wird über staatliche Macht und Gesetze erreicht. Die *Idee* jedoch, die Welt zu heilen und dem Menschen umfassendes Glück zu verschaffen, steht für Frank in einem Widerspruch zum Wesen des Gesetzes selber. Dieses übt eine äusserliche Wirkung auf den Menschen und sein Handeln aus, nicht allerdings eine innere. Gleich wie das Moskauer Dokument unterscheidet auch Frank streng die äussere Begrenzung des Bösen in der Welt von seiner sittlichen Überwindung durch das Tun des Guten. Da sowohl das Gute wie auch das Böse geistige Prinzipien sind, ist es nicht anders vorstellbar, als dass auch das sittliche Handeln und die Negation des Bösen ihren Ausgang in geistigen Kategorien, d.h. der Freiheit nehmen. Konsequenterweise bedeutet dies: nur ein in Freiheit gesetzter Akt des Guten begegnet wirksam der bö-

66 Frank, *Eres'* 7.

67 Ebd. 24.

68 Ebd. 9.

69 Ebd. (Zitat Wissarion Belinskij) 12.

sen Alternative, *weil er ihr keinen Raum mehr lässt*. Niemals aber kann der Versuch von Erfolg gekrönt sein, das gute, gelingende Leben, das einhergeht mit der Vertreibung von jeglicher Entfremdung, von Abhängigkeit und von Leid, auf juristisch-politischem Weg sicherzustellen, da ein Gesetz stets entweder als Gebot oder aber als Verbot, nicht aber als Kategorie der Freiheit in Erscheinung tritt. Dagegen macht Frank klar: „Die Überwindung des Bösen und der Unvernunft ist nur möglich als Arbeit des Menschen an sich und als Überwindung seiner selbst, als freier innerer Sieg des Erhabenen, Besseren über das Niedere und Schlechtere. Wo der Plan einer äusserlichen und zwangsweisen Vervollkommenung des Lebens diese Möglichkeit übergeht, dort wird die Vollkommenheit faktisch nicht nur nicht erreicht, sondern glänzen Unvernunft und Lasterhaftigkeit, die dem Menschen eigen sind, im Gegenteil in besonders grellen Farben.“⁷⁰ Die Vertreter des Utopismus leugnen natürlich das Übel in der Welt nicht – sie wollen ihm ja gerade wirksam begegnen. Sie leugnen nicht einmal die Unzulänglichkeit der menschlichen Natur und das damit verbundene Freiheitsrisiko. Die Absicht, dieses Risiko durch die Anwendung eines bestimmten Typus gesellschaftlicher Organisation, also äusserer objektiver Massnahmen zu beseitigen, erweist sich jedoch als unreal, weil hier die Alternativlosigkeit der Freiheit missachtet und juristisch „ausmanövriert“ wird. Das Gesetz kann zwar die Auswüchse eines schädlichen Freiheitsgebrauchs beschränken, aber „niemals kann es die fundamentale Tatsache der unvollkommenen und sündigen menschlichen Natur aus der Welt schaffen.“⁷¹ Der Plan, dies trotzdem zu versuchen, führt nicht zum besseren Leben, sondern zu grösserer Unfreiheit.

Frank greift hierbei einen Gedanken aus der Gesetzestheologie des Apostels Paulus auf: „Das Gesetz ist als Korrektiv der Sünde auch ihr Korrelat und ihre Folge. Es begrenzt die Sünde von aussen, kann sie aber genau deshalb nicht in ihrem Wesen überwinden und zum Heil führen.“⁷² Obwohl dem alttestamentlichen Gesetz grundsätzlich eine religiös-sittliche Funktion und keine staatlich-juristische zu eigen war, so besass es in dieser Eigenschaft doch eine verbindliche Geltung. Insofern das Gesetz als Ausdruck göttlichen Willens angenommen wurde und als solches in der öffentlichen Meinung tief verankert war, konnte seine Übertretung auch in politischer Hinsicht nicht toleriert werden. Frank spricht hier von einem „immanenten Zwang“ (*immanentnaja prinuditel'nost'*) des Gesetzes. Eine Gesetzesreligion führt daher „unvermeidlich und natürlich zu einer Zwang ausübenden Theokratie [*prinuditel'naja teokratia*].“⁷³ Wichtig dabei ist aber, dass weder das alttestamentliche Gesetz noch die darauf errichtete Theokratie als Instrumente zur Erlösung der Welt und zur endgültigen Überwindung von Sünde und Leid, sondern als Mittel zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott verstanden wurden. Utopische politische Konzepte (etwa die Täuferherrschaft in Münster, aber auch der russische Bolschewismus) machen nach Frank Anleihen bei der theokratisch-politischen Organisation des Alten Testaments und „entwickeln“ diese weiter, pervertieren sie dabei aber in Tat und Wahrheit: Nun wird das Gesetz

70 Ebd. 18.

71 Ebd. 17.

72 Ebd. 19.

73 Ebd. 20.

tatsächlich als Möglichkeit gesehen, *Welt* zu erlösen und ihr zu absoluter Gerechtigkeit und endgültigem Frieden zu verhelfen. Hier bahnt sich nun auch die im Titel des Aufsatzes angekündigte *Häresie* an: Im christlichen Dogma ist Erlösung eschatologisch-sakramental gedacht. Der Mensch wird aus der Knechtschaft der Sünde in dem Masse befreit, wie er sich eine Offenheit auf das kommende Gottesreich bewahrt und sein Leben aus dieser Verheissung heraus gestaltet. Deren endgültige Realisierung aber fällt zusammen mit dem Ende der Geschichte. Erst *dann* wird die neue Schöpfung offenbar. In der Geschichte laufen die zeichenhafte Verwirklichung der neuen erlösten Ordnung und die alte sündhafte Ordnung gleichsam parallel, die gefallene Welt wird also nicht einfach durch eine Erlösungsordnung ersetzt. Die Erlösung, an der der Mensch jetzt schon Anteil erhält, und jene, die am Ende der Zeiten endgültig offenbar wird, sind identisch, wenngleich sie sich auf unterschiedliche Art realisieren. Beide aber überschreiten „die Grenzen ‚dieser Welt‘ und erscheinen in der Perspektive eines ‚Reiches nicht von dieser Welt‘, weshalb sie die Möglichkeit einer vollkommenen Erlöstheit in den Grenzen – gleichsam in den kategorialen Bedingungen – ‚dieser‘ weltlichen Existenz nicht nur nicht vorsehen, sondern direkt verwerfen.“⁷⁴

Ganz anders der Utopismus: Sein anthropologisches politisches Erlösungskonzept wird in den Kategorien *dieser Welt* gedacht. Spätestens jetzt wird die zugrunde liegende Aporie unübersehbar: Die vollkommene Gesellschaftsordnung soll unter den Bedingungen der unvollkommenen Welt der Sünde und mit den Mitteln eben dieser unvollkommenen Welt errichtet werden. Der Utopist geht davon aus, das Widerständige und Leidvolle in der Welt durch Strukturen, Gesetze, Gesellschaftsordnung, also durch politisches Handeln, beseitigen zu können. Hinter dieser Vorstellung verbirgt sich nun für Frank eine Häresie im eigentlichen Sinn: Das Phänomen der Sünde erscheint hier implizit nicht mehr als ein Akt, der frei durch den Menschen gegen sich selber, gegen Gott und gegen die gesamte Schöpfungsordnung gesetzt wird, sondern vielmehr als Mangel an der Schöpfung selber, der letztlich dem Schöpfer anzulasten ist und durch entsprechende Anstrengungen des Menschen behoben werden kann. Sünde ist hier nicht mehr Ausdruck gefallener Schöpfung, sondern Hinweis auf einen unvollkommenen Schöpfer. Der Utopismus verlangt auf diesem Hintergrund nichts Geringeres, als die alte, „schlechte“ durch eine neue, „gute“ Welt zu ersetzen. „Eben im Ansinnen, durch die gewaltförmige Errichtung der gerechten Ordnung eine völlig neue Welt zu bauen, liegt das Wesen des Utopismus.“⁷⁵ In der Realisierung dieses Plans wandelt sich nach Frank die ursprünglich christliche Häresie in Atheismus und Antitheismus; die ursprüngliche Liebe zur Welt verkehrt sich in ihre Zerstörung. Der Utopismus will eigentlich nicht etwas Falsches oder etwas Unmoralisches in die Tat umsetzen; er will den Widerspruch, das Unmögliche realisieren. Darin liegt seine grosse Gefährlichkeit. Um das Neue zu bauen, muss das Alte eliminiert werden. Weder lässt sich jedoch das Alte durch äussere Einwirkung eliminieren, noch das Neue *durch* das Geschaffene *innerhalb der Strukturen* des Geschaffenen realisieren. Das Alte wird nur dann gewandelt, wenn es sich in Freiheit seine Offenheit für das Neue, Kommende und Endgültige bewahrt, das

74 Ebd. 22.

75 Ebd. 25f.

sich im Alten jedoch zeichenhaft und vorläufig manifestiert, aber gerade dadurch den Menschen von der Knechtschaft der Sünde befreit. Der Utopismus rechnet nicht mit jenen Bedingungen, unter denen er sich entfalten soll. Das ist sein Verhängnis. Insofern kann er gleichsam als Steigerung der Sünde betrachtet werden: Er sieht die Sünde als Sünde nicht nur nicht, sondern versucht ihre Folgen in der Welt auch noch in den Kategorien der Sünde zu überwinden.

Der Utopist könnte nun gegen Franks Argumentation einwenden, er wolle ja die Bedingungen von Endlichkeit und Geschaffenheit gar nicht ändern, ihm gehe es lediglich um eine menschenfreundlichere, gerechtere, freiere, vielleicht glücklichere Gesellschaftsordnung. Dabei blieben diese kosmischen Bedingungen ja unangetastet. Frank indes weist nach, dass diese Rechtfertigung nur scheinbar aufgeht, insofern der Utopismus vorgaukelt, ein bestimmtes sozialpolitisches System könne die Bedingungen der als Entfremdung erfahrenen begrenzten Existenz aufheben: „Da der Mensch nicht reiner Geist, sondern ein leibliches Wesen ist, gehört er durch seine Leiblichkeit und deren unabänderlichen Bedürfnisse zum ‚Kosmos‘ und ist dessen Kräften unterworfen. Deshalb ist jeder Plan, diese allgemeinen Parameter zu ändern und durch gänzlich neue zu ersetzen ... ein Versuch, die kosmischen Grundlagen der menschlichen Existenz zu wandeln ...“⁷⁶ Frank will damit sagen: Ja, der Mensch findet Bedingungen seines Daseins vor, in die er sich als eingewoben erfährt, über die er sich nicht erheben und nicht frei verfügen kann. Die als bedrückend und entfremdend erfahrene Abhängigkeit von „kosmischen“ Gegebenheiten durch den Menschen stellt aus der Sicht des christlichen Bekenntnisses eine Folge der Sünde dar. Allein, die Unterworfenheit ist nicht blindes Schicksal, dem der Mensch hilflos ausgeliefert wäre. Der Mensch kann diesen Zusammenhang erkennen und in seine Lebensführung aufnehmen. Darin besteht auch seine wirkliche Freiheit. Die anthropologisch-ethische Figur, die diesen Bedingungen Rechnung trägt, entdeckt Frank im „Naturrecht“ (*estest-vennoe pravo*), das er als das genaue Gegenteil einer utopischen politischen Konzeption vorstellt. Im Unterschied zu einer solchen ist das *Naturrecht* eben kein *künstliches* System, das vorgibt, eine umfassende Befriedigung der Wünsche des Menschen zu sein, dabei aber der konkreten Wirklichkeit *entgegen* steht, sondern vielmehr ein *natürliches*, das die Begrenztheit und Unzulänglichkeit des Menschen ernst nimmt und ihm *unter diesen Bedingungen* eine normative Orientierung in seiner sittlichen Lebensgestaltung bietet. Das *Naturrecht* ist für Frank „der maximal adäquate Ausdruck der sittlichen und geistigen Natur des Menschen in den Grenzen seiner Abhängigkeit von diesen kosmischen Kräften.“⁷⁷

Daraus ergibt sich eine entscheidende Konsequenz: Der Staat, die Politik, die Demokratie, das Recht, überhaupt jegliche politischen und sozialen Gestalten der Welt haben ohne Zweifel einen sittlichen Eigenwert. Dieser besteht in ihrer Befähigung, dem allgemeinen Verlangen nach *Humanität* gerecht zu werden, wie es sich gerade aus der Tatsache menschlicher Sündigkeit und der existenziellen Bedrohung ergibt, die durch Widerspruch und Sinnverneinung durch die Sünde ständig neu erzeugt wird: „So stellt der Staat, die

76 Ebd. 30.

77 Ebd. 31.

Staatsgewalt jene Form dar, in der praktisch dem sittlichen Bedürfnis nach einer freien und friedlichen Solidarität entsprochen wird, angesichts der allgemeinen Präsenz feindlicher, böser, anarchischer Kräfte innerhalb und ausserhalb der Gesellschaft ...⁷⁸ Löst sich die politische Ordnung von den konkreten sittlichen Bedingungen, unter denen sie sich zu vollziehen hat, wird sie zu einer Art von utopischem „Heilsprogramm“, sozial wie individuell, dann erweist sie sich in zunehmendem Mass als instabil und selbstwidersprüchlich, zuweilen auch als konflikträchtig. Die Entfremdung des Menschen von sich selber und der gesamten Schöpfung ist nur als ein Weg der inneren Umkehr und der Selbstüberwindung denkbar. Weiters sind die politisch-sozialen Gestalten der Welt Einrichtungen, die die sittliche Entfaltung des Menschen *auch* unter den Bedingungen von Sünde und Unvollkommenheit ermöglichen, ohne freilich in der Lage zu sein, diese „mechanisch“ garantieren zu können. Auf diesem Hintergrund ist nun die Rechtfertigung jeglicher politischer Organisation insofern gegeben, als „sie je bessere Bedingungen für dieses Projekt der inneren geistigen Umwandlung des Menschen schaffen; aber um diese Funktion wahrnehmen zu können, müssen sie mit dem realen Zustand des Menschen rechnen und dürfen seine Änderung nicht auf gewaltsamem Weg verfolgen.“⁷⁹

Kehren wir zurück zur Bewertung der *Sozialkonzeption*, deren starke Fokussierung auf das Thema der Sünde von Franks Gedankengang in ein neues Licht gerückt wird: Die Russische Orthodoxe Kirche richtet sich zwar nicht gegen die Gefahr einer aggressiven, utopisch-eschatologischen Ideologie, wie sie Frank damals in Bolschewismus und Kommunismus entdeckte. Die Erfahrung mit diesen Ideen und den von ihnen angerichteten geschichtlichen Verwerfungen haben sich allerdings tief ins kollektive Gedächtnis der Betroffenen eingegraben. Diese haben eine Sensibilität für politische und soziale Konzepte entwickelt, die vorgeben, den Menschen ein Mehr an Freiheit, Wohlstand, Selbstbestimmung und auch Glück zu bringen. Diese Sensibilität findet ihren Niederschlag auch im Moskauer Dokument, auf dessen hamartiologischer Folie sie sich besonders akzentuiert. Mit Skepsis begegnen die russischen Autoren einer Gesellschaftskonzeption, die auf der naiven Gleichung beruht: Je mehr individuelle Freiheiten und Rechte, je weniger individuelle Bindung und Pflichten, desto besser insgesamt für die ganze Gesellschaft. Näher besehen erweist sich auch dieses Modell als gemeinschaftsfeindlich; es verliert ebenfalls seine soziale Verortung. Es reicht nicht, bloss *künstlich* (juridisch) ein System von individuellen Rechten zu schaffen und dieses zum (einzigen) Massstab sittlichen Handelns zu erheben, ohne gleichzeitig über einen plausiblen Begriff von Gemeinschaft zu verfügen, der der sozialen Natur des Menschen Rechnung trägt. Denn auch eine derartige Gesellschaftsordnung bleibt in dieser Form dem Menschen äusserlich, als solches aber ebenfalls utopisch. Auch sie rechnet nicht „mit dem realen Zustand des Menschen“: Die menschliche Natur ist gefallen, was zu einer ständigen Entfremdung zwischen Person und Gemeinschaft führt. Eine Ordnung, die die Freiheit des Einzelnen gleichsam absolut setzt und den Menschen nicht darin unterstützt, seine gemeinschaftliche Natur wieder freizulegen und dieser Entfremdung entgegenzuwirken, verstärkt den Effekt der Entfremdung. Darauf wird von eher

78 Ebd. 32.

79 Ebd. 34.

unerwarteter Seite aufmerksam gemacht: Der liberale politische Denker John Rawls (1921-2002) meint in einem erst posthum veröffentlichten Traktat: „Keine Gemeinschaft kann daher auf Selbstsucht aufbauen, denn Selbstsucht ist der Gemeinschaft gegenüber gleichgültig. Sie ist weder dafür noch dagegen ... Die Idee der Gerechtigkeit in den politischen Theorien von Hobbes und Locke, die Auffassung von Adam Smith, dass wir unseren Mitmenschen am besten durch unser aufgeklärtes Eigeninteresse dienen, all dies sind falsche Ansichten über die Gemeinschaft. Jede Gesellschaft, die sich in Begriffen wechselseitiger Selbstsucht erklärt, geht der sicheren Zerstörung entgegen ... Wir dürfen ferner unterstellen, dass das Ausnutzen der Gemeinschaft für einen selbstsüchtigen Vorteil eine der Hauptformen der Sünde ist.“⁸⁰

Obwohl die russische orthodoxe Theologie weiter nach einer verantworteten und begründeten Reflexionsgestalt suchen soll, wie sie den Eigenstand und das „synergetische Potenzial“ säkularen Lebens angemessen in den Blick nehmen kann, so darf aus ihrem spezifischen Beitrag, insofern in ihm die Frage nach der Sünde aussergewöhnlich beharrlich gestellt wird, nicht auf ihren Unwillen oder gar ihre Unfähigkeit geschlossen werden, den Sozialgestalten der Welt einen echten sittlichen Wert zuzusprechen. Im Gegenteil, auf dem Hintergrund von Franks Ausführungen kann die Achtsamkeit für die Sünde im russischen Dokument mit gutem Recht auch als Beleg für die Ernstnahme dieser Sozialgestalten gelesen werden: Die Aufmerksamkeit für die Sünde trägt zur Aufklärung über den eigentlichen sittlichen Ort der politischen Institutionen und ihres Wirkens bei: die endliche, gefallene Welt. Leid, Ungerechtigkeit und Unfreiheit in der Welt sind eben nicht allein das Resultat schlechter Politik, mangelhafter Organisation oder unausgereifter Gesetze. Wer dies glaubt, anerkennt nicht, dass das Böse in der Welt immer wieder neu von ihm selbst kommt, sondern meint, es sei gewissermassen Teil der Welt. Dies wurde auch von John Rawls zu bedenken gegeben: „Eine Idee des 18. Jahrhunderts lautete, schlechte Institutionen seien eines der grossen Hindernisse zu einer vollständig guten Menschheit. Einzelpersonen können allerdings nicht von Institutionen getrennt werden, Institutionen sind lediglich jene objektiven Regeln und Methoden, die Menschen erschaffen, um soziale Probleme in den Griff zu bekommen. Schlechte Institutionen sind ein sicheres Anzeichen für sündhafte Menschen. Es würde keine unterdrückenden Institutionen geben, gäbe es nicht Gier und Böswilligkeit, um sie zu stärken ... Die Sündhaftigkeit des Menschen machte die Institutionen notwendig. Gesetze sollten die Ordnung der Natur erhalten und das Ausmass der menschlichen Rebellion begrenzen.“⁸¹

80 Rawls, *Sünde, Glaube und Religion* 222ff. Der russische Religionsphilosoph Vladimir Solov'ev (1853-1900) denkt in die gleiche Richtung: „Der Mensch aber ist ein sittliches Wesen, und deshalb ist die natürliche Solidarität für ihn unzureichend: er muss nicht nur für alle schaffen, am allgemeinen Werk teilnehmen, sondern er muss eine solche Teilnahme auch *kennen* und *wollen*. Wer sich weigert, diese Wahrheit im Prinzip anzuerkennen, der wird ihre faktische Kraft in finanziellen Zusammenbrüchen und Wirtschaftskrisen zu spüren bekommen ... Dafür, dass jeder, der für sich arbeitet, gleichzeitig auch für alle arbeitet, reicht die natürliche Bindung der ökonomischen Beziehungen also nicht aus, sondern hierfür ist *ihre bewusste Hinlenkung auf das allgemeine Wohl* notwendig.“ Solowjew, Wladimir: *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie*. Deutsche Gesamtausgabe, Band V. München 1976, 486.

81 Rawls, *Sünde* 225.

Die Aufmerksamkeit für die Sünde hilft, die politische Ordnung vor der Versuchung zu bewahren, unerfüllbare Erwartungen erfüllen zu wollen und damit die Verortung in den Bedingungen der menschlichen Existenz zu verlieren, im eigentlichen Sinn u-topisch zu werden. Die *naturrechtlich* verankerte Deutung des Politischen, wie sie Simon Frank vorträgt und wie sie im Grunde auch im Moskauer Dokument sichtbar ist, begreift die Sündhaftigkeit gewissermaßen als eine „Konstante“ der menschlichen Natur *in der Geschichte*. Die Politik im weiteren Sinn ist daher aufgerufen, eine Lebensform zu pflegen, in der der Mensch im Wissen um seine eigene Unvollkommenheit nicht dem Irrglauben anhängt, das Sündhafte und seine schmerzlichen Folgen liessen sich allein durch eine bestimmte Gesellschafts-, Rechts- oder Wirtschaftsordnung aus der Welt eliminieren. Diese Lebensform soll den Menschen befähigen, in seinem eigenen Leben Akte zu setzen, die gerade *nicht* die Selbstmächtigkeit der Welt bestätigen, sondern die Ermächtigung des Menschen zum sittlichen Handeln als Ebenbild Gottes und eben dadurch den positiven Wert der Sozialgestalten der Welt bezeugen. Wenn die *Sozialkonzeption* diese also vornehmlich insofern rechtfertigt, als sie der Macht der Sünde in der Welt Grenzen auferlegen, so macht sie damit deutlich: Ja, selbst im Zustand der Gefallenheit besteht die Möglichkeit zum sittlichen Leben, eben unter den Bedingungen dessen, was Frank *Naturrecht* nennt. Der Konnex von Sünde und weltlichen Sozialgestalten (Staat, Recht, Politik etc.), den das Dokument als zentrales Moment der kirchlichen sozialen Konzeption etabliert, macht darauf aufmerksam, dass die Mächte dieser Welt aus der Sicht des Heilsplans keineswegs irrelevant sind. Die weltlichen Gestalten haben einen eigenständigen Ort in der Heilsgeschichte, sind sie doch gleichsam zusätzlich zur Kirche notwendig, um der zerstörerischen Kraft der menschlichen Sünde Einhalt zu gebieten. Ganz offensichtlich ist diese Aufgabe auch aus theologischer Sicht unter geschichtlichen Bedingungen nicht der Kirche allein übertragen. Wenn die *Sozialkonzeption* die säkularen Institutionen in ihrer Entstehung und ihrer Funktion in einen Zusammenhang mit der Sünde bringt, so finden sich eben darin sowohl ein Bekenntnis zur Eigenständigkeit der Welt wie auch die Anerkennung der Begrenztheit der irdischen Gestalt der Kirche. Daher gilt mit Papst Benedikt XVI.: „Die Kirche bleibt für den Staat ein ‚Aussen‘. Nur dann sind beide, was sie sein sollen ... Sie muss sein Eigenwesen und seine eigene Freiheit respektieren, gerade damit sie ihm den Dienst tun kann, dessen er bedarf. Sie muss aber auch alle Kraft aufbieten, damit in ihr jene moralische Wahrheit leuchtet, die sie dem Staat anbietet und die für die Bürger des Staates einsichtig werden soll. Nur wenn in ihr selbst diese Wahrheit Kraft hat und die Menschen formt, kann sie auch andere überzeugen und eine Kraft für das Ganze werden.“⁸²

82 Ratzinger, Werte 64.

6 Die Menschenrechtsdebatte in der Russischen Orthodoxen Kirche

Das Thema der Menschenrechte als zentrales politisch-rechtliches Institut einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung beschäftigt seit geraumer Zeit auch die Russische Orthodoxe Kirche. Das Moskauer Patriarchat hat sich angesichts der auch für die Glaubensverkündigung gegebenen Bedeutung der Menschenrechte dazu veranlasst gesehen, im Jahr 2008 eine eigene, offizielle theologische Stellungnahme zu diesem Fragekomplex auszuarbeiten. Die zentralen Anliegen dieser Erklärung sollen im Folgenden vorgestellt und besonders auch auf dem Hintergrund ihrer kritischen Rezeption diskutiert werden.

Das jüngste offizielle Dokument *Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte* darf als Fortschreibung der *Sozialkonzeption* aus dem Jahr 2000 betrachtet werden: „Das vorliegende Dokument wird von der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche als Weiterentwicklung der Grundlagen ihrer Sozialkonzeption bestätigt.“ (Postskriptum) Wie schon die vorangehende Erklärung bietet auch dieser Text Orientierung nach innen, an die Gläubigen und offiziellen Repräsentanten, wie nach aussen, an alle Gesprächspartner der Russischen Orthodoxen Kirche. Dabei bekundet diese ihre Bereitschaft, mit anderen Kräften über die Thematik der Menschenrechte ins Gespräch kommen zu wollen: „Auch andere christliche Kirchen und Gemeinschaften, staatliche Organe und öffentliche Kreise verschiedener Länder und internationaler Organisationen sind eingeladen, sich am Studium und der Erörterung des Dokuments zu beteiligen.“ (Postskriptum) Auf die doppelte Intention des Dokuments weist der Politikwissenschaftler Alexander Agadjanian hin: „On the one hand ... it is *outward-oriented*, for it contains a claim of the Church to be publicly present and visible, to play a social role and to acquire a political and moral weight; it contains some declarations that are addressed to the wide national and global public. On the other hand, it seems to be deeply *inward-oriented*. Its major objective is to create a clear reference to believers, to the Church members, to the clergy and lay communities, and to offer some guidelines to the church on how to deal with the HRD [Human Right Discourse] and how to use this legal and ideological instrument with the purpose of *protecting the rights of the Church and its members*.“¹ Das doppelte Interesse, das die Russische Orthodoxe Kirche mit ihrer neuen Erklärung verfolgt, lässt sich aus dem Wesen der Menschenrechte selber ableiten: Diese stellen ein Institut dar, das der (säkularen) Sphäre des Rechts zugehört. Als individuelle Freiheitsrechte weisen sie in Hinblick auf ihre soziale Wirkung zugleich eine sittliche Dimension auf. Dementsprechend nimmt auch die Kirche als eine bedeutende gesellschaftliche Kraft ihr Recht in Anspruch, ihren Standpunkt zu politischen Themen zu formulieren: „As an institution it therefore has its own particular ‚corporate interests‘. This institution –

1 Agadjanian, Alexander: Russian Orthodox Vision of Human Rights. Recent Documents and their Significance. Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 7/2008. Erfurt 2008, 15.

we might even say this nationwide or, indeed, transnational corporation – has the right and the will not only to claim special treatment, but also to declare and assert its own vision and interests in the public square.“² Mit den Menschenrechten ist aber auch die menschliche Person in geistlicher Hinsicht betroffen, was eine Deutung durch die Kirche erfordert, „because the ubiquity of the idea of rights and corresponding legal norms directly conflicts with some foundational Christian strategies aimed at salvation.“³ Die Kirche beansprucht keine Deutungshoheit über politische und soziale Fragestellungen. Sie nimmt die politischen Gestalten in ihrer relativen Eigenständigkeit zur Kenntnis, ordnet sie aber in eine theologische Perspektive ein und fragt nach den daraus zu ziehenden sittlichen Konsequenzen. In einer Pressemitteilung des Moskauer Patriarchats wird der damalige Metropolitan Kirill folgendermassen zitiert: „Das Thema der Menschenrechte hat einen starken soteriologischen Akzent und muss deshalb theologisch und ekklesiologisch durchdacht werden, damit wir auf diese Überlegungen unsere Predigt und unsere Seelsorge aufbauen können.“⁴ In der Präambel des Dokuments lesen wir: „In der modernen Welt ist die Überzeugung weit verbreitet, dass das Institut der Menschenrechte an sich am besten die Entwicklung der menschlichen Person und die Gestaltung der Gesellschaft fördern kann. Dabei kommt es in der Praxis häufig vor, dass mit dem Hinweis auf den Schutz der Menschenrechte Ansichten umgesetzt werden, die sich von der christlichen Lehre grundlegend unterscheiden ... In einer solchen Situation ist die Kirche berufen, unter Bezug auf die Heilige Schrift und die Heilige Tradition, an die grundlegenden Bestimmungen der christlichen Lehre über den Menschen zu erinnern und die Theorie der Menschenrechte sowie ihre Umsetzung im Leben zu bewerten.“⁵

Die Russische Orthodoxe Kirche verleiht in ihrem Menschenrechtsdiskurs nicht zuletzt auch ihrer Sorge Ausdruck, das Institut der Menschenrechte könnte als politisches Instrument missbraucht werden. Der griechisch-deutsche Politologe Panajotis Kondylis bestätigt diese Sorge: „Die Menschenrechte sind politisches Instrument innerhalb einer planetarischen Lage, deren Dichte zwar zum Gebrauch universalistischer Ideologeme zwingt, in der aber grosse Nationen weiterhin die verbindliche Interpretation dieser Ideologeme bestimmen ... Der Streit über die Interpretation der ‚Menschenrechte‘ muss sich somit in einen Streit von Menschen über das verwandeln, was sie jeweils für die eigenen Rechte halten.“⁶ In einem Vortrag thematisiert dies auch Patriarch Kirill: „In der Tat ist der Wunsch verständlich, in der Konzeption der Menschenrechte und der Freiheit einen universalen Charakter zu wahren, der sie unabhängig macht von Veränderungen aller Art. Im Grunde haben auch die Orthodoxen nichts gegen gewisse universale Verhaltensregeln in der heutigen

2 Ders.: Liberal individual and Christian culture: Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective. In: Religion, State & Society. Vol. 38, 2/2010, 97-113, hier: 103.

3 Ebd.

4 Pressemitteilung des Moskauer Patriarchats: www.mospat.ru/archive/41602.htm (7.1.2010).

5 Uertz, Rudolf/Schmidt, Lars Peter (Hrsg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte. Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Moskau 2008, 9.

6 Kondylis, Panajotis: Das Politische im 20. Jahrhundert. Heidelberg 2001, 66.

Welt. Diese Regeln müssen jedoch wirklich universal sein. Hier stellt sich die Frage: Sind die Menschenrechte, die Anspruch auf diese Rolle erheben, in ihrer gegenwärtigen Lesart wirklich universal?⁷

6.1 Die Deklaration des X. Weltweiten russischen Volkskonzils (2006)

Die Russische Orthodoxe Kirche knüpft in ihrem Dokument argumentativ und terminologisch an die *Erklärung zu den Menschenrechten und der Menschenwürde (Deklaracija o pravach i dostoinstve čeloveka)*⁸ der zehnten Jahresversammlung des Weltweiten russischen Volkskonzils aus dem Jahr 2006 an, eines vom Moskauer Patriarchat getragenen gesellschaftlich-kirchlichen Forums, das im Anhang zu dieser Arbeit näher vorzustellen ist. Das Volkskonzil selber wandte sich 2006 mit der Bitte an die Kirchenleitung, einen offiziellen kirchlichen Standpunkt zu erarbeiten.⁹ Denn trotz ihrer grossen Bedeutung stellt die Deklaration des Volkskonzils kein Dokument mit kirchlicher Verbindlichkeit dar. „Deshalb entstand das Bedürfnis nach der Erarbeitung eines detaillierteren Dokuments, welches über eine solide theologische Grundlage verfügt.“¹⁰ Der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche ordnete in seiner Sitzung vom 11. April 2006 die Bildung einer Arbeitsgruppe zur Erstellung eines Dokuments an, das die offizielle Sicht des Moskauer Patriarchats zu Menschenwürde und Menschenrechten darlegen sollte. Die nun gegründete Arbeitsgruppe bereitete innerhalb von zwei Jahren unter Heranziehung von externen Experten einen Entwurf vor, der die gegenwärtige Menschenrechtspraxis theologisch erörterte. Der zum Leiter dieser Studiengruppe bestellte damalige Metropolit Kirill berichtet von einem engagierten und vielseitigen Kommunikationsprozess in der Vorbereitungsphase: „Viele Ideen, die in der Gruppe formuliert worden sind, zeigten sich uns auf der Plattform internationaler Organisationen, auf Konferenzen, an runden Tischen, in zahlreichen Interviews und Artikeln. Sie wurden in vielen persönlichen Gesprächen und im Zuge offizieller Treffen mit Vertretern christlicher Konfessionen und traditioneller Religionen, sowie des Staates, der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kultur besprochen.“¹¹

7 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Prava čeloveka* 8.

8 Russischer Text: *Deklaracija o pravach i dostoinstve čeloveka*/Декларация о правах и достоинстве человека (Erklärung zu den Menschenrechten und der Menschenwürde). In: Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Svoboda i otvetstvennost' – v poiskach garmonii*/Свобода и ответственность – в поисках гармонии (Freiheit und Verantwortung auf der Suche nach Harmonie). Moskau 2008, 195-198. Deutscher Text: Erklärung der 10. Weltversammlung des russischen Volkes über Menschenrechte und Menschenwürde. In: Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 159-161.

9 Vgl. Kurzprotokolle der Sitzungen des Heiligen Synods der ROK, Sitzung vom 11.4.2006, *Žurnal No 5*: www.mospat.ru/index.php?mid=256 (4.3.2009).

10 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Doklad na Archierejskom Sobore Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 2008 goda* /Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2008 года (Vortrag auf dem Bischofskonzil 2008 in Moskau). www.mospat.ru/archive/41595.htm (5.7.2011).

11 Ebd.

Patriarch Kirill meinte einmal auf die Frage eines Journalisten, weshalb das *Volkskonzil* ausgerechnet dem Thema der *Menschenrechte* eine derartige Aufmerksamkeit schenke: „Weil das Thema Mensch, Menschenrechte, Freiheit und Würde heute im Zentrum der politischen Kultur der Welt steht. Wir sprechen hier von verschiedenen zivilisatorischen Modellen, die es auf der Welt gibt, über unterschiedliche Zivilisationen. Aber was kann diese Zivilisationen verbinden? Verbinden kann man freilich vieles, aber das Wichtigste ist offensichtlich das universale Verständnis der Rechte, der Freiheiten und der Würde des Menschen. Heute können wir leider nicht sagen, es existiere ein universales Verständnis, weil jenes Verständnis, welches ‚universal‘ genannt wird, eigentlich der westlichen Welt entstammt. Und deshalb nimmt sich die *Volksversammlung* die wirklich epochale Aufgabe vor, in den Begriffen seiner Kultur, seiner Tradition auf die Frage zu antworten, was denn Menschenrechte, was Würde und was Freiheit sei. Leider hat unsere russische Zivilisation auf einer solchen Ebene nie Antworten auf diese Frage gegeben.“¹² In einer späteren Stellungnahme zum offiziellen kirchlichen Menschenrechtsdokument von 2008 bekräftigt Patriarch Kirill die besondere Aktualität des Themenkomplexes: „Menschenrechte sind eine Realität, mit der wir uns auseinandersetzen müssen ... Der heutige Mensch lebt nicht nur im Rahmen gesellschaftlich-staatlicher Institute, welche auf den Menschenrechten beruhen, sondern ist der Wirkung ausgesetzt, die diese Idee auch auf ihn zeitigt. Die Menschenrechte gelten als zentrales Prinzip des Rechtsgefüges jener Länder, in denen die Russische Orthodoxe Kirche tätig ist. Zudem leben viele Gläubige in der Diaspora – insbesondere in westlichen Staaten – unter Bedingungen, die durch diese Konzeption bestimmt werden. Angesichts dieser Umstände fühlt sich die Kirche berufen, ihre Hirtenstimme zu erheben und ihre Sicht der Menschenrechte darzulegen.“¹³

Das *Volkskonzil* unterbreitet in seiner Deklaration kein Gegenkonzept zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 oder der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950. Es formuliert aus der Perspektive der russischen geistigen und religiösen Tradition in der Form eines Grundlagentexts einen Beitrag an den allgemeinen Menschenrechtsdiskurs und regt, ähnlich wie das spätere kirchliche Dokument, zu einem Dialog an: „Wir streben einen Dialog mit Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen und Ansichten zu den Menschenrechten und ihrem Stellenwert in der Hierarchie der Werte an. Heute wird uns ein solcher Dialog mehr als alles andere helfen, einem Konflikt der Zivilisationen zu entgehen und eine friedliche Verbindung verschiedener Weltanschauungen, Kulturen, rechtlicher und politischer Systeme auf unserem Planeten zu erreichen.“¹⁴ Schon an früherer Stelle wurde hervorgehoben, das Universale müsse *angeeignet* werden, einen sichtbaren Ausdruck erlangen, um seine Universalität auch wirklich freizusetzen. Menschenrechte müssen sich in einen lebensweltlichen Erfahrungskontext inkulturieren. Diesen Aspekt erwähnt auch der Patriarch anlässlich einer Pressekonferenz zu den Beschlüs-

12 Ders.: *Ni odna religija ne prisyyvaet ljudej k nenavisti*/Ни одна религия не призывает людей к ненависти (Nicht eine einzige Religion ruft die Menschen zum Hass auf). Interview in der Fernsehensendung „*Vesti. Podrobnosti*“. www.vrns.ru/syezd/list.php?binn_rubrik_pl_news=304 (20.3.2009).

13 Ders., *Doklad na Archierejskom Sobore*. A.a.O.

14 Erklärung 161.

sen des *Volkskonzils*: „Wir formulieren die Idee der Rechte und der Freiheiten des Menschen, indem wir von unserer Geschichte ausgehen, dabei aber auf dem kulturellen und geistlichen Boden der europäischen Zivilisation bleiben.“¹⁵ Mit „unserer Geschichte“ wird vor allem auf die tragische jüngere Vergangenheit der Russischen Orthodoxen Kirche sowie des russischen Volkes angespielt: „Nach langen Jahren der Unfreiheit, nach einem schrecklichen Experiment, dem unser Volk ausgesetzt war, teilen wir nun – da wir die Freiheit wieder erlangt und viele Lügen erkannt haben, die auf unserer Erde verbreitet wurden – mit unserem Volk und mit der ganzen Welt die philosophischen Erkenntnisse aus unserer tragischen Geschichte.“¹⁶ Die historische Erfahrung mit einer freiheitsfeindlichen Ideologie stärkt im russischen orthodoxen Bewusstsein die Absicht, Freiheitskonzepte genau auf ihre Plausibilität zu prüfen. Diese Skepsis darf für sich noch nicht als Ablehnung der Menschenrechte und individueller Freiheit gewertet: „Der Vorsitzende des OVCS hob weiter hervor, dass der Wert der Menschenrechte weder im Westen noch in Russland bezweifelt werde, unser Land jedoch, ausgehend von unserer historischen Erfahrung, den Akzent auf die sittliche Komponente dieses Problems setze.“¹⁷ Die Hauptaussagen der nicht besonders umfangreichen, in Thesen abgefassten Erklärung lauten wie folgt:

Erstens. Es gibt einen Unterschied zwischen Wert [*cennost'*] und Würde [*dostoinstvo*] der Person. Der Wert ist unmittelbar und unverlierbar durch das Ebenbild Gottes im Menschen gegeben. Die Würde liegt in der sittlichen Entfaltung des Wertes. „Der Wert ist etwas Gegebenes, die Würde wird erworben [*priobretaetsja*].“ (159)

Zweitens. Das sittliche Handeln misst sich an der Unterscheidung von Gut und Böse im Gewissen des Menschen und ist nicht von äusseren Umständen abhängig. Da das Gewissen durch die Sünde verdunkelt werden kann, hilft die religiöse Tradition bei der Unterscheidung von Gut und Böse. (159)

Drittens. Es gibt zwei Arten von Freiheit: eine innere Freiheit vom Bösen (*vnutrennjaja svoboda ot zla*) und die Freiheit der sittlichen Wahl (*svoboda npravstvennogo vybora*). Das Freisein vom Bösen ist in sich wertvoll, während die Qualität der Wahlfreiheit durch das Gewählte, Gut oder Böse, bestimmt wird. (159)

Viertens. Menschenrechte gründen im Wert der Person und sind auf die Entfaltung ihrer Würde ausgerichtet. Menschenrechte können deshalb nicht losgelöst von jeglicher Sittlichkeit gedacht werden. „Eine Trennung dieser Rechte von der Sittlichkeit bedeutet deren Profanierung, denn eine unsittliche Würde gibt es nicht.“ (160)

Fünftens. Der Gebrauch von Rechten und die Ausübung von Freiheiten bedingt Verantwortung (*otvetstvennost'*) der Menschen untereinander und voreinander. Ebenso entsprechen den Rechten auch Pflichten. (160)

15 Pressekonferenz zu den Ergebnissen des X. VRNS.

www.vrns.ru/syezd/detail.php?nid=90&binn_rubrik_pl-news=305&binn_ruibrik_pl_n (12.1.2010).

16 Ebd.

17 Ebd.

Sechstens. Menschenrechte dürfen weder politisch, ökonomisch, militärisch noch weltanschaulich instrumentalisiert werden und der Durchsetzung einer bestimmten Gesellschaftsordnung dienen. (160)

Siebtens. Es gibt Werte, die nicht geringer sind als Menschenrechte: Glaube, Sittlichkeit, Heiligtümer und das Vaterland. (160)

Achtens. Über die verschiedenen Ansichten im Bezug auf Menschenrechte muss ein ehrlicher Dialog zwischen den Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen geführt werden. (161)

Aus westlicher rechtstheoretischer und menschenrechtsphilosophischer Perspektive erregt *ein* Satz besondere Aufmerksamkeit: „Der Wert ist etwas Gegebenes, die Würde wird erworben.“ Eigenartig: Es gibt hier zwei Termini: *Wert* und *Würde*, die offenbar nicht dasselbe meinen. Der Wert ist etwas Bestehendes, das Ebenbild Gottes im Menschen, die Würde etwas zu Realisierendes, „indem er das Gute tut“ (159). Wer also das Gute nicht tut, der hat keine Würde, so muss gefolgert werden. Ein eklatanter Widerspruch zum westlichen Begriff von Würde, die dem Menschen zukommt, weil er Mensch ist, und nicht weil er einen bestimmten (tugendhaften) Lebensstil pflegt. Für Irritation sorgt auch die Meinung, Menschenrechte seien auf die Verwirklichung der Würde, also auf einen sittlichen Vollzug hin ausgerichtet: „eine unsittliche Würde gibt es nicht.“ Anscheinend gibt es verschiedene Stufen von Würde und die Menschenrechte stehen unter dem Anspruch der Tugend. Zudem vermischt das *Volkskonzil*, wie es den Anschein macht, Recht und Moral, wenn es die auf ihre sittliche Verwirklichung angelegten Menschenrechte gar kirchlichem Urteil unterstellt, konstatierend, die religiöse Tradition sei berufen, bei der Unterscheidung von Gut und Böse mitzuwirken. Endgültig auf Abwege scheint die Deklaration zu geraten, wenn sie dem Institut der Menschenrechte noch andere Werte wie Glaube, Heiligtümer und das Vaterland gleichberechtigt beigesellt. Damit liegt wohl der Beleg vor, dass die Erklärung des *Volkskonzils* sich meilenweit von westlichem Denken entfernt hat: Sie anerkennt weder die Unantastbarkeit der Menschenwürde noch die Säkularität der Menschenrechte, die als Schutz individueller Freiheit und nicht als Instrument für ein gottgefälliges Leben zu betrachten sind. Insofern wundert das negativ-kritische Echo in russischen, vor allem aber auch ausländischen Medien nicht. Die Slawistin Regula Zwahlen etwa betrachtet die Thesen der Deklaration als Infragestellung der in der Verfassung Russlands verankerten Menschenrechte: „Die Menschenrechte sind heute in der russischen Verfassung verankert, werden aber von einflussreichen Kreisen der Russischen Orthodoxen Kirche angefochten. Beispiele dafür sind die ‚Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche‘ aus dem Jahr 2000 sowie die ‚Deklaration zu den Rechten und der Würde des Menschen‘ von 2006.“¹⁸ Sie begründet dies damit, dass in diesem Verständnis letztlich die religiöse Tradition bestimme, wem Würde zukommt, weil er *sittlich* lebt und wem nicht, weil er gegen bestimmte Moralvorstellungen verstösst. Hinter dieser Haltung verberge sich der Sündenbegriff der orthodoxen Theologie, der sich etwa besonders gut in

18 Zwahlen, Regula: Russisch-orthodoxes Denken und die Menschenrechte. In: G2W Nr.5/2008, 12-15, hier: 12.

der Sozialkonzeption manifestiere: „Ausserhalb Gottes existiert jedoch nur der gefallene Mensch, der dem von allen Christen erstrebten Vollkommenheitsideal, das in Christus erschien (*Ecce homo!*), weit entfernt ist.“ (IV.7.) Zwahlen hält dem entgegen: „Die gefährliche Konsequenz daraus lautet: Ist ein Mensch kein bekehrter und getaufter Christ, verfügt er über keine Rechte.“¹⁹

Die kritischen Punkte klingen einleuchtend. Aber dennoch: Ich sehe weiteren Klärungsbedarf: Ist das *Sprachspiel*, das dort *Wert* sagt, wo eine westliche Diktion eigentlich *Würde* vorsieht, schon Grund genug, um der Argumentation des *Volkskonzils* die Anfechtung der Menschenrechte vorzuwerfen? Widerspricht es dem westlichen Verständnis tatsächlich, die menschliche Würde in einen Zusammenhang mit ihrer sittlichen Verwirklichung zu bringen? Ist es wirklich so, dass die Menschenrechte mit einem sinnerfüllten Leben des Menschen eigentlich nichts zu tun haben und als rein juridische Einrichtung anzusehen sind? Oder aber, wenn sie denn in der Würde des Menschen gründen, schützen sie in der ihnen eigenen säkularen Gestalt eben doch nicht jede beliebige Entscheidung? Diese Fragen stellen sich auf dem Hintergrund der Menschenrechtserklärung von 2006. Sie stellen sich aber auch, gar noch drängender, anlässlich der Veröffentlichung des offiziellen Dokuments der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Menschenrechten von 2008. Dieses soll im kommenden Abschnitt in seinen wichtigsten Argumentationslinien und Aussagen vorgestellt werden.²⁰ Zuerst ist der innere Bezug von Würde und Sittlichkeit herauszuarbeiten, dann ein Blick auf den Freiheitsbegriff zu werfen. Weiter soll ein Wort zur Krise der Menschenrechte gesagt werden, um schliesslich auf die Frage einzugehen, unter welchen Bedingungen sich nach Ansicht des Dokuments Menschenrechte als konkrete Lebensgestalt verwirklichen können.

6.2 Gedankengang des Menschenrechtsdokuments der Russischen Orthodoxen Kirche (2008)

6.2.1 Würde als sittliche Kategorie

Wie im westlichen Menschenrechtsdiskurs hat für die Russische Orthodoxe Kirche die Geltung von Menschenrechten ihren Grund in der Würde des Menschen: „Der Grundbegriff, auf den sich die Theorie der Menschenrechte stützt, ist der Begriff der Menschenwürde. Namentlich deshalb entsteht die Notwendigkeit, die kirchliche Sicht auf die Würde des Menschen darzulegen.“ (I.1.) Die theologische Betrachtung setzt also direkt bei der säkularen Begründung der Menschenrechte, nämlich der menschlichen Würde an. Wäh-

19 Ebd.

20 Eine kommentierte Übersicht zu den wichtigsten Themen und Aussagen des Menschenrechtsdokuments der Russischen Orthodoxen Kirche findet sich auch in folgenden Quellen: Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: Vortrag auf dem Bischofskonzil, www.mospat.ru/archive/41595.htm (5.7.2011); Hilarion, Erzbischof von Volokolamsk, *Patriarch Kirill* 174-182; Agadjanian, Russian Orthodox Vision of Human Rights; Kachkeev, Maksat: Die Menschenrechtslehre der Russischen Orthodoxen Kirche. In: Osteuropa-Recht, 6/2008, 407-416.

rend bei den Menschenrechten noch auf deren juristischen und damit nicht-theologischen Charakter verwiesen werden könnte, ist dies im Zusammenhang mit der Würde des Menschen gänzlich unmöglich. Diese ist ohne Zweifel *auch* ein religiös relevanter Begriff und deshalb theologischen Interpretationskategorien zugänglich. Damit ist aber zugleich das Thema der Menschenrechte als theologisch bewältigbarer Gegenstand ausgewiesen.

Für die Russische Orthodoxe Kirche ist die Würde des Menschen in seiner Gottesebenbildlichkeit (*obraz*) unverlierbar und unveräusserlich gegeben. Für den unhintergehbaren Wert der menschlichen Natur wird ein schlagender theologischer Grund angegeben, nämlich das Geheimnis der Menschwerdung: „Die Annahme der Fülle der menschlichen Natur ausser der Sünde (siehe Hebr 4,15) durch den Herrn Jesus Christus zeigt, dass die Würde [*Wert*] nicht durch die Verzerrungen [*iskaženija*] ausser Kraft gesetzt wird, die in dieser Natur durch den Sündenfall entstanden sind.“ (I.1.) Wie hätte Gott Mensch werden sollen, wenn die Natur des Menschen vollständig zu einem Ort der Gottesfeindschaft geworden wäre und sich nichts von jener Ebenbildlichkeit bewahrt hätte, die ihr ursprünglich im Schöpfungsakt mitgeteilt worden ist? Das Dokument gebraucht aber noch einen zweiten Begriff in diesem Zusammenhang, was für den weiteren Gang des Gedankens von grosser Bedeutung ist: Ähnlichkeit (*podobie*). Wichtig ist auch, dass in der Erklärung nicht explizit gesagt wird, jedes *Individuum* besitze Würde. Vielmehr wird davon gesprochen, „dass die menschliche Natur [*priroda človeka*] unveräusserliche Würde besitzt.“ (I.1.) Hier kündigt sich die in der orthodoxen Theologie wichtige Unterscheidung von Natur und Person an, die ich im letzten Kapitel dieser Arbeit erneut aufgreifen werde: Person ist die einmalige und höchste Realisierung der menschlichen Natur. Die doppelte Begrifflichkeit von *Bild* und *Ähnlichkeit* sowie die Rede von einer mit Würde ausgestatteten menschlichen Natur weisen bereits auf eines der wichtigsten Argumente des gesamten Dokuments hin: Was dem Menschen unverlierbar und unhintergebar zu eigen ist, ist nicht statisch, sondern drängt nach Verwirklichung. Nach orthodoxem Sprachgebrauch wird dies mit „ontologische Würde“ (*ontologičeskoe dostoinstvo*) bzw. „höchster Wert“ (*vysočajšaja cennost*) ausgedrückt. Der Westen bevorzugt in diesem Fall den Begriff *Würde*. Der manchmal nicht ganz eindeutigen Verwendung der Termini im russischen Dokument – die sachliche Unterscheidung hingegen wird durchgehalten – möchte ich begegnen, indem ich künftig von *Wert* spreche, wenn damit zugleich *Würde* im westlichen Sinn gemeint ist.

Der Mensch hat den Wert seiner Natur (seine Ebenbildlichkeit) im Sündenfall zwar nicht eingebüsst, aber dennoch verdunkelt und entstellt. Was heisst in diesem Zusammenhang *entstellt*? – Der Mensch hat das Potenzial seiner Natur nicht genutzt; er ist seiner höchsten Berufung nicht nachgekommen und hat in seiner Natur etwas Fremdes, nämlich die Sünde, realisiert. Diese „stellt die Hierarchie der Beziehungen der Natur des Menschen auf den Kopf [*perevoračivaet*]“ (I.4.) Das Dokument sagt genau, worin die wahre Berufung des Menschen besteht: *Teilhabe am glückseligen Leben Gottes und Angleichung an Gott in den Tugenden, soweit das für einen Menschen möglich ist.* (I.3.) Die Begriffe *Berufung* und *Angleichung* machen abermals das dynamische Verständnis der menschlichen Würde sichtbar: Sie ist die unverlierbare Fähigkeit des Menschen, sein Wesen in einer konkreten Lebensgestalt zu verwirklichen, das, was er von Natur her ist, *aktiv* zu bejahen. Der

Mensch ist nicht auf seine Natur festgelegt. Vielmehr gibt ihn seine gottebenbildliche Natur frei zu einem Wertentscheid. Darin gründet die Rede vom Menschen als einem sittlichen Wesen. Der Mensch besitzt deshalb einen unverlierbaren Wert, weil er zu sittlichem Handeln befähigt ist. Oder anders gesagt: Im sittlichen Handeln des Menschen zeigt sich seine Würde. In theologischer Sprache: Der Mensch *ist* Gottes Ebenbild. Aber es obliegt ihm zu entscheiden, ob er seinem Leben als Handelnder, Reifender, Wachsender, Strebender eine Form gibt, die diesem Bild entspricht. Der Mensch hat einen unverlierbaren Wert (*obraz*), weil er zur Ähnlichkeit (*podobie*) berufen ist. Oder anders: In der Anähnlichung des Menschen an Gott in seinem Leben offenbart sich seine Würde. Hier aktualisiert sich das *Erwerben* aus der Deklaration des *Volkskonzils*: Der Mensch *macht* durch eigenen Entscheid die in seiner Natur an ihn herantretende Berufung zu *seiner Berufung*, er eignet sie sich in seinem Leben an. Wenn nun der Wert des Menschen als unbedingt gedacht werden muss, insofern der Mensch immer sittliches Wesen ist, so tritt damit klar zu Tage, dass der Mensch immer auch verantwortliches Wesen ist. Nimmt er seine Verantwortung wahr, so handelt er sittlich, *würdig*. „Deshalb gibt es eine direkte Verbindung zwischen der Würde des Menschen und der Sittlichkeit [*npravstvennost*']. Mehr noch, die Anerkennung der Würde einer Person bedeutet die Behauptung ihrer sittlichen Verantwortlichkeit [*otvetstvennost*'].“ (I.5.) Sein Leben gemäss seiner ebenbildlichen Natur zu leben, bedeutet für den Menschen, Stellung zu dem darin sich ausdrückenden *Sollen* zu beziehen. Das aber heisst Verantwortung. Entscheidend dabei ist jedoch, dass die Verwirklichung des Bildes keinesfalls als Leistung oder Verdienst des Menschen aufzufassen ist: „Deshalb darf der Mensch, der das Abbild Gottes in sich trägt, sich dieser hohen Würde nicht rühmen, denn das ist nicht sein persönliches Verdienst [*ličnaja zasluga*], sondern eine Gabe Gottes [*dar Božij*]. (I.2.) Der Weg zur Ähnlichkeit, zur Vergöttlichung (*oboženie*) ist ohne Gott oder gar gegen Gott nicht vorstellbar, da ja im Begriff des Abbildes schon das Angewiesensein auf Gottes Gnade und die Verantwortung dem Urbild gegenüber ontologisch mitgegeben ist. Auf diesem Hintergrund ist auch die oben zitierte Aussage der *Sozialkonzeption* zu verstehen, ausserhalb Gottes existiere nur der gefallene Mensch.²¹ Unter Berücksichtigung von Argumentation und Terminologie des Dokuments kann daraus gerade nicht abgeleitet werden, die Russische Orthodoxe Kirche gestehe Würde bzw. darin gründende Rechte nur tugendhaften orthodoxen Gläubigen zu, denn der menschlichen Natur, an der jeder Mensch

21 Zur Verdeutlichung der Überlegung vgl. den russischen Politologen Andrej Zubov: „Im heutigen, weltlichen humanistischen Menschenrechtsverständnis ist der Mensch als ‚Ebenbild Gottes‘ praktisch vollständig durch den Menschen als sich selber genügende Monade ersetzt worden. Doch ausserhalb Gottes existiert, nicht nur im übertragenen Sinn, nur der uns empirisch bekannte, gefallene und tief gespaltene Mensch, der weit von dem von den Christen angestrebten Ideal der Vollkommenheit in Christus (‘ecce homo’) entfernt ist. Deshalb können die Rechte dieses entgöttlichten Individuums leicht durch einen Staat verletzt, aufgegeben oder durch ein Kollektiv entfremdet und in eine nichtssagende politische Formel verwandelt werden. Die unmenschlichen und atheistischen Tyranneien des 20. Jahrhunderts haben uns das Bild dieses gesetzlosen und seiner göttlichen Grundlagen beraubten Rechts vor Augen geführt ...“ Zubov, Andrej: *Religiozno-npravstvennsye osnovanija prava*/Религиозно-нравственные основания права (Religiös-sittliche Grundlagen des Rechts). In: *Pravoslavnoe učenie o čeloveke*/Православное учение о человеке (Die orthodoxe Lehre vom Menschen). Sinodal'naja Bogoslovskaja Komissija. Moskau/Klin 2004, 380-387, hier: 387.

teilhat, kommt auch nach orthodoxer Meinung *immer* ein unverfügbarer *Wert* zu. Aber: Der Mensch realisiert diesen Wert, die Ebenbildlichkeit, eben nicht auf eine beliebige Art in sich, d.h. nicht jede Lebensweise kann als Weg zur Verähnlichung des Menschen mit Gott, als *Theosis*, betrachtet werden. Hier setzt die *religiöse Tradition* ein, von der das *Volkskonzil* spricht. Sie hilft das „Vorhandensein der sittlichen Grundsätze in jedem Menschen“ (I.3.) freizulegen sowie die Berufung des Menschen als *Synergos* Gottes zu erkennen und zu leben. Der Zusammenhang von Würde und Sittlichkeit, wie ihn das Dokument herstellt, ist also keine Relativierung des westlichen Würdebegriffs, sondern seine theologische Erweiterung.

Folgerichtig und gleichzeitig bestätigend bringt das Dokument den Begriff der *Busse* (*pokajanie*) in die Diskussion ein: „Die Busse hat eine besondere Bedeutung, wenn es darum geht, den Menschen mit seiner Würde neu in Einklang zu bringen. Grundlage dafür sind das Bewusstsein für die Sünde und der Wunsch, das Leben zu ändern.“ (I.5, C.S.) Auf dem Hintergrund sittlichen Scheiterns, verletzter bzw. nicht ergriffener Würde, leuchtet in der Umkehr, im Umdenken (*meta-noia*) die Würde des Menschen neu auf. In jenem Geschehen, das die Theologie als Busse beschreibt, realisiert sich die Würde als Erkennen des Unwürdigen und im Entschluss, sich davon zu distanzieren. Im Bussprozess gewinnt der Mensch seine Fähigkeit zum freien sittlichen Handeln zurück, indem er die Verantwortung für sein Leben neu übernimmt. Der Ruf zu Busse und Umkehr ergeht also unmittelbar aus der Würde des Menschen selber. Er macht ständig auf die Ambivalenz seiner (endlichen) Freiheit aufmerksam. Busse ist demnach nicht Entfremdung, sondern vielmehr das Gegenteil: neues Zusichkommen: „Die Busse erniedrigt den Menschen nicht, sie gibt ihm einen starken Antrieb zur geistigen Arbeit an sich selbst, zum schöpferischen Wandel seines Lebens, zur Erhaltung der gottgegebenen Würde und zum Wachsen in dieser Würde.“ (I.5.) Die starke Präsenz der Sündenthematik in der orthodoxen Theologie – wir haben dies deutlich auch in der *Sozialkonzeption* gesehen – ist kein Zeichen für die Geringschätzung des Weltlichen: Erst die Einsicht in seine Sündhaftigkeit legt den Blick des Menschen frei für das Grosse, zu dem er geschaffen ist. Erst die Anerkennung der Tiefe seines Falls macht den Menschen offen für die Erhabenheit seiner Berufung.

6.2.2 Zwei Freiheiten

In direktem Zusammenhang mit der Würde steht die Freiheit des Menschen: Damit der Mensch seine Natur so aktualisieren kann, wie es eben dargelegt wurde, ist notwendig Freiheit vorausgesetzt. Es wäre unverständlich, davon zu sprechen, der Mensch sei sittliches Wesen – weil er in der Lage ist, ein Sollen zu erkennen und darauf zu antworten – ihm aber keine Freiheit zuzusprechen, die von der gleichen Unbedingtheit ist, wie der Wert der Ebenbildlichkeit selber. Freiheit ist gleichsam Bedingung der Möglichkeit für das sittliche Handeln. Deshalb stellt das Dokument unmissverständlich klar: „Die Freiheit ist eine der Erscheinungsformen des Abbildes Gottes in der menschlichen Natur ... Die Unterwerfung des menschlichen Willens unter irgendwelche äussere Autorität mit Hilfe von Manipulation oder Gewalt wird als Störung der von Gott gegebenen Ordnung betrachtet.“ (II.1.) Ähnlich wie zuvor schon das Begriffspaar *Wert-Würde* etabliert wurde, spricht das Doku-

ment nun – gleich wie das *Volkskonzil* – von zwei Formen der Freiheit: von einer *Freiheit der Wahl* (*svoboda vybora*) und einer *Freiheit vom Bösen* (*svoboda ot zla*).

Der Würde als der sittlichen Verwirklichung der unhintergebar werthaften menschlichen Natur korrespondiert ein endgültiges ontologisches Freisein („die Freiheit, in Güte zu leben“). Wie sich die *ebenbildliche* Natur durch das Zusammenwirken des Menschen mit der Gnade zur *gottähnlichen* Lebensgestalt entfaltet, so führt auch die *freie* Zustimmung zum sittlich *Gesollten* paradoxerweise nicht in einen Zustand der Abhängigkeit, sondern gerade umgekehrt höchsten Freiseins und höchster Freiheit. Dies wird klarer, wenn wir den Gedanken auf dem Hintergrund seiner Negativfolie nachzuvollziehen versuchen, d.h. des Nichtfreiseins, der Sünde: Der Mensch besitzt unhintergebar die Freiheit der Wahl, daran lässt das Dokument keinen Zweifel. Der Mensch verwirklicht frei das Gute oder eben das Böse. Doch die Wahl des Bösen ist nur eine scheinbare Option, eine trügerische Alternative. Sie stellt in Tat und Wahrheit einen Missbrauch der Freiheit dar, der nicht zu *mehr* Freiheit führt, sondern diese letztlich zerstört, weil er „den Willen zur Versklavung durch die Sünde [*paroboščenie grechom*] in sich trägt.“ (II.2.) Worin aber besteht die Sünde? – Hier gibt folgender Terminus Aufschluss: *otvergnuv Boga i opirajas' tol'ko na sebja* – Gott zurückweisen und nur auf sich selber ruhen. (II.1.) Etwas freier, aber stärker, könnte übersetzt werden: nur auf sich selber bauen. Wer nur auf sich selber baut, wer nur seinen Interessen folgt, wer aus reiner Willkür handelt, wer seine Freiheit als absolut und bindungslos begreift, der sündigt und verfehlt den Sinn seiner Existenz. Die Würde, so haben wir festgestellt, liegt in der freien Verwirklichung der sittlichen Berufung, die der Mensch in seiner Natur erkennt, in der Aneignung ihres ebenbildlichen Wesens. Das ist zugleich das Gute, weil es sein *soll*: Der Mensch *soll* Gott ähnlich werden; es ist seine Bestimmung, seine höchste Möglichkeit, seine Vollendung. Das *Gesollte* richtet sich an die Freiheit, die wiederum besteht, um dem Wohl [*na službu*] des Menschen zu dienen (II.1). Entspricht er ihm nicht, so verwirklicht der Mensch seine Natur nicht. Er ist nicht, was er sein *soll* und sein könnte, er wählt das Böse, gleichsam anstelle des Ebenbilds das *Gegenbild*. Von hier her wird auch verständlich, weshalb das Dokument das Böse nicht einfach als eine von zwei Alternativen denkt, das der Mensch in seiner Freiheit „neutral“ wählt: Wenn sich der Mensch dem verweigert, was er sein *soll*, freies sittliches Wesen, dann geht auch die Freiheit verloren. Denn erst das sittliche *Sollen* ruft die Freiheit zu ihrem Einsatz auf. Wenn der Mensch sündigt, so verstösst er dabei nicht gegen eine äussere Norm, sondern gegen die Bedingungen seines Menschseins selber, also auch gegen sein Freisein.²² Diese Überle-

22 Auf diesem argumentativen Hintergrund ist die These von Regula Zwahlen zu hinterfragen, die Russische Orthodoxe Kirche setze sich der latenten „Gefahr eines totalitären Freiheitsbegriffs“ aus, wenn sie von einem Schwinden der Freiheit in der Wahl des Bösen spricht. Zwahlen, Regula: Der ökumenische Dialog über die Menschenrechte. In: *Una Sancta* Nr.1, 66. Jg. (2011), 5-14, hier: 10. Zwahlen zitiert zur Stützung ihrer These Berdjaev: „Die kommunistische Freiheit gibt denen keine Freiheit, die sich weigern, dem einzig seligmachenden Glauben ... anzugehören; sie beraubt ihre Gegner aller menschlichen Rechte.“ (Anm. 26) Meines Erachtens werden hier aber zwei Ebenen vertauscht: Das Moskauer Dokument sagt – genauso wenig wie in der Frage nach der Würde – nicht: Wer das Böse wählt, dem entziehen *wir* die Freiheit. Sie sagt: Wer das Böse wählt, der entzieht sich *selber* die Freiheit. Er bringt sich selber um die Möglichkeit,

gung werde ich im Schlusskapitel abermals erwägen. Das *Gegenbild* ist eine pervertierte Existenz, der Mensch im Widerspruch zu sich selber, Freiheit, die zwar unveräusserlich seiner Natur eignet, aber trotzdem ins Leere geht: „Die Kirche erkennt den Wert der Freiheit und der Wahl an und behauptet, dass sie unvermeidlich schwindet, wenn die Wahl zugunsten des Bösen getroffen wird. Ein Miteinander des Bösen und der Freiheit ist unvereinbar [*nesovmestimyj*].“ (II.2.)

Wie es keine Relativierung der menschlichen Würde darstellt, von ihrem *Erwerb* bzw. ihrer Verwirklichung zu sprechen, insofern man sie in der Fähigkeit zum sittlichen Handeln festmacht, beschränkt die Kategorie der *Freiheit vom Bösen* nicht die Wahlfreiheit. Die Freiheit wird nicht von der Erfüllung einer bestimmten (moralischen) Erwartung abhängig gemacht. Sie ist kein Mittel zum Zweck und kann nicht mit anderen Werten verrechnet werden. „Das freie Verharren in Güte und in Wahrheit ist unmöglich ohne die Freiheit der Wahl. Genauso verliert die freie Wahl ihren Wert und Sinn, wenn man sich dem Bösen zuwendet.“ (II.2.) Vielmehr wird mit dem *Freisein von der Sünde* auf die Bedingungen hingewiesen, unter denen sich die endliche menschliche Freiheit notwendigerweise zu vollziehen hat, bei deren Nichtberücksichtigung sie sich einer Aporie aussetzt und scheitert. Die Freiheit des Menschen ist dann ernst genommen, wenn auch seine Würde ernst genommen ist, und dem Menschen zugesprochen wird: Deine Würde besteht gerade darin, dass es nicht gleichgültig ist, welche Gestalt du deinem Leben gibst. Es gibt etwas in dir, was du ergreifen *sollst*. In der Tatsache, dass du es ergreifen *kannst*, liegt deine Würde (im Dokument: Wert) begründet, in der Tatsache, dass du es ergreifst, *verhältst* du dich als jemand, der Würde hat. „Namentlich aus diesem Grund wird im Denken der Kirchenväter und Asketen sowie in der liturgischen Tradition der Kirche viel mehr über die Unwürdigkeit des Menschen, bedingt durch die Sünde, als über seine Würde gesprochen.“ (*Menschenrechtsdokument* I.5.) Wer also von Wahlfreiheit spricht, ohne dabei deren sittlichen Bedingungen in den Blick zu nehmen – du kannst alles, wenn du es nur möchtest – läuft latent Gefahr, eigentlich in einem gewissen Sinn gegen die Würde des Menschen aufzutreten und die Freiheit des Menschen ihrem Scheitern auszusetzen. Das meint Sergij Govorun, Mitarbeiter des kirchlichen Aussenamtes, wenn er schreibt: „Der säkulare Humanismus, der die Gefallenheit der menschlichen Natur leugnet, erniedrigt diese eigentlich, weil er ihren tatsächlich höchsten Wert und die unzulänglichen und bösen Erscheinungen, mit denen wir uns im realen Leben konfrontiert sehen, auf dieselbe Ebene stellt.“²³ Das politische Gemeinwesen, das in den Menschenrechten die Würde und damit auch die Freiheit des Menschen schützt, muss deshalb – ohne diese Rechte irgendwie zu beschränken und von weiteren Faktoren abhängig zu machen – eine Ordnung fördern, in der dem Menschen aufgezeigt wird, um wessentwillen es sich lohnt, seine Freiheit einzusetzen. Dies gibt das Moskauer Dokument zu bedenken, wenn es aus einer theologisch-philosophischen Per-

ein Leben gemäss seiner Würde (Wert) zu führen: frei dem in seiner Natur entdeckten Sollen zu entsprechen.

23 Govorun, Sergij: *Odna Evropa – dva gumanizma*/Одна Европа – два гуманизма (Ein Europa – zwei Humanismen). In: CV Nr. 2 (35) 2006, 183-188, hier: 187.

spektive fordert: „Die öffentliche Ordnung muss sich auf beide Freiheiten hin orientieren und ihre Umsetzung im öffentlichen Bereich harmonisieren [*garmoniziruja*].“ (II.2.)

6.2.3 Krise der Menschenrechte

Der Begriff der *Harmonie* erweist sich als weiteres wichtiges Element im Gedankengang des Dokuments: „Man muss deutlich die christlichen Werte bestimmen, mit denen die Menschenrechte harmonisiert [*byt' garmonizirovany*] werden müssen.“ (III.1.) Auch diese Forderung kann leicht als Versuch gedeutet werden, die Geltung von Menschenrechten einzuschränken oder deren säkularen Charakter in Frage zu stellen. Verschiedene weitere markante Aussagen scheinen ebenfalls in diese Richtung zu zeigen: „Die Menschenrechte können nicht über den Werten der geistigen Welt stehen.“ (III.2.) Oder: „Die Menschenrechte wurden nicht von Gott eingesetzt und sie dürfen nicht mit der Offenbarung Gottes in Konflikt geraten.“ (III.2.) Oder: „Es ist unzulässig, in den Bereich der Menschenrechte Normen einzuführen, die sowohl die evangelische als auch die natürliche Moral [*evangel'skuju i estestvennuju moral'*] verwässern oder aufheben.“ (III.3.) Oder auch: „Individuelle Menschenrechte können nicht den Werten und den Interessen des Vaterlandes, der Gemeinschaft und der Familie entgegengestellt werden.“ (III.5.) Erbringen diese Formulierungen nicht den offensichtlichen Beleg für die These, die Russische Orthodoxe Kirche fechte die Menschenrechte an?

In seinen Ausführungen zu den Menschenrechten knüpft das Dokument an die im Zusammenhang mit dem Problem der Freiheit geäußerte Überzeugung an: Sowenig die Wahlfreiheit einen absoluten Wert darstellt, sowenig können die Menschenrechte, in denen eben diese (individuelle) Wahlfreiheit rechtlich anerkannt und geschützt ist, eine absolute Geltung beanspruchen. Dieses Argument ist klärungsbedürftig. Auch hier bietet das Dokument einen Anhaltspunkt, um in der Deutung weiterzukommen: „Keine menschlichen Bestimmungen, einschliesslich der Formen und der Mechanismen öffentlicher und politischer Ordnung, sind als solche imstande, das Leben der Menschen sittlicher und vollkommener zu machen, das Böse und das Leiden auszurotten.“ (III.2.) Hier findet sich die eigentlich simple und auch der Alltagsvernunft zugängliche These ausgedrückt, das Recht allein besage noch nichts über die Art seiner Anwendung, es bilde noch nicht das Ganze des menschlichen Lebensvollzugs ab. Vielmehr gebe es etwas, was selber nicht wieder durch das Recht festgelegt werden kann, sondern diesem gleichsam vorangeht. Aus dem gleichen (philosophisch-theologischen) Grund, wie die Wahlfreiheit des Menschen nicht absolut sein kann, können es auch die Menschenrechte nicht sein. Damit ist nicht ihre Geltung auf rechtlicher Ebene beschränkt. Vielmehr weist das Dokument darauf hin, dass das Recht insgesamt nicht „alles“ und nicht absolut sein kann. Vertritt man nämlich keinen der Willkür folgenden Rechtspositivismus, so zeigt sich die Frage nach der Rückbindung des Rechts an sittliche Normen, an das *Gesollte*, als unverzichtbar.²⁴ Die Moskauer Erklärung

24 Vgl. dazu den russischen Religionsphilosophen Simon Frank: „Die Schwierigkeit und die Problematik liegt darin, dass sowohl das Recht als auch die Sittlichkeit Normen sind, die prinzipiell das gesamte menschliche Leben umfassen und letztlich aus dem Gewissen des Menschen entspringen, aus dem Be-

unterstreicht darum mit vollem Recht den Zusammenhang von Gesetzlichkeit und Sittlichkeit (*zakonnost' i npravstvennost'*). (III.1.) Zusammen mit dem Dokument kann so beispielsweise gefragt werden, ob eine Gesellschaft, in der Abtreibung, aktive Sterbehilfe, pharmazeutische Nutzung menschlicher Embryonen, Eingriffe in die genetische Struktur des Menschen als *Recht* betrachtet werden, nicht genau jene Grundlagen preisgibt, die sie erst zu einer echten Rechtsgemeinschaft konstituieren, nämlich die Anerkennung einer voraussetzungslosen Würde des Menschen, die sich als sittliche Verantwortung realisiert. (vgl. III.3.)²⁵

Die russische orthodoxe Argumentation trifft sich zu einem gewissen Grad sogar mit einem liberalen Verständnis der Menschenrechte. Wenn nämlich gesagt wird, das juristische Institut der Menschenrechte sei in seiner praktischen Anwendung durch geistige, sittliche und religiöse Werte zu *ergänzen*, so heisst dies doch nichts anderes, als dass die Menschenrechte für sich noch unter keinem moralischen oder religiösen Anspruch stehen. So trifft es zu, was der liberale kanadische Politologe Michael Ignatieff sagt: „Eine auf praktischer Vernunft basierende – und historische – Begründung der Menschenrechte muss nicht ... ihre letzte Bestätigung in einer bestimmten Auffassung von einem guten Leben suchen. Die Menschenrechte sagen etwas über das Rechte und nicht über das Gute aus.“²⁶ Wenn das russische Dokument etwa auf *christliche Werte* hinweist, mit denen die Menschenrechte in Einklang zu bringen seien, oder konstatiert, diese seien *nicht von Gott eingesetzt*, dann sagt es: Die Menschenrechte selber haben keinen religiösen und keinen metaphysischen Charakter; sie sind *säkular*. So könnten die Orthodoxen wohl auch hier Ignatieff zustimmen: „Sie sind kein Bekenntnis; sie sind keine Metaphysik. Wer sie dazu macht, macht sie zu einem Fetisch: der Humanismus verabsolutiert sich selber.“²⁷ Wenn die Russische Orthodoxe Kirche Menschenrechte nicht als höchste *Grundlage des öffentlichen Lebens* sehen will, bewahrt sie sie vor einer Erwartung, der sie aufgrund ihres säkularen Charakters gar nicht gerecht werden könnten. Menschenrechte sind selber kein weltanschaulicher Massstab, sondern eröffnen den Raum zum freien Vollzug verschiedener Bekenntnisse und zum freien Austausch ethischer, politischer und kultureller Vorstellungen.

wusstsein des Gesollten, und deshalb weder ihrem Gegenstand noch ihrer Herkunft nach voneinander zu trennen sind.“ Frank, Simon L.: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. München 2002, 181.

25 Vgl. dazu einen Gedankengang des Philosophen Robert Spaemann, der am Beispiel der Abtreibung erläutert, wie sich das Recht selber zersetzt, wenn der Schutz des menschlichen Lebens als einer transzendentalen Voraussetzung jeder Rechtsgemeinschaft preisgegeben wird: „Nur freie, selbstbewusste Individuen haben für dieses Verständnis Rechte, also diejenigen Wesen, die selbst ihre Rechte geltend machen können. Der Eintritt in diese Gemeinschaft der Rechtsgenossen geschieht nach dieser Auffassung nicht physisch, nicht von Natur ... Wir verdanken unser Recht zu existieren denen, die es uns, nachdem wir bereits existieren, eingeräumt haben. Und es ist der Staat, der die Kriterien, die Eintrittsbedingungen definiert. Wer Mensch im Sinne der Menschenrechte ist, bestimmt das Gesetz ... Das Recht auf Geburt ist nicht einmal mehr eine Institutionsgarantie, geschweige denn ein Individualrecht.“ Spaemann, Robert: Sittliche Normen und Rechtsordnung. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Münster 1996, 5-17, hier: 14.

26 Ignatieff, Michael: Die Politik der Menschenrechte. Hamburg 2002, 76.

27 Ebd. 74.

In diesem Sinn ist die Aussage des Dokuments zu verstehen: „Unter dem Schutz der Menschenrechte darf eine Zivilisation ihre Lebensweise nicht einer anderen aufzwingen. Das Eintreten für die Bürgerrechte darf nicht den politischen Interessen einzelner Länder dienen.“ (III.4.) Auch in dieser Frage gibt es Anknüpfungspunkte an Ignatieff: „Die Menschenrechte sind nicht universell, weil sie anderen Gesellschaften Vorschriften in Bezug auf ihre kulturellen Praktiken machen, sondern weil sie Individuen zum eigenverantwortlichen moralischen Handeln befähigen. Sie haben nicht die Funktion, den Inhalt einer Kultur zu bestimmen, sondern alle Menschen in die Lage zu versetzen, diesen Inhalt frei zu gestalten.“²⁸ Auf diesem Hintergrund wird auch die russische Rede von der Harmonie zwischen sittlichen Normen und den Menschenrechten zugänglicher: Zwei Dinge miteinander in Einklang zu bringen, bedeutet ja keineswegs, das Eine durch das Andere zu ersetzen. Vielmehr kann dieser Begriff so gedeutet werden, dass hier zwei Ordnungen, der Bereich des (säkularen) Rechts und der Bereich des Ethos, in Beziehung zueinander gesetzt werden. Recht und Moral sind nicht deckungsgleich. Obwohl die Autoren des russischen Dokuments diesem Umstand hätten besser Rechnung tragen können, trifft der Vorwurf einer Vermischung beider *Logiken* trotz der starken Betonung der Notwendigkeit einer sittlichen Bindung des Rechts indes nicht zu. Die Begriffe *harmonisieren*, *Harmonie*, *in Einklang bringen*, *ausbalancieren* unterstreichen dies meines Erachtens.

Von hierher erschliesst sich erneut auch die orthodoxe Behauptung, Menschenrechte könnten nicht als „höchste und universale Grundlage des öffentlichen Lebens“ betrachtet werden. (III.1.) Wären sie, und mit ihnen die individuelle Freiheit, nämlich tatsächlich das einzige Prinzip, von dem sich die politische Gestalt menschlichen Zusammenlebens leiten liesse, gäbe es ja in der Tat keine Kriterien mehr, nach denen die vielen individuellen Freiheiten auf *ein* Gemeinwesen hin orientiert werden könnten. Wenn die Russische Orthodoxe Kirche aus einer religiösen theologischen Perspektive versucht, die Frage nach den Menschenrechten auf eine sittlich verantwortete Lebensform, auf ein Ethos hin zu durchdenken, so steht dies in keinem Gegensatz zu deren rechtlich-politischer Intention. So gibt auch Alexander Agadjanian zu bedenken: „First of all, the objective of the entire project is clearly *not* to refute the Western HRD completely in order to reassert an unchanged, traditional Christian vision of man and society; no: it is rather a negotiation, or even ‚harmonization‘, in the authors’ own language.“²⁹ Und weiter: „The overall significance of this discursive negotiation is that the Russian church, with all its protective and conservative approach, and in spite of many conditions and reinterpretations ... *does* accept the very language of human rights and finds some ideological and even theological tools to legitimize the discourse associated with the liberal and secular symbolic order.“³⁰

28 Ebd. 93.

29 Agadjanian, *Russian Visions* 17.

30 Ebd. 15. Eine gegenteilige Meinung vertritt etwa der Berliner Theologe Joachim Willems: „Da Menschenrechte, werden sie nun geachtet oder nicht, in den hegemonialen internationalen Diskursen als etwas Positives gelten, unterstreicht die ROK ihr positives Verhältnis und vereinnahmt Menschenrechte geradezu, wenn sie behauptet, dass diese aus dem Christentum stammten. Zugleich versucht sie, mit ihrer Neudefinition des Menschenrechtskonzepts die eigene Sichtweise so in den Diskurs einzuspeisen, dass es ih-

Trotz der prinzipiellen Anerkennung der Menschenrechte ist das Dokument von einem kritischen Ton bestimmt. Die orthodoxe Stellungnahme macht durch ihre spezifische Argumentation – insbesondere durch jene Formulierungen, die westlichen Beobachtern als fremd, relativierend, illiberal, antisäkular oder antimodern erscheinen – auf einen wichtigen Aspekt im theoretischen wie praktischen Umgang mit den Menschenrechten aufmerksam: Die Menschenrechte *allein* genügen nicht, um jenen Krisen zu begegnen, denen der Mensch heute und ständig ausgesetzt ist. Oder stärker: Allgemein wird die Krise unterschätzt, auf die mit den Menschenrechten geantwortet wird. Dies kommt gut etwa anhand der folgenden Aussage zum Ausdruck: „Die Rechte einer einzelnen Person dürfen nicht zerstörerisch für die einzigartige Lebensweise und Tradition einer Familie sowie verschiedener religiöser, nationaler und sozialer Gemeinschaften sein.“ (IV.9.) Natürlich regt sich Widerstand angesichts solcher Rede. Es heisst, Menschenrechte als individuelle Freiheitsrechte seien ja gerade dazu da, den Einzelnen vor Unterdrückung, Übergriffen und Bevormundung durch kollektive Institutionen zu schützen, insofern müssten sie auch *gegen* Familie, Staat, Volk, Kirche durchgesetzt werden können.³¹ Aus dem Kontext des Dokuments geht nicht hervor, dass die Russische Orthodoxe Kirche *dagegen* Einwände erhebt. Sie behauptet nicht, Menschenrechte dürften *nie* gegen Familie, Staat, Kirche durchgesetzt werden. Dies wird auch durch das folgende Statement nahegelegt: „Das Privatleben, die Weltanschauung und der Wille der Menschen dürfen nicht zum Gegenstand der totalitären Kontrolle [*predmet total'nogo kontrolja*] werden. Für die Gesellschaft gefährlich ist die Manipulation der Wahl der Menschen und ihres Bewusstseins seitens der Machtstrukturen, politischen Kräfte, Wirtschafts- und Informationseliten.“ (IV.7.)

Die Intention der russischen Erklärung gilt dem *bonum commune*, dem Gemeinwohl, das etwas gänzlich Anderes darstellt als die Vereinnahmung des Individuums durch ein Kollektiv. Damit ist das gegenseitige Bedingungsverhältnis von gemeinschaftlicher Ordnung und individueller Entfaltung gemeint. Treffend formuliert dazu die Konstitution *Gaudium et spes*: „Die politische Gemeinschaft besteht also um dieses Gemeinwohls willen; in ihm hat sie ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn, aus ihm leitet sie ihr ursprüngliches Eigenrecht ab. Das Gemeinwohl aber begreift in sich die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Grup-

ren eigenen Interessen nützt, und die konkurrierende ‚säkulare‘ Auslegung der Menschenrechte zurückzudrängen.“ Willems, Joachim: Die Russische Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. In: Religionsfreiheit. Jahrbuch für Menschenrechte 2009. Hg. von Heiner Bielefeldt et al. Wien 2008, 152-165, hier: 164. Aber auch die Sozialethikerin Ingeborg Gabriel beurteilt das Moskauer Dokument eher ablehnend. Hier ist von „Fundamentalkritik“, einer „grundsätzlichen Kluft zwischen säkularem und religiösem Weltbild“, einer „generellen Ablehnung der modernen politischen Kultur“, einer „Fundamentalopposition gegen ein westlich-liberales Menschenrechtskonzept“ und einem „Rundumschlag gegen die moderne Gesellschaft“ die Rede. Vgl. Gabriel, Ingeborg: Menschenrechte in der ökumenischen Debatte. In: G2W 5/2010, 38. Jg., 18-19; Gabriel/Tobler, Der Glaube und die Menschenrechte 29-34.

31 Vgl. Ignatieff 87: „Rechte sind nur dann sinnvoll, wenn sie die Menschen mit Ansprüchen ausstatten und sie vor Übergriffen schützen; sie sind nur dann wertvoll, wenn sie gegen Institutionen wie Familie, Staat und Kirche durchgesetzt werden können.“

pen ihre eigene Vervollkommenung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“³² Die *Allgemeine Deklaration der Menschenrechte* von 1948 weist ebenfalls auf diesen gegenseitigen Bezug hin und stellt klar, das Recht müsse diesen berücksichtigen. Auch aus dieser Perspektive wären Menschenrechte als Ermöglichungsgrund einzig für die Befriedigung beliebiger partikularer Interessen falsch verstanden: „Jeder hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist. Jeder ist bei der Ausübung seiner Rechte und Freiheiten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschliesslich zu dem Zweck vorsieht, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohles in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen.“³³

Die Krise, die das russische Dokument implizit im Zusammenhang mit den Menschenrechten geltend macht, bezieht sich auf die Freiheit selber: Die Menschenrechte garantieren die individuelle Entfaltung des Individuums und schützen es vor jenen Kräften, die es eben daran hindern. Dieser Zugang ist unbestritten. Allein, die Frage ist, ob das politische Gemeinwesen halten kann, was es in den Menschenrechten seinen Bürgern zusichert bzw. welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit es sein Versprechen halten kann. Hier setzt die Kritik des russischen Dokuments ein und entdeckt etwas Widerständiges, etwas, das gegen die (dauerhafte) Einlösung des in den Menschenrechten abgegebenen Versprechens spricht: Eine endliche Freiheit, die die sittlichen Bedingungen, unter denen sie zu ihrem Vollzug aufgerufen ist, ignoriert, scheitert. Darauf spielt die Erklärung an, wenn sie versucht den angeblichen Gegensatz zwischen Gemeinwohl und Eigenwohl zu überwinden. Die Russische Orthodoxe Kirche kritisiert hier den Freiheitsbegriff, der bestimmten gegenwärtigen Menschenrechtskonzeptionen zugrunde liegt und aus dessen Perspektive die verschiedenen Formen von Gemeinschaft tendenziell als Bedrohung von Freiheit angesehen werden. Die Prämisse, wonach der Mensch selber wisse, was richtig für ihn ist, bzw. wonach richtig ist, was der Einzelne für sich als richtig erachtet, erscheint der orthodoxen Theologie als Ausfluss einer verkürzten und zu optimistischen Anthropologie.

Individuelle Freiheit, die sich zulasten jener gemeinschaftlichen Ordnung verwirklicht, durch die sie gerade ermöglicht und geschützt wird, zerstört ihre eigenen Grundlagen. Die orthodoxen Autoren beweisen ein gutes Gespür für die Situation: Der Mensch scheint zwar im Prinzip von allem befreit, von allen (religiösen und moralischen) Bindungen losgelöst. Jedoch sagt ihm diese Art der Freiheitsordnung nichts darüber, wie er seine Freiheit sinnvoll einsetzen soll. Es ist ja jede Freiheitsentscheidung, die das Individuum fällt, *gleichgültig*. Trotz aller begrifflichen und denkerischen Unterschiede zum Duktus des Moskauer

32 Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 74. In: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hrsg.): *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg ⁹1974, 530f.

33 *Allgemeine Deklaration der Menschenrechte der Vereinten Nationen* (1948), Art 29. In: Prohanka, Reinhard: *Dokumente der Freiheit*. Wiesbaden 2009, 180. Auf diesem Hintergrund wird denn auch folgende Aussage des Patriarchen Kirill verständlich: „Die orthodoxe Kirche schlägt heute vor, zu dem Verständnis der Menschenrechte im gesellschaftlichen Leben zurückzukehren, das 1948 grundgelegt wurde.“ Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus’, *Freiheit und Verantwortung* 135.

Dokuments ruft sich mir Erich Fromms (1900-80) *Furcht vor der Freiheit* in Erinnerung, wo es über die philosophischen und gesellschaftlichen Umwälzungen in der Renaissancezeit heisst: „Das Individuum ist frei von Bindungen wirtschaftlicher und politischer Fesseln, durch die tätige und unabhängige Rolle, die es in dem neuen System zu spielen hat, gewinnt es an positiver Freiheit ... Durch den Verlust seiner festen Stellung in einem geschlossenen Ganzen verlor der Mensch die Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Lebens. Die Folge ist, dass er an sich und dem Zweck seines Lebens zu zweifeln beginnt. Er ist von überpersönlichen Mächten bedroht: Kapital und Markt. *Seine Mitmenschen sind ihm entfremdet und feind, jeder kann ihm zum mächtigen Konkurrenten werden. Er ist frei – das heisst: allein, isoliert, von allen Seiten bedroht.*“³⁴

6.2.4 Kultur der Freiheit

Wie antwortet die Russische Orthodoxe Kirche auf die von ihr festgestellte Krise der Menschenrechte? – Sie weist auf das *Fehlende* hin und bietet gleichzeitig Hand, um die Lücke zu füllen: „Die Gesellschaft muss Mechanismen schaffen, die die Harmonie von menschlicher Würde und Freiheit wiederherstellen. Die Konzeption der Menschenrechte und die Sittlichkeit können und müssen im öffentlichen Leben diesem Ziel dienen.“ (III.1.) Was das Moskauer Dokument hier auf wenigen Zeilen vorschlägt, kann gut mit dem Begriff *Kultur der Freiheit* wiedergegeben werden. Diese soll dem Widerständigen und Ambivalenten der menschlichen Freiheit entgegengesetzt werden. Dabei geht es um die Bedingungen von Freiheit, die in der Erklärung immer wieder explizit und implizit Erwähnung finden. In Frage stehen nicht Bedingungen, unter denen Menschenrechte Geltung beanspruchen dürfen; in Frage stehen vielmehr jene Bedingungen, unter denen das in den Menschenrechten Zugesicherte, eigentlich: Verheissene, eingelöst werden kann und keine abstrakte Behauptung bleiben muss. In diesem Zusammenhang greift das Dokument den zuvor dargelegten Würdebegriff abermals auf: „Der gesellschaftliche Wert und die Effizienz des gesamten Systems der Menschenrechte hängen davon ab, inwieweit es Bedingungen zum Wachsen der Person [*dlja vozrastanija ličnosti*] in der von Gott gegebenen Würde schafft und mit der Verantwortung des Menschen für sein Handeln vor Gott und den Nächsten verknüpft.“ (IV.9.) Mit „von Gott gegebene Würde“ ist – wie gezeigt wurde – keine religiöse Vereinnahmung menschlicher Selbstbestimmung und Freiheit gemeint. Sie ist der theologische Begriff für die Dialektik von Freiheit und sittlichem Sollen, dafür, dass es im Menschen etwas gibt, das unbedingt realisiert werden will. Dahinter verbirgt sich die entscheidende, aber in den von der Russischen Orthodoxen Kirche kritisierten Freiheits- und Menschenrechtskonzeptionen zu wenig berücksichtigte Erkenntnis, dass es einem inneren Widerspruch gleichkommt, einerseits von unbedingter Würde zu sprechen und diese auch mit allen Mitteln zu verteidigen, andererseits aber nicht zu sehen, dass diese Würde in ihrer Unbedingtheit nur dann ernst genommen ist, wenn in ihr zugleich die Eröffnung einer sittlichen Zukunft entdeckt wird. Es wäre geradezu absurd, eine unhintergehbare Würde zu bekennen und gleichzeitig zu behaupten, ein jeglicher Entscheid, eine jegliche Handlungs-

34 Fromm, Erich: Die Furcht vor der Freiheit. Zürich 1945, 69. Kursiv: C.S.

weise des Menschen könne als Ausdruck dieser Würde gedeutet werden. Würde ist die Fähigkeit des Menschen, sein Leben nicht *irgendwie*, sondern aus der Anerkennung eines unbedingt geltenden sittlichen Anspruchs und durch dessen freie Verwirklichung zu gestalten. Deshalb „schlägt die Kirche vor, die Rechte und Freiheit unter dem Gesichtspunkt derjenigen Rolle zu betrachten, die sie möglicherweise spielen können, um günstige äussere Bedingungen für die Vervollkommnung der Person auf ihrem Wege zum Heil zu schaffen.“ (IV.1.) Die Forderung, die Menschenrechte müssten mit *christlichen Werten harmonisiert werden*, strebt deshalb keine „revolutionäre Umgestaltung der Welt“ (V.4.) an, sondern ist die Konsequenz aus den dargelegten anthropologischen Prämissen.

6.3 Kritische Rezeption des Dokuments

„Die Frage nach der Begründung der Menschenrechte dient also ihrer Verwirklichung“, gibt Kardinal Walter Kasper zu bedenken, denn diese werden oft „bedenkenlos der Staats- oder Parteilassung unterworfen; sie dienen der ideologischen Absicherung von Interessen und Privilegien und der Begründung von allen möglichen Bedürfnissen; sie werden als publizistische Waffe in der Auseinandersetzung der Systeme oder persönlicher Interessen eingesetzt.“³⁵ Mit ihren kritischen Hinweisen trägt auch die Russische Orthodoxe Kirche dazu bei, nach einem tragfähigen Fundament der Menschenrechte zu suchen.³⁶ Der russische orthodoxe Standpunkt fordert im Dienst einer plausiblen Universalität der Menschenrechte dazu heraus, diese nicht nur in juridischer und politischer Hinsicht zu diskutieren, sondern zugleich zu überlegen, welche Funktion ihnen in Bezug auf eine ganzheitliche Entfaltung des Menschen zukommt.

Insgesamt wird in den verschiedenen (westlichen) Stellungnahmen zur Moskauer Menschenrechtserklärung die Bereitschaft der Russischen Orthodoxen Kirche grundsätzlich begrüsst, sich auch mit dem sensiblen Thema der Menschenrechte theologisch zu beschäftigen. Dennoch überwiegt in den meisten Beiträgen ein kritischer Grundtenor. Ich kann hier keine umfassende Analyse der verfügbaren Rezeption leisten, möchte aber dennoch einzelne Stimmen einfangen. Zu diesem Zweck ist besonders eine Ausgabe der *Ökumenischen Rundschau* hervorzuheben, die 2010 eine ganze Nummer dem russischen orthodoxen Menschenrechtsverständnis gewidmet hat und in der mehrere Autoren zu Wort kom-

35 Kasper, Walter: Die theologische Begründung der Menschenrechte. In: Schwab/Giesen/Listl/Strätz (Hrsg.): Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat. Berlin 1989, 99-118, hier: 101.

36 Kritik an den Menschenrechten kann durchaus zu deren Stärkung führen, ganz im Sinne von Paul Kirchhof, der die Meinung vertritt, die Rationalität des geschriebenen Rechts täusche eine hermeneutische Eindeutigkeit oft bloss vor: „Die Verabschiedung der Menschenrechtserklärung durch die Vereinten Nationen sei – so sagt eine Anekdote – nur möglich gewesen ‚unter der Bedingung, dass man nicht fragt, warum‘. Eine solche Rechtsetzung unter der Voraussetzung, dass niemand nach den Gründen für dieses Recht fragt, oder gar das Bewusstsein vorherrscht, dass es dafür nicht genügend Gründe gebe, wird letztlich scheitern. Ein unbegründetes oder unbegründbares Recht bricht bei der ersten Belastungsprobe wie ein Kartenhaus zusammen.“ Kirchhof, Paul: Das Mass der Gerechtigkeit. Bringt unser Land wieder ins Gleichgewicht. München 2009, 160.

men: Die evangelische Dozentin für Ökumenische Theologie in Bossey, Dagmar Heller, fasst die bisherige Entwicklung der Debatte zusammen und versucht einen ökumenischen Ausblick. Dabei gelangt sie zur positiven Einschätzung, „dass die Russische Orthodoxe Kirche mit ihrem Papier eine wichtige Stimme zu Gehör bringt, die von evangelischer Seite nicht von vornherein abgewehrt werden darf, sondern die kritisch und auch selbstkritisch daraufhin untersucht werden muss, wo sie verloren gegangene Aspekte aufzeigt und wie mit ihr gemeinsam das christliche Anliegen vorangetrieben werden kann.“³⁷ Die russische orthodoxe Theologin und Mitarbeiterin am Orthodoxen Institut für Missiologie und Ökumenismus in St. Petersburg, Marina Šišova, beklagt in ihrem Artikel die starke Ausrichtung des Moskauer Texts auf die Staatsräson. Für sie stellt die Russische Orthodoxe Kirche mit der Erklärung einmal mehr ihre Rolle als *ideologischer Steigbügelhalter* innerhalb des russischen Staates unter Beweis: „Die Machthaber wandten sich der Russisch-Orthodoxen Kirche mit ihrem Modell einer Symphonie von Kirche und Staat zu, um eine solche Ideologie zu propagieren. Sie verkürzten die Orthodoxie als Glauben und Weltanschauung zu einem System von Ansichten, die die traditionellen Werte unterstützen, die gesellschaftliche Moral fördern und den patriotischen Geist der Gesellschaft hochhalten. Führende Kirchenvertreter unterstützten diese Entwicklung. Ein treffendes Beispiel für die Allianz zwischen Staat und Kirche ist das kürzlich veröffentlichte Dokument *Die Grundlagen der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*.“³⁸ Für den griechischen orthodoxen Systematiker Athanasios Vletsis liegt der russischen Argumentation ein grundsätzliches „Missverständnis“ dessen zugrunde, „was die Menschenrechte eigentlich bezwecken“.³⁹ Die Russische Orthodoxe Kirche verdrehe den säkularen Charakter der Menschenrechte in einen religiösen Sinn. Für Vletsis ist nicht nachvollziehbar, weshalb das Dokument auf einem Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit beharrt: „Christen erwarten vom ‚System der Menschenrechte‘ jedoch *nicht*, ‚Bedingungen zum Wachsen der Person in der von Gott gegebenen Würde‘ zu schaffen (IV.9., 36), wie dies

37 Heller, Dagmar: Menschenrechte, Menschenwürde und sittliche Verantwortung im kirchlichen Dialog zwischen Ost und West. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 308-329, hier: 329. Heller hat auch einen Kommentar zur Menschenrechtsdeklaration des X. *Volkskonzils* veröffentlicht. Heller, Dagmar: Wert und Würde des Menschen. Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte. In: Ökumenische Rundschau, 2007, 56. Jg., 88-98.

38 Šišova, Marina: Geistliche und politische Dimensionen des Verständnisses von Würde, Freiheit und Menschenrechten in der Russisch-Orthodoxen Kirche. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 330-345, hier: 334. Den Vorwurf, die Russische Orthodoxe Kirche wolle mit ihren Stellungnahmen letztlich nur die Herrschaftsstruktur in Russland stärken, erhebt in tendenziöser Weise der armenische Theologe Diradur Sardaryan: „Doch kann nicht übersehen werden, dass die oberste Geistlichkeit der russischen Kirche durch ihre Stellungnahmen, Konzeptionen und Deklarationen auch weiterhin zeigt, dass die Idee des ‚patriotischen Dienstes‘ als die Position der russischen Kirche verstanden wird. Denn sowohl unter der kommunistischen Herrschaft als auch gegenwärtig versteht sich die Kirche Russlands, ihren offiziellen Stellungnahmen gemäss, als ‚Hindernis für den Westen‘ und Stütze für die Regierung Russlands.“ Sardaryan, Diradur: Das Menschenrechtsverständnis der russisch-orthodoxen Kirche. Eine Analyse. In: Münchener Theologische Zeitung 59 (2008), 158-172, hier: 164.

39 Vletsis, Athanasios: Die letzte Bastion einer byzantinischen „Symphonie“. Die Deklaration der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Menschenrechten (2008) als Ausdruck einer vormodernen Kirche-Staat Beziehung. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 346-362, hier: 348f.

das russische Dokument emphatisch hervorhebt. An dieser Stelle sollte gerade auch aus orthodoxer Sicht eine klare Abgrenzung angestrebt werden.⁴⁰ Für Vletsis ist im russischen Text die Rede von der Freiheit zu einseitig auf die Verhinderung von Missbrauch ausgerichtet. Demgegenüber regt er an, die eschatologische Hoffnung mehr zu berücksichtigen. Diese Hoffnung nämlich „dass der Dreieine Gott nicht nur Herr des Lebens ist, sondern auch zu offenen persönlichen Beziehungen aufruft, kann Kräfte befreien zu einer schöpferischen Gestaltung von menschlichen Beziehungen und Gesellschaften.“⁴¹ Der katholische Salzburger Moraltheologe Werner Wolbert rückt die Ausführungen des Dokuments zum sittlichen Verständnis der Menschenwürde gar in die Nähe von heutigen Skeptikern (Franz-Josef Wetz), für die die menschliche Würde erst etwas zu Erreichendes und nichts schon Vorhandenes darstellt: „Während bei Wetz die Realisierung der Würde durch Verbesserung ‚unwürdiger‘ Verhältnisse (also nichtsittlicher Übel) geschieht, geschieht das in der russischen Erklärung durch moralische Besserung.“⁴² Wolbert regt weiter für eine allfällige Überarbeitung der Erklärung ein grösseres Mass an Differenzierung zwischen Moral und Recht an.⁴³ In Hinblick auf die Überlegungen zum Verhältnis von individuellen Rechten und Gemeinwohl ortet er die Gefahr eines „nationalen Chauvinismus“. Für Wolbert „rieht das doch sehr nach einem ethischen Partikularismus“.⁴⁴ Für den emeritierten Hamburger Öffentlichrechtler Otto Luchterhandt stellt die Moskauer Erklärung eine „religiöse Gegenerklärung der Orthodoxie“ zu den bestehenden Menschenrechtsdeklarationen dar.⁴⁵ Sein Haupteinwand bezieht sich auf die „Relativierung und Zurückweisung des Universalitätsanspruchs der säkularen Menschenrechte durch zwei Vorbehalte: den religiösethischen der Orthodoxie und den national-kulturellen der historisch gewachsenen russischen, eurasischen Zivilisation.“⁴⁶ Dies zeige sich an der Unfähigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche, „das juristische Konzept der Menschenrechte“ positiv aufzunehmen bzw. „der Vermischung der sittlichen mit der rechtlichen Dimension“ der Menschenrechte. Zudem sei „der juristische Begriff der Wahlfreiheit von dem ethischen Begriff sittlich erfüllter, gelingender Freiheit überlagert und verdrängt.“⁴⁷ Auch er entdeckt in der Rede von „traditioneller Moral“ die Tendenz, „die säkularen Menschenrechte und ihre Ausübung unter den Vorbehalt ihrer Vereinbarkeit mit der orthodoxen Theologie und Ethik“ zu stellen.⁴⁸ Auch der protestantische Hermannstädter Theologe Stefan Tobler entdeckt eine

40 Ebd. 360.

41 Ebd. 362.

42 Vgl. Wolbert, Werner: Christentum und Menschenrechte im Konflikt? Zur Diskussion um die russisch-orthodoxe Erklärung zu den Menschenrechten. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 363-377, hier: 368.

43 Vgl. ebd. 374.

44 Ebd. 376.

45 Luchterhandt, Menschenrechte 379.

46 Ebd.

47 Ebd. 380; 381f.

48 Ebd. 380; 383.

„Vermischung von Ebenen und Kompetenzen“, die seiner Meinung nach sowohl für die Verkündigung als auch für den säkularen Staat gefährliche Züge annehmen könne.⁴⁹

Im Zentrum der kritischen Rezeption des Moskauer Dokuments steht die im Frühjahr 2009 publizierte Reaktion der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE).⁵⁰ In dieser Entgegnung finden sich jene Kritikpunkte, die – mit kleinen Akzentverschiebungen – auch in den meisten anderen Analysen vorgebracht werden. Die Antwort der *Europäischen Protestanten* hatte wiederum eine Replik seitens des „Instituts für Ökumenische Studien“ in Fribourg (ISO) zur Folge.⁵¹ Die beiden Veröffentlichungen erweisen sich zusammen als geeignet, die hauptsächlichen Anliegen des aktuellen russischen orthodoxen Menschenrechtsdiskurses noch einmal gesondert zu vertiefen. In der Debatte, wie sie sich anhand der jüngsten Verlautbarungen des Moskauer Patriarchats typischerweise innerhalb eines westchristlichen Kontexts ergeben hat, zeichnet sich ein Umstand ab, der auch in dieser Arbeit schon mehrfach erwähnt wurde: Längst sind es nicht mehr dogmatische Fragestellungen allein, bei denen die unterschiedlichen christlichen Traditionen ihre Uneinigkeit feststellen. Immer mehr erweisen sich heute auch anthropologische und politische Zusammenhänge als Anlass für kontroverse Auseinandersetzungen. Auch die Menschenrechte, das belegen die kritischen Beiträge zum russischen Grundlagentext, sind Gegenstand unterschiedlicher Wahrnehmung. Allein, hier werden keineswegs neue theologische Differenzen generiert. Vielmehr sind es die *alten* ekklesiologischen Themen, die sich auf anthropologisch-politischer Ebene *neu* zeigen. Die Auseinandersetzung um das russische Menschenrechtspapier stellt eine weitere Möglichkeit dar, diese Dimension zu entdecken. Die Einwände der *Europäischen Protestanten* stelle ich im Folgenden in drei, meines Erachtens zentralen Punkten vor. Diese sind: Relativierung der menschlichen Würde, Vermischung von Recht und Moral, problematisches Verhältnis von Kirche und Staat.

49 Tobler, Stefan: Rezeption und Bedeutung der Menschenrechtsidee in der evangelischen Kirche. In: Ökumenische Rundschau 59/3, 2010, 388-402, hier: 401. Der Autor hat zuvor schon – zusammen mit der katholischen Sozialethikerin Ingeborg Gabriel – einen im Grundton kritischen Aufsatz zur Debatte in der Herder-Korrespondenz publiziert. Gabriel, I./Tobler, S.: Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff. In: Herder Korrespondenz, 64. Jg. Heft 1, Januar 2010, 29-34. Auch nach Gabriel/Tobler ist die Russische Orthodoxe Kirche nicht wirklich in der Lage, Menschenrechte als politische Kategorie wahrzunehmen, da diese zu stark unter moralischer Rücksicht betrachtet werden. (31f.) Vgl. auch den Artikel von Gabriel in G2W: Gabriel, Ingeborg: Menschenrechte in der ökumenischen Debatte. In: G2W 5/2010, 38. Jg., 18-19.

50 Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirche über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte“. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 423-430.

51 Hallensleben, B./Wyrwoll, N./Vergauwen, G. (ISO): Zur Ambivalenz der Menschenrechte. In: Schweizerische Kirchenzeitung 29-30/2009, 497-502. Eine leicht modifizierte Version der Entgegnung findet sich in G2W. Hallensleben, Barbara: Russische Beiträge zur westlichen Menschenrechtsdebatte. In: G2W 10/2009, 37. Jg., 25-27.

6.3.1 Relativierung der Menschenwürde

Das Hauptproblem der russischen orthodoxen Menschenrechtserklärung besteht für die protestantischen Autoren in einer angeblich moralischen Vereinnahmung des säkularen Instituts der Menschenrechte. Dies werde sichtbar durch den engen Bezug zwischen Recht und Sittlichkeit sowie die begriffliche Unterscheidung von Wert und Würde: „Da die russisch-orthodoxe Kirche Menschenwürde nur als moralischen Massstab entfaltet, kann sie die Würde nicht als Begründung eines unbedingten Schutzes gegen menschliche Übergriffe verstehen. Menschliche Würde steht hier nicht für ein Tabu, das sich kategorisch gegen jede Verdinglichung und Instrumentalisierung von Menschen stemmt, sondern wird zu einer Auszeichnung, die sich Menschen im Handeln erwerben müssen und damit auch verspielen können ... Ausgehend von der Differenzierung zwischen Wert und Würde des Menschen wird der Begriff der Menschenwürde ... in eine moralische Kategorie transformiert ...“ (424) Der Vorwurf lautet also: Indem die Russische Orthodoxe Kirche die Menschenwürde in einen direkten Zusammenhang mit der Sittlichkeit bringt, stilisiert sie die Würde zu einer moralischen Leistung und ist gerade deshalb nicht mehr in der Lage, diese Würde bedingungslos verteidigen zu können.⁵² Die GEKE stellt dieser Auffassung einen rechtfertigungstheologisch grundgelegten Begriff der Menschenwürde gegenüber: „Die Reformatoren haben die Menschenwürde deshalb immer relational als Ausdruck der menschlichen Existenz im Gegenüber und in Beziehung zu Gott verstanden. Damit wird die Würde des Menschen nicht durch eigene Leistungen bestimmt, sondern allein durch Gottes Gnade, also eine Voraussetzung, die seiner Verfügung schlechterdings entzogen ist ... Die in Gottes Gerechtigkeit begründete Menschenwürde kann demnach durch die Sündhaftigkeit des Menschen nicht grundsätzlich infrage gestellt werden.“ (423f.) Die Würde ist dem Menschen als seine Rechtfertigung (nach reformatorischem Verständnis hat ja der Mensch in seinem Fall seine Ebenbildlichkeit, also auch seine Würde, verloren) in

52 Dieser Vorwurf lässt sich auch in anderen Quellen belegen: Kostjuk: „Obwohl die Würde des Menschen als Ebenbild Gottes hervorgehoben wird und dem Menschen ein Freiheitsraum gewährt wird, kann dieses Zugeständnis nicht auf die Rechte des Individuums ‚ausserhalb seiner Beziehung zu Gott‘ übertragen werden ... Die Ablehnung der liberalen Menschenrechte als allgemeine Grundlage bedeutet unter anderem: *Nur die Gläubigen können die Rechte beanspruchen*. Die Freiheiten sind also eigentlich keine Rechte, sondern Privilegien für die Rechtgläubigkeit.“ Kostjuk, Begriff des Politischen 308. Uertz: „Warum soll denjenigen, die Gott nicht erkennen, nicht anerkennen oder ihn leugnen, nicht dieselbe Würde zukommen wie denen, die an ihn glauben? Wenn aber allen Menschen, auch denen, die nicht religiös sind und die transzendentes Gedankengut ablehnen, aufgrund ihrer Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit die gleiche Menschenwürde zukommt, so ist nicht einzusehen, warum dann aus dieser Würde nicht auch grundrechtliche Normen und Sicherungen für das Verhältnis des einzelnen zum Staat, zur Staatsmacht und für die Rechtsordnung fließen sollten.“ Uertz, Sozialethik der orthodoxen Kirchen 9. Graf: „Sind im orthodox-christlichen Diskurs Menschenrechte gar nicht Rechte eines jeden einzelnen Menschen? ... Letztlich wird aber die Geltungskraft der Menschenrechte von der Zustimmung zum Ethos der Orthodoxen Kirche abhängig gemacht.“ Graf, Friedrich Wilhelm: Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne. München 2009, 193.

Christus *sola fide* und *sola gratia* zugesprochen.⁵³ Diese christologische Ausdeutung des Würdebegriffs fehlt den Protestanten in der russischen Stellungnahme. (vgl. 424)

6.3.2 Vermischung von Recht und Moral

In engem Zusammenhang mit der spezifischen Wahrnehmung der Menschenwürde lässt der russische Text den Autoren der GEKE zufolge auch eine mangelnde Differenzierung zwischen den Aufgaben der Menschenrechte, wie sie sich aus ihrem säkularen Charakter ergeben, und dem kirchlichen Verkündigungs- und Heiligungsdienst erkennen. Diese Kritik wird vor allem an der Aussage des Dokuments festgemacht, Menschenrechte seien mit christlichen Werten zu *harmonisieren*. Die GEKE stellt entsprechend klar: „Heiligung und Moral der menschlichen Lebensführung sind jedoch von der Aufgabenbestimmung der Menschenrechte zu unterscheiden. Die Stellungnahme der russisch-orthodoxen Kirche verzichtet leider auf solch eine rechtsethische Klärung der Menschenrechte. Dadurch fehlt eine klare Differenz zwischen Menschenrechten einerseits und Moralvorstellungen und religiösen Überzeugungen andererseits.“ (425) Nach Meinung ihrer Kritiker führt die fehlende Unterscheidung zwischen Recht und Moral zu einer religiös-kirchlichen Instrumentalisierung des Rechts. Demgegenüber gelte es den säkularen Charakter der Menschenrechte ernst zu nehmen.

Auf diesem Hintergrund unterstellen die Autoren der GEKE der Russischen Orthodoxen Kirche, einem „Missverständnis der Menschenrechte“ im Allgemeinen zu erliegen. Weil die Menschenrechte „Schutz- und Partizipationsrechte [seien], die den Handlungs- und Lebensraum der Menschen unter das Recht stellen und Rahmenbedingungen für das Zusammenleben der Menschen gewährleisten“ (425), sei es schwer nachzuvollziehen, „warum ausgerechnet die Menschenrechte, die als ‚Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt‘ geschaffen wurden, verantwortlich für die Förderung von Grausamkeit und Gewalt sein sollen.“⁵⁴ (427) Die Protestanten gehen hier offenbar von der Möglichkeit einer eindeutigen Trennung von Recht und Ethik aus: Auf der einen Seite steht die säkulare Rechtsordnung, auf der anderen Seite die Gesellschaft, die (hoffentlich) verantwortlich mit ihren Rechten umgeht. So konstatiert etwa der Ethikbeauftragte des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Frank Mathwig, in einem Aufsatz: „Für die Sicherung der Freiheit steht das Recht. Die verantwortliche Gestaltung der Freiheit ist Thema

53 Zum reformatorischen Verständnis der menschlichen Würde vgl. auch die Denkschrift des SEK: SEK (Hrsg.); Mathwig, Frank (Autor): Den Menschen ins Recht setzen. Menschenrechte und Menschenwürde aus theologisch-ethischer Perspektive. SEK-Positionen 2006, v.a. das Kapitel „Menschenwürde und Menschenrechte in biblischer und historischer Perspektive“, 24-42.

54 Die Behauptung, die Russische Orthodoxe Kirche mache die Menschenrechte für die Förderung von Gewalt und Grausamkeit verantwortlich kommt tatsächlich einer Entstellung des Moskauer Dokuments gleich. Im Text wird vielmehr auf die *Ambivalenz der menschlichen Freiheit* aufmerksam gemacht. Es wird darauf hingewiesen, dass der Mensch seine Freiheit auch gegen sich selber, also auch gegen die Freiheit, richten könne: „In der Menschheitsgeschichte führte die Entscheidung der Menschen und der Gesellschaft zugunsten des Bösen zum Verlust der Freiheit und zu gewaltigen menschlichen Opfern.“ (II.2)

von Ethik.⁵⁵ Während die Orthodoxen eine Sensibilität für die Ambivalenz der menschlichen Freiheit – und damit auch für das Institut der Menschenrechte – aufbringen, betonen die Protestanten mit erstaunlichem Optimismus eine Eindeutigkeit in der Auslegung der Menschenrechte, die für die ISO-Autoren „weder der Praxis noch dem theoretischen Diskurs entspricht“. Im Gegenteil führen die Menschenrechte gerade heute „in eine Zone der Vieldeutigkeit und rufen nach Kriterien für den Konfliktfall.“⁵⁶

6.3.3 Problematisches Verhältnis zum Staat

Hält die Erklärung fest, die Menschenrechte dürften nicht mit den Interessen der Heimat, der Gemeinschaft und der Familie in Widerspruch geraten, so vermisst die GEKE „in diesem Zusammenhang das prophetische Amt der Kirche gegenüber der weltlichen Ordnung.“ (427) Sie begründet diese Einschätzung insofern, als die Ausführungen in diesem Bereich missverständlich seien und „auch im Sinne von Nationalismus und Ethnozentrismus interpretiert werden [könnten].“ Zudem wird befürchtet, „dass die Legitimität des modernen Verfassungsstaates grundsätzlich infrage gestellt und staatliches Recht der Religion untergeordnet wird.“ (427f.) Ausgehend vom erklärten Willen der Russischen Orthodoxen Kirche, „für die Erhaltung der Rechte und Würde der Menschen Sorge zu tragen“ (V.2.) und der konkreten Menschenrechtssituation in Russland bemängelt die GEKE, der staatlichen Missachtung grundlegender Menschenrechte werde im orthodoxen Dokument zuwenig entschieden entgegengetreten. So werden „Aussagen zum Schutz des Einzelnen vor staatlichen Übergriffen wie politische Verfolgung, politische Morde, Diskriminierung von Minderheiten, Aushöhlung demokratischer Verfahren und Strukturen, soziale Ungerechtigkeiten, staatliche Bespitzelung oder der ungesetzliche Umgang mit kritischen Personen oder Gruppen“ (429) vermisst.

6.3.4 Analyse

Trotz der unterschiedlichen Begrifflichkeit kommt dem Menschen auch nach russischer orthodoxer Ansicht eine unverfügbare Würde (ein höchster Wert) zu, der in der Gottebenbildlichkeit des Menschen wurzelt. Entgegen der protestantischen Behauptung wird dieser sehr wohl christologisch begründet: Gerade die Inkarnation der zweiten Person der Dreifaltigkeit macht nämlich *offenbar*, dass die Würde des Menschen bzw. der menschlichen Na-

55 Mathwig, Frank: Menschenrechte und Ökumene. Zur Diskussion zwischen ROK und GEKE. In: G2W Nr. 10/2009, 37. Jg., 22-24, hier: 22.

56 ISO, Ambivalenz 498. Die Autoren belegen diese Vieldeutigkeit mit aktuellen Beispielen, etwa dem Karikaturenstreit (2006) oder der jüngsten Stellungnahme des Papstes zu Verhütungsmitteln (2009): „Zählt im Falle der Mohammed-Karikaturen die freie Meinungsäußerung der Urheber oder der Respekt vor den religiösen Gefühlen der Muslime? ... Wenn der Papst in Afrika in einem gewaltlosen Appell seine Überzeugung äussert, dass Kondome keine Lösung des Aids-Problems darstellen, und das belgische Parlament diese Aussage in einer Resolution verurteilt – auf welcher Seite liegt dann die Verletzung der Menschenrechte?“ Ebd. Oder an anderer Stelle: „Negiert eine Gesellschaft, die Abtreibung, Selbstmord und aktive Sterbebegleitung unter Berufung auf die Menschenrechte befürwortet, nicht implizit diejenige unbedingte menschliche Würde, die diese Rechte fundieren?“ Ebd. 501.

tur selbst durch die Sünde nicht zerstört werden konnte.⁵⁷ Gegen die GEKE-Kritik kann in diesem Zusammenhang ein Wort des Ostkirchenkenners Ernst Benz (1907-78) angeführt werden: „Der Unterschied zwischen östlichem und westlichem Christentum besteht erstaunlicherweise nicht darin, dass der Gedanke der Würde des Menschen im Osten weniger als im Westen zur Entfaltung gekommen wäre. Sondern darin, dass diese Würde des durch Christus erlösten Menschen dort so stark wie nirgendwo anders in der Christenheit hervorgehoben wird, denn nirgendwo sind das Mysterium der Menschwerdung Gottes und die dadurch herbeigeführte Vergottung des Menschen so sehr in den Mittelpunkt der Glaubenslehre gestellt, wie dies in der Ostkirche der Fall ist, und nirgendwo ist die Würde des Menschen so hoch gesteigert wie in dem Gedanken der Vergottung des Menschen als dem Ziel der Menschwerdung Gottes – ein Gedanke, der von der Ostkirche schon seit ihren Anfängen verkündigt wird.“⁵⁸ Die menschliche Natur war auch nach dem Sündenfall *capax Dei*, fähig Gott selber aufzunehmen, wie Pavel Evdokimov zu bedenken gibt: „So wird Gott in seiner lebendigen Ikone Mensch; Gott fällt nicht in eine ihm fremde Welt, weil der Mensch das menschliche Gesicht Gottes ist.“⁵⁹ Für die orthodoxe Theologie indes ist das göttliche Bild bzw. die darin sich ausdrückende Würde kein statischer Besitz des Menschen. Der Mensch ist befähigt, in seiner Geschöpflichkeit dem göttlichen Ebenbild, das er in sich trägt, auch zu entsprechen. In dieser Fähigkeit liegt gerade seine Würde. Gegen die GEKE, die in solcher Rede eine Relativierung der Würde vermutet, ist zu betonen: Diese Fähigkeit hat der Mensch immer. Er bleibt immer jenes Wesen, dessen Berufung es ist, Gott ähnlich, vergöttlicht zu werden, auch wenn er sündigt und seine Würde nicht realisiert. Der Mensch ist immer jenes Wesen, das fähig ist zum sittlichen Handeln, auch wenn er unsittlich handelt. Die Würde zeigt sich hier ja auch in der Fähigkeit des Menschen zur Umkehr. Ein Gedanke des Philosophen Robert Spaemann bestätigt diese Überlegung: „Warum aber ist das Minimum an Würde, das wir Menschenwürde nennen, unverlierbar? Es ist unverlierbar, weil die Freiheit als mögliche Sittlichkeit unverlierbar ist. Der Mensch ist, solange er lebt, von der Art, dass wir ihm die Zustimmung zum Guten zumuten können und müssen. Diese Zustimmung aber kann nur in Freiheit geschehen. Und sowohl die Zumutung der Zustimmung als auch die Gewährung jenes Freiraums, in dem allein sie vollzogen werden kann, sind die fundamentalen Akte der Achtung der Menschenwürde.“⁶⁰

Anders als es von den protestantischen Autoren unterstellt wird, ist die als Berufung zur Vergöttlichung beschriebene Würde nach orthodoxer Lesart gerade keine Tat des Menschen – „nicht sein persönliches Verdienst“ (I.2.), sondern vielerlei *Tat* Gottes am Men-

57 Im Troparion der byzantinischen Liturgie am Vortag von Weihnachten heisst es: „Christus wird geboren, um wieder aufzurichten das Abbild Gottes, das einst gefallene.“ Troparion der Paramonie, Vorabend der Geburt des Herrn. In: Heitz, Sergius (Hrsg.): *Mysterium der Anbetung: Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*. Köln 1986, 658. In der alten katholischen Messliturgie heisst es: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilis reformasti ...“ Zitiert nach Schott, Ansgar (Hrsg.): *Das vollständige Römische Messbuch*. Freiburg ¹⁰1949, 465.

58 Benz, Ernst: *Die russische Kirche und das abendländische Christentum*. München 1966, 77f.

59 Evdokimov, *Pravoslavie* 115.

60 Spaemann, Robert: *Über den Begriff der Menschenwürde*. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Menschenrechte und Menschenwürde*. Stuttgart 1987, 295-313, hier: 304.

schen, die jedoch seine Freiheit voraussetzt, um an ihm ihre Wirkung entfalten zu können. Vergöttlichung ist nur als *Synergie* von Gott und Mensch vorstellbar, wie auch die Verfasser der ISO-Antwort festhalten: „Der Weg vom ‚Bild Gottes‘, das der Mensch unverlierbar ist, zum ‚Gleichnis Gottes‘, das er mit der Gnade Gottes zu werden vermag, ist gerade nicht eine Leistung des Menschen, sondern eine dynamische Synergie mit der Gnade Gottes, die Unfreiheit und Sünde zu überwinden hilft.“⁶¹ Mit dem Begriff der *Synergie* wird nicht behauptet, der Mensch wirke gleichsam selber einen bestimmten Teil der Erlösung. Erlösung ist immer Gnade und verdankt sich immer und nur der Initiative Gottes. Dennoch ist der Mensch am Erlösungswerk nicht unbeteiligt. *Synergie* sagt etwas über die Disponierung des Menschen aus, Erlösung überhaupt an sich geschehen, Gott in sich wirken zu lassen. In diesem *Lassen* zeigt sich die Freiheit des Menschen, bekommt das *Syn* seine Aktualität. Für das richtige Verständnis des Begriffs der *Synergie* ist deshalb dem orthodoxen Theologen Karl Felmy (*1938) zufolge die Einsicht wichtig, „dass das östlich-orthodoxe theologische Denken insgesamt weniger an den Anfängen des Heilswegs, an der Bekehrung und an der Rechtfertigung des Sünders, als an der Vervollkommnung, Heiligung und Vergöttlichung des Menschen orientiert ist. ‚Synergeia‘ ist demnach nicht Mitwirkung an der Rechtfertigung speziell, sondern Mitwirkung an dem ganzen Prozess der Erlösung, der Rechtfertigung, Heiligung und Vergöttlichung umfasst und den ... auch der orthodoxe Theologe allein auf Gottes Gnade zurückführt. Er beschreibt diesen Prozess aber insofern als Mitwirkung, als der Mensch in ihm die Hinwendung zu Gott aktiv vollzieht ... Eigentliches Ziel der Aussagen über die ‚Synergeia‘ ist nicht der Aufweis anteiliger menschlicher Leistungen am Erlösungswerk, sondern die Betonung der Freiheit.“⁶²

Gegen die angebliche orthodoxe Auslegung der menschlichen Würde als (moralische) Leistung oder als Belohnung für dieselbe wird in der protestantischen Argumentation das reformatorische Prinzip *sola gratia* unterstrichen. Der Mensch besitzt nach diesem Verständnis seine – einst verlorene – Würde deshalb, weil sie ihm im rechtfertigenden Handeln Christi neu zugesprochen wurde. Die Rechtfertigung aber nimmt der Mensch *sola fide* an. Dagmar Heller bekräftigt dies in ihrer Stellungnahme zur Debatte noch einmal eigens: „Nach reformatorischer Auffassung kann daher ein Mensch durch seine Sittlichkeit nichts für oder gegen diese Würde tun. Die Würde hat er nur, weil sie ihm in Jesus Christus zuge-

61 ISO 498. Vgl. dazu einen Gedanken des russischen Philosophen Alexander Kyrležev: „Vernunft und auch der freie Wille sind dem Menschen zwar im ‚Bild‘ von Anfang an gegeben. Dennoch bleibt Gott als Urbild deren Quelle, weshalb sich ihr Wert dadurch bestimmt, dass sie dem Menschen erlauben, dem Ruf zu folgen, mit dem sich Gott an ihn wendet, nämlich dem Ruf zur Hinwendung zu Gott und zur Ähnlichung an ihn. Eigentlich ist es genau diese Berufung oder dieser Ruf, durch den sich Gott an den Menschen wendet, der den Menschen zu dem macht, was er ist. Gleichzeitig bedeutet diese Berufung, dass der ‚geborene Mensch‘ noch Mensch im vollen Sinn werden muss – Mensch in der Einheit mit Gott.“ Kyrležev, Aleksandr: *Vzaimootnošenie koncepcii prav človeka i religioznych cennostej*/Взаимоотношение концепции прав человека и религиозных ценностей (Das Verhältnis von Menschenrechtskonzeption und religiösen Werten). In: CV Nr. 4 (37) 2006, 25-34, hier: 27.

62 Felmy, Karl Christian: *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*. Darmstadt 1990, 140.

sprochen ist.⁶³ Aus diesem Grund sei es der protestantischen Theologie nicht möglich, eine *Synergie* von Gott und Mensch anzunehmen. Die apodiktische Argumentation, die die GEKE gegen den russischen orthodoxen Begriff einer dynamischen, auf Wertantwort und freie Realisierung ausgerichteten Würde in Stellung bringt, gibt jedoch Anlass zu kritischen Fragen: Wenn Würde als Rechtfertigung nur *sola fide* angenommen werden kann, sind dann strenggenommen nicht diejenigen von dieser Würde ausgeschlossen, die nicht glauben? Oder aber ist nach protestantischem Verständnis die Rechtfertigung *sola gratia* allen unabhängig von ihrem sittlichen Zustand zugesagt?

Es ist indes nicht anzunehmen, dass diese Folgerungen von protestantischer Seite bewusst gewollt und bejaht sind. Im ersten Fall würde nämlich gerade das gelehrt, was bei den Orthodoxen als problematisch bezeichnet wird, im anderen Fall stellte das mit Würde Gemeinte eine „kontrafaktische Behauptung angesichts der faktisch weiterhin sündhaften Welt“⁶⁴ dar: Dem Menschen kommt zwar von Gott Würde zu. Allein, sie zeigt sich in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens eigenartig folgenlos und verharret abstrakt im Hintergrund. Rechtfertigung (Würde) als Überwindung der von Gott trennenden Folgen der Sünde und Wiederherstellung der ursprünglichen Berufung des Menschen bleibt so wirkungslos. Auf diese innere Gefährdung der reformatorischen Rechtfertigungslehre weist auch Stanley Harakas hin: „Another aspect of Orthodox Theological doctrine which has direct relationship to the doing of the good is the teaching of the Orthodox Church that salvation is ontological and not merely forensic. The traditional Protestant interpretation of the Pauline doctrine of justification tended to overshadow the Pauline doctrine of sanctification so that the impression was given that the Christian was ‚pronounced‘ saved by God in Jesus Christ, but that no objective real change occurred. Through its doctrine of image and likeness, and theosis, Eastern Christianity affirms, rather, that Christian life, in fact, implies, results in, and requires an ontological change in human life.“⁶⁵ Die Vehemenz, mit

63 Heller, Menschenrechte 320. Einen anderen Akzent setzt hier interessanterweise der ehemalige Vorsitzende des EKD, Wolfgang Huber: „Der Mensch jedoch ist das Wesen, das sich zu seiner Selbsttranszendenz reflexiv verhalten, ihr entsprechen oder sie gänzlich verfehlen kann. Es gehört zum Besonderen menschlicher Würde, dass der Mensch seine eigene Würde verfehlen kann. Gleichwohl hat keine weltliche Instanz das Recht, einem Menschen seine Würde abzuspochen.“ Huber, Wolfgang: Menschenrechte/Menschenwürde. In: TRE XXII, 577-602, hier: 581. Vgl. hierzu den im Jahr 2005 von der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin organisierten dreikonfessionellen *Trialog* zwischen dem damaligen Metropoliten Kirill, dem Regensburger Bischof Müller sowie Bischof Huber. Kirill nimmt die Lehre vorweg, die später auch im offiziellen Dokument seiner Kirche zum Ausdruck kommen sollte: „Die orthodoxe Theologie sagt, es geht um die Würde der menschlichen Natur, denn in der Person kann die Würde entweder anwesend oder zerstört sein.“ Bischof Huber greift den Gedanken auf und präzisiert: „Wenn Menschenwürde für die Gattung Mensch gilt, gilt sie auch für jeden einzelnen Menschen. Sonst gibt es dann doch jemanden, der bestimmten Gliedern dieser Gattung die Menschenwürde aberkennen kann.“ KAS: Liebe gibt Macht. In: Pressedokumentation. Rheinischer Merkur, 3. März 2005. Die beiden Sequenzen zeigen, dass durchaus Anknüpfungspunkte zwischen der evangelischen und der orthodoxen Tradition gefunden werden können.

64 ISO, Ambivalenz 499.

65 Harakas, Stanley: *Toward transfigured life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*. Minneapolis 1983, 237f.

der die *Europäischen Protestanten* gegen die orthodoxen Ausführungen die Unhintergebarkeit der menschlichen Würde verteidigen, setzt ihren eigenen Würdebegriff der Gefahr eines Scheiterns aus: Nicht nur entgeht ihnen, dass auch die Russen von einer unverlierbaren Würde (Wert) sprechen. Sie übersehen allzu leicht auch die Absurdität einer Rede von Würde, die dann doch folgenlos bleibt. Etwas vereinfacht gesagt: Gott liebt die Menschen und teilt sich ihnen im Bild selber mit. Diese Liebe und die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott vermögen aber nichts in Gang zu setzen, sie verwandeln nichts und gehen gleichsam am Menschen vorbei. Auf diese drohende Aporie weist auch Robert Spaemann in einem Aufsatz zum reformatorischen Erbsündenverständnis treffend hin: „Dass der erste Mensch wirklich frei war und dass unter dem Einfluss der Gnade eine neue Freiheit möglich ist, bleibt für die Interpretation des gegenwärtigen Normalzustandes ganz folgenlos. Dieser verweist nicht über sich hinaus, er kann und muss ganz aus sich selbst begriffen werden, *etsi Deus non daretur*. Sein Charakter als defizienter wird nicht innerhalb seiner selbst erfahren. Wo die Entfremdung vollständig ist, kann sie als Entfremdung gar nicht mehr entdeckt werden. Wo sie aber im Glauben entdeckt wird, da wird sie nicht eigentlich zum Verschwinden gebracht, sondern nur, auf dem Hintergrund des Kreuzes Christi, als Entfremdung, als Sünde begriffen. Es gibt nicht eigentlich eine Heilung des Menschen. Es gibt nur den Glauben an die stellvertretende Gerechtigkeit Christi ... So wird die Lehre von der Erbsünde etwas, das man glauben oder nicht glauben kann, das aber, wenn es geglaubt wird, das Selbstverständnis des Menschen und sein Weltverständnis nicht innerlich verwandelt.“⁶⁶

Die soteriologische Deutung der menschlichen Würde, wie sie im russischen orthodoxen Dokument entwickelt wird, gewinnt auf diesem Hintergrund an Aktualität: Entgegen der protestantischen Meinung relativiert diese Sichtweise die Würde nicht, sondern verleiht der Behauptung ihrer Unhintergebarkeit gerade Plausibilität. Hinter der Überzeugung, die Ebenbildlichkeit des Menschen – sein Wert bzw. seine Würde – könne und solle sich in der Geschichte in einer konkreten – eben sittlichen – Lebensgestalt zeigen, verbirgt sich nämlich gemäss den ISO-Autoren die gläubige Gewissheit, die Würde des Menschen sei allererst „eine Qualität der Schöpfung als solcher, die in Christus und auf Christus hin erschaffen und zum Heil bestimmt“⁶⁷ und die der Mensch zu aktualisieren befähigt ist. In ihrer Eigenschaft als dynamische Qualität der Schöpfung selber ist es nach orthodoxer Auffassung deshalb alles andere als fakultativ, der darin enthaltenen Aufforderung zum sittlichen Handeln und personalen Reifen zu entsprechen: *Wenn du dein sittliches Potenzial nicht nutzt, dann vergibst du dir eben das, was an dir gerade unantastbar und unhintergebar ist*. Wenn also die orthodoxe Seite einen derartig starken Akzent auf die sittliche Verwirklichung des *höchsten Werts* legt, dann bekräftigt sie so gerade die Unverlierbarkeit der menschlichen Würde, die die protestantische Seite ja bedroht sieht. Die Fribourger Entgegnung kann sich zur Stützung sowohl der eigenen Argumentation als auch jener der Russischen Orthodoxen Kirche auf Kants *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* berufen, für den die Sittlichkeit ebenfalls keine von aussen stammende zusätzliche, sondern die in-

66 Spaemann, Das unsterbliche Gerücht 206f.

67 ISO 499f.

nere Bedingung unantastbarer menschlicher Würde darstellt: „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“⁶⁸ Das ISO verschafft damit seiner, der GEKE offensichtlich zuwenig zugänglichen, Erkenntnis Nachachtung, die Menschenwürde sei ohne Zweifel auch in ihrer westlichen philosophischen Auslegung auf eine sittliche Verwirklichung angelegt.

Die je spezifische Grundlegung des orthodoxen und des protestantischen Begriffs der Menschenwürde macht sich erwartungsgemäss in Hinblick auf die Deutung der (säkularen) Menschenrechte erneut bemerkbar: Während die orthodoxe Seite auch in diesem Bereich darauf verweist, aufgrund ihrer Begründung durch die Menschenwürde stünden auch die Menschenrechte *in einem Zusammenhang* mit der sittlichen Entfaltung des Menschen, wird durch eben diesen Standpunkt für die protestantische Seite die Differenz von Recht und Moral auf unzulässige Weise verwischt. Obwohl die Unterscheidung beider Ordnungen im russischen Dokument hätte klarer ausfallen können, greift meines Erachtens die protestantische Kritik, wie sie etwa von Frank Mathwig pointiert vorgetragen wird, dennoch zu kurz: „Der Adressatenfehler besteht darin, dass die ROK – aus einem liberalitäts- und individualisierungskritischen Impuls heraus – in geradezu diametraler Umkehrung den Staat bzw. die Nation als Schutzobjekt der Menschenrechte betrachtet und die Menschenrechte danach beurteilt, ob sie dem (National-) Staat im Sinne einer moralischen Gemeinschaft nützen. Der Reichweitenfehler von ROK und ISO beruht auf einer Vermischung der kategorial zu unterscheidenden Funktionen von Recht und Moral. Menschenrechte bieten kein religiöses Erlösungsprogramm.“⁶⁹ Wenn es zutrifft, dass die Menschenwürde gerade dann ernst genommen ist, wenn sie nicht allein unter dem Aspekt ihrer unbedingten rechtlichen Schutzwürdigkeit, sondern zugleich der durch sie eröffneten sittlichen Zukunft betrachtet wird, dann besteht eine wesentliche Anforderung an die mit der Menschenwürde begründeten Menschenrechte darin, dem Menschen sittliches Handeln zu ermöglichen: Der Mensch verdient aufgrund seiner Fähigkeit zum sittlichen Handeln einen unbedingten Schutz. Insofern ist es die erhabenste Funktion der Menschenrechte, den Gebrauch eben dieser Fähigkeit zu gewährleisten. Diese Entdeckung finden wir auch in der ISO-Antwort gegen die protestantische Kritik angeführt: „Juridisch gesicherte Freiheitsrechte bleiben leer, wenn

68 Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt: Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten. Leipzig ³1906, 61. (ISO, Ambivalenz 499.) Vgl. dazu eine kritische Bemerkung des Patriarchen Kirill: „Wenn der Philosoph Kant von einem sittlichen Imperativ spricht, von dem sich der Mensch leiten lassen müsse, ruft dies weder Kritik seitens der Traditionalisten noch seitens der Liberalen hervor. Wenn aber ein orthodoxer Bischof auf dem VRNS von ein und demselben spricht, dann wird dies als eine Infragestellung liberalen Denkens und der Idee der political correctness gewertet.“ Krill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad auf der Pressekonferenz anlässlich des X. VRNS (2006).

www.vrns.ru/syezdz/detail.php?nid=114&binn_rubrik_pl_news=304&binn_rubrik_pl_news=309
(12.1.2010).

69 Mathwig, Frank: Weniger ist mehr. Zur Kritik an der GEKE-Antwort bezügl. Menschenrechtsfrage. In: Schweizerische Kirchenzeitung 33-34/2009, 563-567.

ihnen nicht eine Kultur der Freiheit entspricht, in der die anerkannte Würde sich auch als lebbar erweist ... ‚Moralität‘ wird in dem russischen Text nicht verstanden als ein abstrakter Normenkatalog, sondern als ‚Ethos‘: als eine plausible und durch das politische Gemeinwesen aktiv gepflegte Lebensform unter ganz konkreten sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen, die das gelingende Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft optimal fördert und eine dynamische Entfaltung der Personwürde begünstigt.“⁷⁰

Damit eine auf der individuellen Würde des Menschen beruhende Rechtsordnung betrieben werden kann, bedarf es des Willens des politischen Gemeinwesens, Bedingungen zu schaffen und aufrecht zu erhalten, unter denen sich eine derartige Ordnung überhaupt als lebbar erweisen kann. Dies jedoch ist keine juridische Frage mehr, sondern eine sittliche, wie Patriarch Kirill resümiert: „Dank dieser sittlichen Dimension erhält die Kategorie der Menschenrechte eine teleologische Vollendung; für sie zeigt sich ein Ziel, das ausserhalb ihrer eigentlichen Grenzen, in der Tiefe der menschlichen Existenz liegt. Aus dieser Perspektive enthält die Erklärung einen komplexeren, ganzheitlicheren Zugang zum Problem der Menschenrechte, nämlich einen Zugang, der den Umstand berücksichtigt, dass der Mensch in sich das Bild Gottes trägt und sein Dasein einen sittlichen Sinn haben muss.“⁷¹ Die Russische Orthodoxe Kirche schärft paradoxerweise gerade mit jenen Formulierungen in ihrem Dokument, die von den *Europäischen Protestanten* aus theologischer wie rechtsethischer Sicht als stossend empfunden werden, das Bewusstsein dafür, das Recht müsse sich trotz oder besser wegen seiner Säkularität eine Offenheit für vorrechtliche und vorstaatliche Begründungszusammenhänge bewahren. „Demokratische Einrichtungen sind“, so der deutsche Historiker Joachim Fest (1926-2006), „niemals mehr als ein Mittel zur Ermöglichung der Freiheit, doch zu den immer wiederkehrenden, von keiner Erfahrung zu entkräftenden Irrtümern zählt, sie gehe wie von selber aus ihnen hervor.“⁷² Eine inhaltlich sehr ähnliche Überzeugung finden wir beim russischen Religionsphilosophen Nikolaj Berdjaev: „Die Demokratie will nichts vom Bösen im Menschen wissen ... Die Demokratie gibt keine Gewähr dafür, dass der Wille des Volkes auf das Gute gerichtet ist, dass er die Freiheit und nicht vielmehr ihre restlose Vernichtung wünscht.“⁷³ In beiden Zitaten geht es um die tiefe Einsicht, das Recht schaffe nicht nur Ansprüche, sondern rufe die Glieder der Rechtsgemeinschaft immer auch zu seiner verantwortlichen Inanspruchnahme auf. Der Bonner Sozialethiker Gerhard Höver bestätigt dieses Anliegen im Wesentlichen: „Wenn die Kirche jedoch die Wechselbeziehung von Recht und sittlicher Verantwortung betont, so macht sie deutlich, dass die Wirksamkeit von Menschenrechten resp. Grundrechten wesentlich von deren sinnvollen Ausübung, von der Vorgabe eines entsprechenden Ethos abhängt. Sie leistet damit dem Menschenrechtsgedanken einen entscheidenden Dienst, indem sie ihn vor seiner normativen Verkürzung in ein reines Anspruchsdenken oder gar in einen Autar-

70 ISO, Ambivalenz 500.

71 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Vstupitel'noe slovo* 130f.

72 Fest, Joachim: Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft. Berlin 1993, 35.

73 Berdiajew, Nicolai: Das neue Mittelalter. Tübingen 1950, 112.

kismus bewahrt.⁷⁴ Wird das Wissen um die sittliche Dimension des Rechts zugunsten des individuellen Rechtsanspruchs verschüttet und wird dieser Anspruch seinerseits zum Massstab des Handelns im öffentlichen Raum, dann führt dies in eine Zone des Widerspruchs. Es fällt eine Stelle aus *Pacem in terris* ein, der grossen Friedenszyklika Johannes' XXIII., wo es heisst, „dass in der menschlichen Gemeinschaft dem natürlichen Rechte des einen eine Pflicht der anderen entspricht: die Pflicht nämlich, jenes Recht anzuerkennen und zu achten ... Diejenigen also, die zwar ihre Rechte in Anspruch nehmen, aber ihre Pflichten ganz vergessen oder nicht entsprechend erfüllen, sind denen zu vergleichen, die ein Gebäude mit einer Hand aufbauen und es mit der anderen wieder zerstören.“⁷⁵

Die Protestanten sehen in der von den Orthodoxen mehrfach angemahnten *Harmonie* von Recht und Sittlichkeit, religiösen Werten und den Menschenrechten, persönlichen und gemeinschaftlichen Interessen eine Einschränkung von „für alle geltenden Regelungen zugunsten partikularer Interessen“ (426) und eine latente Bedrohung für die Säkularität des Staates. Überhaupt erwecken die Ausführungen der GEKE den Eindruck, die verschiedenen Ausprägungen von Gemeinschaft (Staat, Vaterland, Familie, Nation) seien grundsätzlich eher als Bedrohung der Rechte des Einzelnen wahrzunehmen, denn als *Orte*, wo diese Rechte ihre positive Realisierung erfahren können. Dieser Umstand scheint die ISO-These zu bestätigen: „Das ekklesiologische Defizit der evangelischen Tradition angesichts einer weitgehend individualistisch verstandenen Rechtfertigungslehre spiegelt sich in einem politischen Defizit.“⁷⁶ In der protestantischen Einschätzung wird ein Zweifaches zu wenig berücksichtigt, das mit der Deutung des Begriffs *Harmonie* zu tun hat: *Erstens*. Wie weiter oben schon festgehalten wurde, ist das Recht, also auch die Menschenrechte, ergänzungsbedürftig, nicht im rechtlich-theoretischen, jedoch im sittlich-praktischen Sinn. *Harmonie* meint also nicht *ersetzen*, sondern spricht eine Voraussetzung an, die beachtet werden soll. Menschenrechte gelten, aber sie gelten nicht allein, wie Igumen Filaret (Bulekov) in einer Replik zur GEKE-Antwort nahe legt. Die Protestanten neigen seiner Meinung nach zu „einer praktisch bedingungslosen Anerkennung des säkularen Konzepts der Menschenrechte“. Demgegenüber ist „der orthodoxe Zugang in erster Linie ein theologischer und geistlich-sittlicher ... Es ist die Perspektive der Kirche, wenn im Licht der Glaubenslehre und des kirchlichen Bewusstseins weltliche Phänomene – politische, soziale, rechtliche usw. – interpretiert bzw. deren Verhältnis zum Leben der Kirche geklärt werden.“⁷⁷ *Zweitens*. Mit

74 Höver, Gerhard: Die Kirche und die Menschenrechte. In: Schwarztländer, Johannes (Hrsg.): Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte. Mainz 1981, 344-358, hier: 345f.

75 Johannes XXIII.: *Pacem in terris* 1963. In: Nell-Breuning SJ, Oswald von: Texte zur katholischen Soziallehre. Kevelaer 1982, 271-320, hier: 278.

76 ISO 501. Ich kann mich deshalb der Meinung nicht anschliessen, die auf dem Hintergrund der orthodoxen Menschenrechtserklärung zu Tage tretenden konfessionellen Differenzen seien „weniger theologisch als kulturhistorisch bedingt“. Zwahlen, Regula: Gedanken zur christlichen Menschenrechtsdebatte. In: G2W 5/2010, 15-17, hier: 16.

77 Filaret (Bulekov), Igumen: *Mežchrištianskaja diskussija po voprosu o pravach čeloveka*/Межхристианская дискуссия по вопросу о правах человека (Die innerchristliche Diskussion der Frage nach den Menschenrechten). In: CV Nr. 3 (48) 2009, 35-57, hier: 54f.

dem Begriff der *Harmonie* wird im russischen Dokument ein aus theologischer Perspektive wichtiger Umstand unterstrichen: Die sozialen Gestalten der Welt wie Staat, Recht oder Politik fallen zwar nicht mit der Ordnung des Evangeliums zusammen. Offensichtlich sind sie ihm aber auch nicht a priori entgegengesetzt. Das aber bedeutet nach Meinung der ISO-Autoren nichts Geringeres, als dass das Handeln des Menschen in diesem Bereich von heilsgeschichtlicher Bedeutung ist. „Die ‚Trennung‘ von Kirche und Staat besagt gerade nicht, dass die Mächte dieser Welt ‚nicht zu retten‘ und heilsgeschichtlich irrelevant sind. Die Kirche bezeugt für den Staat, dass diese Welt der Rettung bedarf, aber auch der Rettung fähig ist, *capax Dei*.“⁷⁸

Demgegenüber bestreitet etwa Frank Mathwig diese heilsökonomische Dimension: „Dass somit menschlichem Recht eine Funktion im göttlichen Heilsplan zugewiesen wird, relativiert nicht nur die für den modernen Rechtsstaat grundlegende Unterscheidung zwischen Recht, Religion und Moral. Vielmehr verschiebt sich auch die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche. Die staatliche Gesetzgebung hat sich (auch) an kirchlichen Zielsetzungen zu orientieren und erhält ihre Legitimation im Blick auf die Erfüllung ihrer ‚theologischen Funktion‘.“⁷⁹ Hier lohnt es sich genauer hinzusehen: *Einerseits* schliesst ja das Moskauer Dokument explizit aus, die politische Ordnung (also auch die Menschenrechte) könne *als solche* den Menschen zu sittlicher Vollkommenheit führen und dadurch die geistlich-religiöse Anstrengung des Einzelnen ersetzen (vgl. III.2.). Die Eigengesetzlichkeit dieser Ordnung ist also in der orthodoxen Argumentation durchaus gewahrt. Auch Patriarch Kirill will die Säkularität der Menschenrechte keineswegs in Frage stellen: „Ich bin überzeugt davon, dass viele religiöse Traditionen der Welt heute nicht in Zweifel ziehen, dass die Sprache der Menschenrechte eine weltliche Sprache bleiben soll. Zumindest die orthodoxe Tradition stellt das nicht in Frage.“⁸⁰ Indem sie die Gestalten dieser Welt in die Heilsökonomie einbezieht, bekräftigt die Theologie analog zu ihrem Würdebegriff *andererseits*, dass die Menschen fähig sind, in ihrem konkreten Lebensvollzug jene Verheissung Gestalt werden zu lassen, die sie im Glauben für sich angenommen haben. Aus christlicher Sicht sind deshalb das Recht oder der Staat in Hinblick auf das Heil nicht belanglos. Sie sind *Orte*, an denen sich die Ebenbildlichkeit auch tatsächlich in ihrer sozialen Wirklichkeit entfalten kann.

6.4 Vom Recht, Rechte zu haben

Heiner Bielefeldt regt in seiner *Philosophie der Menschenrechte* dazu an, Menschenrechte unter dem Aspekt der *Ambivalenz der Moderne* zu sehen: „Menschenrechte erscheinen in dieser Perspektive nicht einfach nur als ‚Errungenschaften‘ der Moderne bzw. eines modernen Fortschritts, sondern stellen immer auch einen ‚Kontrapunkt der Moderne‘ (Höffe) dar. Genauer: In den Menschenrechten selbst spiegelt sich die Zweideutigkeit der Moder-

78 ISO, Ambivalenz 502.

79 Mathwig, Menschenrechte 23.

80 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 131.

ne, insofern Menschenrechte gerade auch im Kampf gegen Unrechtserfahrungen in der modernen Gesellschaft entstanden sind und dabei zugleich ein Freiheitsethos politisch-rechtlich zur Geltung bringen, das in seiner universalen und emanzipatorischen Gestalt ebenfalls spezifisch modern ist.⁸¹ Bielefeldt weist hier auf einen Umstand hin, der auch im Menschenrechtsdokument der Russischen Orthodoxen Kirche eine zentrale Rolle spielt, auch wenn dies dort nicht ausdrücklich gesagt wird. In der heutigen Form der Menschenrechte findet sich die Moderne, zu deren Möglichkeiten die Totalitarismen des 20. Jh. genauso gehören wie der funktionierende freiheitliche Rechts- und Sozialstaat, in ihrer ambivalenten Gestalt gleichsam mitreflektiert. Das bedeutet: Wenn wir *Menschenrechte* sagen, so sprechen wir implizit immer *zugleich* von der Ambivalenz der menschlichen Freiheit selber, deren politische Freisetzung im Prozess von Säkularisierung und Aufklärung zum Institut der Menschenrechte geführt hat und die in diesem geschützt werden soll – *und* die eben auch zur Ingangsetzung der Katastrophen der jüngeren Geschichte fähig war. Die beiden Philosophen Christoph Menke und Arnd Pollmann schreiben über den Zusammenhang dieser Katastrophen und der Entfaltung des Menschenrechtsethos: „Man versteht also weder die Tatsache noch die Struktur und Dynamik der Ausbreitung der Menschenrechtsidee nach 1945, wenn man sie nicht ausdrücklich als Antwort auf die Erfahrung einer politisch-moralischen Katastrophe deutet ... Diese Katastrophe muss so verstanden werden, dass sie unsere höchsten politisch-moralischen Gewissheiten und damit am Ende auch die Menschenrechte *selbst* in Frage gestellt hat ... Die gegenwärtige Politik der Menschenrechte jedoch muss so verstanden werden, dass sie die Katastrophe – nicht zuletzt auch der traditionellen Theorie und Praxis der Menschenrechte – zu ihren *Voraussetzungen* hat.“⁸²

Das Moskauer Menschenrechtsdokument nimmt diese Katastrophen aus guten, in der eigenen Vergangenheit wurzelnden Gründen ernst. Es zeugt von einer Sensibilität für das Rückläufige in der menschlichen Freiheit und betont deshalb als Korrektiv Sittlichkeit, Glaube, Gemeinwohl und anthropologischen Realismus. Es sind nicht die Menschenrechte an sich, die „Grausamkeit und Gewalt“ fördern (vgl. 427). Es ist vielmehr, um mit Horkheimer und Adorno zu sprechen, was dem „triumphierenden Gedanken seit je geschehen ist. Tritt er willentlich aus seinem kritischen Element heraus als blosses Mittel in den Dienst eines Bestehenden, so treibt er wider Willen dazu, das Positive, das er sich erwählte, in ein Negatives, Zerstörerisches zu verwandeln.“⁸³ Dieses „kritische Element“ und die Aufmerksamkeit für die Ambivalenzen von Moderne, Aufklärung, Freiheit und Menschenrechten sind – wie ich meine – in der GEKE-Antwort, ja in der Kritik am orthodoxen Menschenrechtsdenken generell, zuwenig aufgegriffen. Die gegensätzlichen Positionen spiegeln insofern gut die „Aporie am Ende der Neuzeit“ wider, wie Guido Vergauwen OP, Rektor der Universität Freiburg/Üe., anlässlich seiner Dies-academicus-Rede 2009 ausführte: „Die europäischen Protestanten proklamieren den Optimismus des Zeitalters der Menschenrechte als Rechte von selbstbewussten Individuen, den Optimismus eines starken demokratischen Staates, willens und fähig zum Schutz seiner Bürger und Bürgerinnen. Die

81 Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte 28.

82 Menke, Christoph/Pollmann, Arnd: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg 2007, 18.

83 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. ¹⁸2009, 2.

Russische Orthodoxe Kirche bringt paradoxerweise gegen den Westen die klassischen Prinzipien abendländischer politischer Philosophie neu zur Geltung. Darin steht sie in Übereinstimmung mit der katholischen Soziallehre: orientiert an der Person, die ihre Entfaltungsbedingungen im menschlichen Gemeinwesen braucht, auch wenn sie diese politische Ordnung transzendiert. Die russischen Christen haben die totalitäre Perversion des Leviathan in Jahrzehnten der Verfolgung zur Genüge kennengelernt... Sie vertreten einen nüchternen Realismus bezüglich der Notlage menschlicher Freiheit.⁸⁴ Wenn im orthodoxen Dokument die historische Entwicklung der Menschenrechte als ein Argument gegen deren absolut-universale Geltung angeführt wird, bedeutet dies eben nicht, die Russische Orthodoxe Kirche zweifle grundsätzlich an der Existenz solcher Rechte und ihrer Gültigkeit für alle Menschen. Vielmehr bezieht sich ihre Skepsis auf die uneingeschränkte Deutungshoheit des Staates in diesem Bereich. Wiederum weiss sie aus ihrer Geschichte: Der Staat ist nicht einfach der neutrale Garant unveräusserlicher Rechte seiner Bürger, als der er seit der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 erscheint. Der Staat hat sich vor allem im 20. Jh. als deren grösste Bedrohung erwiesen.⁸⁵ Wenn die Moskauer Erklärung die Menschenrechte in Einklang mit *christlichen Werten* bringen möchte, dann fordert sie keine zusätzlichen Bedingungen, die erst realisiert sein müssen, damit die Geltung von Menschenrechten positiv anerkannt werden kann, sondern warnt damit indirekt vor einer unangebrachten Erwartung an das Institut der Menschenrechte: Die Menschenrechte selber schaffen noch kein Glück, keine Gemeinschaft und schon gar nicht Erlösung von der Gebrochenheit geschichtlicher Existenz. Weil die Menschenrechte – wie Heiner Bielefeldt ausführt – den „Gefahren der Moderne keineswegs enthoben“ sind und „in einen Positivismus individualistischen Anspruchsdenkens geraten [können], der die ethischen Wurzeln moderner Individualfreiheiten vergisst, und im Sinne rein instrumenteller Rationalität strategisch eingesetzt werden [können] ... ist daher der bewusste Verzicht auf jede fortschrittsideologische Überhöhung der Menschenrechte [nötig], die nicht nur zu überzogenen Erwartungen führen, sondern – schlimmer noch – dem Abgleiten menschenrechtlicher Forderungen in eine modernistische Zivilisationsmission Vorschub leisten könnte.“⁸⁶

Gegen den die Menschenrechte angeblich relativierenden Standpunkt der Russischen Orthodoxen Kirche führt Frank Mathwig die Philosophin Hannah Arendt (1906-1975) an: „Denn die weltpolitischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts und die Tatsache, dass ‚Millionen von Menschen auftauchten, die solche Rechte verloren hatten und sie zufolge der

84 Vergauwen, Guido: Homo homini amicus. Zur Grundlegung der Menschenrechte/Le fondement des droits de l'homme. Vortrag anlässlich des „Dies academicus“ der Universität Fribourg, 14. 11. 2008. www.unifr.ch/iso/iso020105de.htm#amicus (1.12.09), Seite 1 (unveränderte Textversion).

85 Vgl. hierzu den Staatsrechtler Wilhelm Oswald: „Die eigentliche Schwäche des Liberalismus des 19. Jahrhunderts war es gewesen, dass er die Notwendigkeit und Möglichkeit einer tragenden Weltanschauung verneinte und dass er glaubte, Staat und Recht hätten in der Gestalt, die ihnen das 19. Jahrhundert gegeben habe, eine schlechthin fraglose Gültigkeit, gerade weil sie von dem höchst fragwürdigen vermeintlichen Fundament einer Weltanschauung abgelöst seien.“ Oswald, Wilhelm: Das Dilemma des säkularisierten Staates. Seine Rückbindung an das christliche Menschenbild. Freiburg i. Ue. 1944, 20. (Kursiv: C.S.)

86 Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte 33.

neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten', sind nicht abhängig vom jeweiligen Stand kircheninterner Einsichten und Selbstverständnisse.⁸⁷ Es stimmt natürlich, dass die Konsequenzen, die aus den Totalitarismen des vergangenen Jahrhunderts global gezogen werden müssen, nicht bzw. nicht allein von theologischen Überlegungen einer bestimmten religiösen Tradition abhängig gemacht werden können. Kommt aber nicht gerade in den Überlegungen, wie sie etwa von der Russischen Orthodoxen Kirche vorgetragen werden, die angesichts vergangener und gegenwärtiger Menschenrechtsverletzungen bedenkenswerte Erkenntnis zum Ausdruck, Menschenrechte seien mehr als proklamierte Deklarationen bzw. rein juristische Kategorien? Hannah Arendts Menschenrechtsdenken jedenfalls scheint sich weit mehr als Argument *für* das Kernanliegen der russischen Erklärung zu eignen als *dagegen*:

In Arendts monumentalem Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, aus dem Mathwig zitiert, findet sich ein Kapitel mit der bezeichnenden Überschrift *Die Aporien der Menschenrechte*. Die politischen Ideologien ihrer Zeit mit ihren perversen, zerstörerischen Auswüchsen lassen für Arendt in aller Deutlichkeit die Ambivalenz des neuzeitlichen Menschenrechtsverständnisses zu Tage treten. Angesichts des Schreckens nationalsozialistischer und kommunistischer Lager und des Elends von Millionen entwurzelter, auf die nackte Existenz reduzierter Flüchtlinge während und nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich für die Philosophin die Selbstverständlichkeit der Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts aufgelöst. Diese waren von „angeborenen“ Rechten eines jeden Menschen ausgegangen, die ihm allein wegen seines Menschseins zukommen. Diese Rechte genossen den Schutz des souveränen Staates, der seine Legitimität wiederum aus den unabdingbaren Rechten des Menschen bezog. Die Rechte des Menschen sollten in ihrer Unverbrüchlichkeit von nichts anderem als wieder vom Menschen selber abgeleitet werden, also nicht aus Traditionen, nicht aus einem bestimmten Stand und nicht aus religiösen Normen: „Der Mensch als solcher war ihre Quelle wie ihr eigentliches Ziel ... Wie das Volk der einzige anerkannte Souverän in allen Angelegenheiten öffentlichen Handelns geworden war, so der Mensch die einzige Autorität in allen Fragen von Recht und Unrecht. Und die Volkssouveränität war nicht wie die Souveränität der Dynastien im Namen und von Gnaden Gottes proklamiert, sondern wiederum im Namen und von Gnaden des Menschen überhaupt. So schien es fast selbstverständlich, dass die beiden Dinge: Volkssouveränität und Menschenrechte, einander bedingen und sich gegenseitig garantieren.“⁸⁸ Daraus folgt für Arendt, dass eigentlich nur die „emanzipierte Souveränität des Volkswillens“ in der Lage schien, die Menschenrechte zu verwirklichen. „Insofern die Französische Revolution die Menschheit als eine Familie von Nationen begriff, richtete sich der Begriff des Menschen, der den Menschenrechten zugrunde lag, nach dem Volk und nicht nach dem Individuum.“⁸⁹

Dieses neuzeitliche, in den beiden grossen Revolutionen (Frankreich und Amerika) der westlichen Welt begründete Ethos der Menschenrechte geriet nun in den Tragödien des 20.

87 Mathwig, Menschenrechte 22.

88 Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München ⁸2001, 603.

89 Ebd. 604f

Jahrhunderts in eine doppelte Krise: Einerseits erwies sich der Staat nicht mehr als Garant der Menschenrechte, sondern als deren grösster Feind, und andererseits stellte sich das „natürliche“ Menschsein an sich, von dem ja die Menschenrechte abgeleitet wurden, als wirkungslos heraus, weil keine Regierung noch sonst eine staatliche Kraft mehr willens und fähig zum Schutz der Entrechteten gewesen wäre: „Sobald alle anderen gesellschaftlichen und politischen Qualitäten verloren waren, entsprang dem blossen Menschen keinerlei Recht mehr. Von der abstrakten Nacktheit des Menschseins hat die Welt keinerlei Ehrfurcht empfunden; die Menschenwürde war offenbar durch das blosse Auch-ein-Mensch-Sein nicht zu realisieren.“⁹⁰ Der ideologische Terrorstaat erwies sich als Bedrohung der Menschenrechte nicht nur deshalb, weil er folterte und tötete. Er zerstörte vor allem auch den überkommenen Menschenrechtsbegriff an sich, indem er willkürlich Menschengruppen aus dem politischen Gemeinwesen ausschloss und so der Rechtlosigkeit anheimgab. Dieser Staat entschied selber, wer in den Genuss kommen sollte, überhaupt Rechte zu haben und wem sie versagt bleiben sollten. Ohne politische nationalstaatliche Gewährleistung sank die Idee des unbedingt schützenswerten menschlichen Wesens in sich zusammen. Das Menschsein allein – mehr hatten die Unglücklichen in den Konzentrationslagern ja nicht mehr vorzuweisen – war offensichtlich nicht geeignet, die Henker von ihrem Tun abzuhalten: „Als die jüdischen Bürger der europäischen Staaten ihrer bürgerlichen und politischen Rechte beraubt waren, als sie nur noch als Menschen vor ihren Peinigern standen, rief auch ihre Nacktheit nicht deren Mitleid hervor.“⁹¹

Müssen wir in Anbetracht der Exzesse der jüngeren Geschichte zum Urteil gelangen, die Idee universaler Menschenrechte sei überhaupt gescheitert bzw. lasse sich nur mehr als optimistisches Konzept aufrecht erhalten, das eigentlich „für jedermann, in totalitären und demokratischen Ländern, für Opfer, Verfolger und Betrachter gleichermassen, zum Inbegriff eines heuchlerischen oder schwachsinnigen Idealismus“⁹² geworden ist? Der neuzeitliche Menschenrechtsoptimismus ist zwar in den Lagern des 20. Jahrhunderts an sein Ende gekommen. Dies aber bedeutet nicht das Ende der Menschenrechte überhaupt. Allein: „Der Begriff der Menschenrechte kann wieder bedeutungsvoll werden, wenn er im Licht der gegenwärtigen Erfahrungen und Umstände neu bestimmt wird.“⁹³ Während nämlich das neuzeitliche Menschenrechtsverständnis nur etwas darüber besagt, wie ein einzelner Mensch innerhalb eines bestimmten Staatswesens zu behandeln sei, blieb die Frage nach dem Recht, überhaupt einem solchen anzugehören, offen. In den Überlegungen Hannah Arendts zeichnet sich auf diesem Hintergrund eine doppelte Einsicht ab: Einerseits ist jene Qualität im Menschen, die wir als seine Würde bezeichnen, zu ihrer Entfaltung und Realisierung wesentlich auf die Gemeinschaft von Menschen, auf ein politisches Gemeinwesen hingeordnet. Sie kann nur verloren werden, „wenn man ihn [den Menschen] aus der Menschheit überhaupt, und das heisst konkret aus jeglicher politischen Gemeinschaft, ent-

90 Ebd. 619f.

91 Arendt zitiert nach Ignatieff, Politik der Menschenrechte 99.

92 Arendt, Elemente 564.

93 Arendt zitiert nach Menke/Pollmann 21.

fernt.⁹⁴ Andererseits entpuppte sich eben dieses politische Gemeinwesen als grösste Infragestellung der menschlichen Würde, weil es selber darüber befand, wer ihm zugehören sollte – und damit Rechtssubjekt war – und wer ihm nicht zugehören sollte – und damit zum Rechtlosen wurde. Eine glaubwürdige Praxis der Menschenrechte, in der die Erfahrungen der Geschichte ernst genommen sind und die sich nicht eines utopischen Optimismus schuldig machen will, muss aus diesen Gründen die rein rechtliche Dimension übersteigen. Arendt spricht in diesem Zusammenhang vom „Recht, Rechte zu haben“ bzw. vom „Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören“.⁹⁵

Dieses Recht ist strenggenommen ein *vorrechtliches Recht*. Es muss anders sein als alle übrigen Rechten, die dem Bürger eines Staatswesens zukommen. Es geht der Rechtsordnung voran und findet in ihr seinen Niederschlag. Dieses Recht muss von der Menschheit selbst, also von Mensch zu Mensch, garantiert und je neu gegen alle Versuchungen seiner politischen Vereinnahmung verteidigt werden, wie Guido Vergauwen bekräftigt: „Dans les situations d’épreuve extrême, qui dépassent actuellement les capacités politiques, les droits de l’homme codifiés ne sont solides que si la conviction de la dignité de l’homme résiste, même dans des situations frontalières tendues et émotionnellement chargées, à un discours utilitariste qui ne vise qu’à maintenir le pouvoir.“⁹⁶ Dieses „Recht, Rechte zu haben“, das sich die Menschen allererst selber gewähren, setzt voraus, was im russischen orthodoxen Dokument ganz allgemein unter dem Begriff der *Sittlichkeit* begegnet: Freie und verantwortliche Menschen, die fähig und bereit sind, dem je Anderen jenen Raum an Freiheit zuzueignen, den dieser zu seiner Entfaltung benötigt. *Ich als Mensch gebe dir als Mensch dein Recht. Ich als Mensch sehe meine Würde zuerst darin, in dir die deine zu achten.* Es setzt Menschen voraus, die das politische Gemeinwesen nicht nur unter der Rücksicht persönlicher Bedürfnisbefriedigung betrachten, sondern in ihm vor allem jene Ordnung entdecken und unterstützen, die den Einzelnen erst zu seiner eigentlichen menschlichen Identität als wesentlich soziales Wesen hin vermittelt. Der Staat ordnet diesen Vorgang nicht an. Er erweist sich jedoch als effizientes Instrumentarium, Bedingungen zu schaffen, unter denen sich eine derartige politisch-öffentliche Kultur entwickeln kann.

Die russische Erklärung legt – anders als es der westliche Menschenrechtsdiskurs gewohnt ist – den Fokus nicht auf die rechtlich garantierte individuelle Freiheit, die sich für den

94 Arendt, Elemente 616. Der ehemalige EKD-Vorsitzende, Bischof Wolfgang Huber, schreibt in seiner grossen rechtsethischen Studie „Gerechtigkeit und Recht“ über die Arendt’sche Forderung nach dem „Recht auf Rechte“: „Dieses Recht liegt in dem ‚Recht, Rechte zu haben‘. Jede einzelne menschliche Person ist darauf angewiesen, Glied einer Gemeinschaft sein zu können, die sie anerkennt und achtet. ‚Rein als Mensch‘ hat sie – jenseits der Vielfalt staatsbürgerlicher Rechte – nur ein einziges Recht: nämlich Rechtssubjekt sein zu können. Wo ihr dieses grundlegende Recht, im Rahmen einer Rechtsgemeinschaft selbst Trägerin von Rechten zu sein, verweigert wird, dort kann auch nicht mehr die Rede sein, ihre Würde fände Achtung. Wo immer das Recht, Rechte zu haben, geraubt ist, fallen auch alle anderen Rechte dahin. Wer ohne Rechtssubjektivität ist, kommt für andere nur noch als Mittel in Betracht: als verwertbare Arbeitskraft, als abschiebbarer Flüchtling und so fort.“ Huber, Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh 1996, 257.

95 Arendt, Elemente 614; 617.

96 Vergauwen, Homo homini 6.

Menschen aus seiner Würde und den in ihr gründenden Menschenrechten ableiten lässt. Sie richtet ihr Interesse mehr auf die sittlichen Bedingungen innerhalb eines politischen Gemeinwesens, unter denen die menschliche Würde in individuell-personaler wie sozialer Hinsicht im vollen Sinn ihrer Bedeutung entfaltet werden kann. Sie entgeht damit in einem gewissen Sinn den Aporien des neuzeitlichen Menschenrechtsdiskurses, wie sie u.a. von Hannah Arendt gesehen wurden. Durch ihre Weigerung, Menschenrechte *nur* in ihrer Bedeutung als individuelle Rechte des Bürgers zu deuten, *ohne dabei* ihre sittlichen Voraussetzungen zu berücksichtigen, leisten die orthodoxen Überlegungen einen zweifachen Beitrag: Auf der einen Seite entziehen sie den Menschen unbedingt der Setzungshoheit des Staates, indem sie seine Würde allererst in der Fähigkeit zum sittlichen Handeln und zu personaler Gemeinschaft mit anderen Menschen festmachen und damit dem Recht vorordnen. Auf der anderen Seite nehmen sie das politische Gemeinwesen nicht bloss als Garanten individueller Rechte, sondern als Ort wahr, an dem sittliches Handeln und personale Gemeinschaft möglich und aktiv gefördert werden können. Der juristische, mehr der Freiheit des Einzelnen, und der orthodoxe, mehr dem Gemeinwohl verpflichtete Zugang schliessen sich dabei keineswegs gegenseitig aus, sondern treten als komplementäre Gestalten in Erscheinung. So sagt uns der orthodoxe Erzbischof von Tirana und ganz Albanien, Anastasios (Yannoulatos), in einem Aufsatz zum orthodoxen Menschenrechtsverständnis: „Let us simply note here that to the Orthodox way of thinking ... the formulations that have been put into writing in existing declarations constitute a starting point, but do not safeguard human dignity from becoming enslaved to human egotism, which is the cruellest of all the powers that must be abolished; nor do they safeguard human dignity from the complex factors that operate in our modern technological society's multiform and impersonal structures. This should stand as a warning of the utmost significance, lest we deceive ourselves into believing that the acceptance of human rights declarations is enough to safeguard human dignity.”⁹⁷ Und etwas später im selben Aufsatz meint der Erzbischof: „Respecting human dignity requires more than just passive recognition of the rights of others, particularly in an era of social pluralism. It requires our active participation at critical moments in the lives of our fellow human beings, it means giving them our whole-hearted support and assistance as they change and develop as human beings.”⁹⁸ Diese Einsicht ist in der Schlussauswertung dieser Arbeit noch genauer zu vertiefen. Vorläufig kann jedoch mit Ernst Benz, der sich auf Luthers *Freiheit eines Christenmenschen* bezieht, bekräftigt werden: „Hat also das westliche individualistische Christentum den ersten Teil von Luthers Doppelformel der christlichen Freiheit weiterentwickelt: ‚Der Christenmensch ist als ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan‘, so liegt der Nachdruck des ostkirchlichen Christentums auf dem zweiten Teil des Freiheitsbriefes der Christenheit: ‚Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.‘“⁹⁹

97 Anastasios (Yannoulatos), Archbishop of Tirana and all Albania: Facing the world: Orthodox Christian essays on global concerns. Crestwood/New York 2003, 57.

98 Ebd. 71.

99 Benz, Russische Kirche 90f. Die entsprechende Stelle Luthers wurde auch von der GEKE zitiert (426).

Die heilsökonomische Perspektive, in der die Russische Orthodoxe Kirche in ihrem Dokument Menschenwürde und Menschenrechte betrachtet, bezweckt nicht deren partikuläre Vereinnahmung. Vielmehr wird die vorstaatliche Qualität der Menschenrechte gerade gestärkt, indem theologische Bezugspunkte und Begründungszusammenhänge in die Debatte eingebracht werden. In dem Mass nämlich, wie sich die Russische Orthodoxe Kirche gegen den Status der Menschenrechte als *höchste und universelle Grundlage des öffentlichen Lebens* ausspricht, und sie in einen Bezug zu *Glaube* und *Ethos* setzt, entzieht sie die Menschenrechte der alleinigen Verfügungsgewalt des Staates und arbeitet so der Erfüllung der wichtigsten, durch das moderne Menschenrechtsdenken freigesetzten Forderung entgegen, nämlich der Reichweite politischer Macht Grenzen zu setzen. Menschenrechte, insofern sie in der Würde des Menschen gründen, sind überhaupt mit jeder Form von Bedingung unvereinbar. Sie werden anerkannt und nicht – wie auch immer – gesetzt. Auch eine rationale Begründung kann unter Umständen totalitäre Züge annehmen, wenn damit etwa eine Liste von Bedingungen gemeint ist, die erfüllt sein müssen, damit überhaupt von Menschenwürde gesprochen werden kann. Wenn die Russische Orthodoxe Kirche in ihrem Menschenrechtsdiskurs *christliche Werte* ins Spiel bringt, dann spricht dies nicht, wie bei der GEKE angenommen, für die angestrebte Deutungshoheit der Kirche über die Auslegung der Menschenrechte. Die Glaubensreflexion versucht keine Letztbegründung der Menschenwürde und der Menschenrechte zu liefern. Durch ihren Verweis auf Christus, den wahren Menschen, erinnert sie daran, in der Menschenwürde vor allen Dingen die Idee der Menschlichkeit selber zu entdecken, die erst in ihrem gelebten Vollzug in der Gemeinschaft von Menschen ihren eigentlichen Sinn offenbart. Durch den Bezug auf Christus führt sie dem Menschen das höchste aller Rechte vor Augen, mit dem sich gleichzeitig die höchste seiner Pflichten verbindet: die Gotteskindschaft. Kaum besser kann dieser Zusammenhang formuliert werden als mit den Worten des russischen Religionsphilosophen Vladimir Solov'ev (1853-1900): „Der Mensch hat das Recht, Sohn Gottes zu sein, denn dazu hat Gott ihn geschaffen. Sohn Gottes *de iure*, aber nicht *de facto* – hat der Mensch nun auch noch das Vorrecht, sich selbst in Wirklichkeit zu dem zu machen, was er in der Idee ist, – durch sein eigenes Handeln sein Prinzip zu realisieren. So leiten sich die Pflichten des Menschen von seinen Herrscherrechten her, als die Bedingung, die er erfüllen muss, um seine Herrschaftsrechte gebrauchen zu können.“¹⁰⁰ Freiheit und Würde des Menschen haben keine Alternative. Es ist das unverbrüchliche Recht des Menschen, in Freiheit und in Würde leben zu können. Aber er muss seine Freiheit und seine Würde auch realisieren, wenn er sein hohes Recht in Anspruch nehmen will. Die einzige Bedingung, die der Freiheit und der Würde des Menschen gestellt ist, besteht darin, auch verwirklicht zu werden.

Wenn die Theologie auf Gott verweist, so tut sie dies nicht deshalb, um Gott zum Garanten der Menschenrechte zu küren. Dies wäre durch die konkrete Erfahrung schnell konterkariert. Vielmehr schaut sie auf Christus, den sie als *wahren Gott und wahren Menschen* kennt. Allein, auch die Person Christi *begründet* nicht die Menschenwürde. Sie *offenbart*

100 Solowjew, Wladimir: Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. In: Szyłkarski, Wladimir (Hrsg.): Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band III. Freiburg/Br. 1954, 415.

sie als Geheimnis, wie *Gaudium et spes* (22) sagt: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.“ Christus ist das personale Realsymbol einer sich als Proexistenz artikulierenden Menschlichkeit. Im Lebensgeschick und im Heilshandeln Christi ist das, was wir *Menschenwürde* nennen, im eigentlichen Sinn unhintergebar und unüberbietbar personal als Prinzip des *Nicht-für-mich-sondern-für-den-Anderen* verwirklicht. Der Mensch, der sich auf Christus einlässt, an ihm mit anderen zusammen im einen Leib der Kirche teilhat, beginnt in eine Praxis der Menschlichkeit einzutreten, die mit den Worten Jesu selber eingeholt werden kann: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte ... Vielmehr habe ich euch Freunde genannt.“ (Joh 15,15) In dieser Perspektive steht nicht mehr die Hermeneutik des (juridischen) Anspruchs im Vordergrund, sondern jene der Freundschaft und damit der Gemeinschaft, die dem Recht (den Menschenrechten) vorangeht und es so erst lebbar und sittlich sinnvoll gestaltet. Hier kann illustrierend aus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles zitiert werden: „Freundschaft ist ja doch Gemeinschaft. Auch verhält man sich, wie zu sich selbst, so zum Freund. Nun ist uns bezüglich unserer selbst die Wahrnehmung des Daseins angenehm, mithin auch in bezug auf den Freund. Die Tätigkeit aber, aus der man des anderen Dasein erkennt, vollzieht sich im Zusammenleben, so dass das Streben der Freunde naturgemäss hierauf gerichtet ist.“¹⁰¹

101 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hamburg ⁴1985, 233.

7 Auswertung: Ambivalenz endlicher Freiheit

Am Ende dieser Arbeit soll nach einer Bilanz der Auseinandersetzung mit den sozialpolitischen Beiträgen der Russischen Orthodoxen Kirche gefragt werden. Anstelle einer Zusammenfassung des schon Erörterten möchte ich im Folgenden überlegen: Können die verschiedenen Argumente, die in der vorliegenden Studie zusammengetragen und analysiert worden sind, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden? Bewusst soll für die anstehende Auswertung nicht noch einmal auf die russischen orthodoxen sozialpolitischen Stellungnahmen im engeren Sinn zurückgegriffen werden. Vielmehr halte ich es für angebracht, die bisherigen Erkenntnisse an Material zu überprüfen, das vom gegenwärtigen, in meiner Untersuchung thematisierten Diskurs unabhängig ist. Unter den vielen Aspekten der russischen orthodoxen sozialen Konzeption, die meine Arbeit zu Tage gefördert hat, scheint mir die Frage nach der Freiheit des Menschen, nach ihrem Sinn und ihren inneren Bedingungen besonders geeignet als *Leitmotiv* für meine auswertenden Gedanken. Das im Folgenden darzulegende Problem soll unter dieser Rücksicht in verfassungstheoretischer, transzendentalphilosophischer und schliesslich theologischer Perspektive erörtert werden, um dann abschliessend abermals in einen Bezug zu der vom Moskauer Patriarchat vorgebrachten Soziallehre gestellt zu werden.

7.1 Darlegung des Problems

Spricht die Kirche über die sozialen und politischen Gestalten der säkularen *Welt*, so muss sie sich fragen, wie sie ganz aus dem Eigenen denkend der Welt ihren Dienst anbieten kann, ohne ihr dabei dieses Eigene zu verordnen. Zwei Extreme sind deshalb zu vermeiden: Erstens: Die Kirche tritt selber an die Stelle des Staates, der Demokratie, der säkularen Ordnung. Zweitens: Kirche und Glauben sind lediglich abstrakte Werte, die allenfalls *in der Idee* von Bedeutung sind, denen jedoch in der konkreten Welt keine Wirklichkeit entspricht. Beides ist unvereinbar mit dem Evangelium. Für Harvey Cox (*1929), einen liberalen amerikanischen Theologen, lässt sich ausgehend von diesen beiden Extremen die Hauptfrage einer Theologie der Politik formulieren: „Wie können wir jenen schmalen Grat einhalten zwischen Fanatismus und Belanglosigkeit, zwischen der Verkündigung eines göttlichen Programms, dem sich jedermann zu unterwerfen hat, und der Aufrichtung einer politischen Ordnung, die überhaupt keinen theologischen Sinn hat. Eine Theologie der Politik muss den Menschen in eine sinnvolle Teilnahme am politischen Prozess einbeziehen, ohne ihm eine überspannte Sinngebung zu suggerieren, der er sich zu beugen hat.“¹ Auf dem Hintergrund dieser Frage hat sich der von mir eingeführte Begriff einer *symmetrischen Asymmetrie* als tragend für die ganze Arbeit herauskristallisiert: Die Theologie denkt sakramental Kirche *und* Welt, während das säkulare Denken wiederum *nur* Welt erfasst,

1 Cox, Harvey: Stadt ohne Gott? Zürich 1966, 122f.

sich jedoch der im Glauben bezeugten Wirklichkeit nicht grundsätzlich verweigert. Welcher Spannungsbogen hier gemeint ist, zeigt exemplarisch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss ... Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘ gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts ... Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich.“² Hier wird offensichtlich: Die Gegenwart der Kirche in der Welt muss ein Geschehen der Freiheit sein; die Kirche richtet sich in ihrer Sendung an die Freiheit des Menschen. Da die soziale Konzeption, wie sie von der Russischen Orthodoxen Kirche vorgelegt wird, eine theologische Reflexion der Gegenwart der Kirche in der Welt darstellt, kann man sie meiner Meinung nach deshalb auch als einen Freiheitsdiskurs betrachten.

Die Konturen dieses Freiheitsdiskurses werden besonders an einem kontroversen und in den orthodoxen Beiträgen überaus zentralen Begriff deutlich: *Sünde*. Die orthodoxe Seite beanstandet das Fehlen dieses Begriffs in der liberalen Denkform und bezeichnet die *Maxime*, wonach erlaubt sei, was niemandem schadet und nicht durch Gesetze verboten ist bzw. wonach die Freiheit des Einen soweit reiche, wie sie die Freiheit des Anderen nicht tangiert, als unzureichend. Nach orthodoxer Meinung ist nicht alles sittlich zu rechtfertigen, was die Interessen eines Anderen nicht berührt. *Freiheit ist ambivalent*. Aus orthodoxer Sicht besteht kein Zweifel daran, dass Freiheit auch scheitern kann. Auf dieses Scheitern referiert der Begriff der Sünde. Umgekehrt äussern vorwiegend westliche Autoren den Verdacht, die orthodoxe Konzeption versuche im Zusammenhang mit ihrem Sündenbegriff die säkulare politische Ordnung und die garantierten Freiheitsrechte des Menschen religiös zu vereinnahmen, könne die Idee der unbedingten Würde des Menschen nicht mittragen, weil sie diese von einem äusseren Wohlverhalten abhängig macht. Unmissverständlich drückt dies etwa Konstantin Kostjuk aus: „Der Nachdruck, mit dem die orthodoxe Literatur auf die Sündhaftigkeit des Menschen verweist, ist zunächst für eine solche Ordnung wichtig, die die Auffassung vom Menschen als eines Untertanen, als eines ‚Sklaven Gottes‘ teilt. Die Rechte des gefallen Menschen (gegenüber Gott), bzw. der Anspruch auf Menschenrechte und einen freiheitlichen, demokratischen Rechtsstaat gegenüber der weltlichen Macht, ist aus dieser Perspektive nicht zugänglich.“³ Auf diesem Hintergrund ent-

2 Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 37). In: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hrsg.): Kleines Konzilscompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg 1974, 449-552, hier: 482f.

3 Kostjuk, Begriff des Politischen 166.

steht der Eindruck, der theologische Begriff der Sünde – und damit auch der Freiheit – sei gänzlich inkompatibel mit einer säkular-liberalen Freiheits- und Rechtsordnung. Für mich drängt sich aber die Frage auf, ob sich nicht doch gemeinsame Anknüpfungspunkte in der religiösen Deutung menschlicher Freiheit einerseits und der säkularen Freiheitskonzeption andererseits finden liessen. So könnte die These weiter an Schärfe gewinnen, wonach die theologische Rede über weltliche Dinge für die Welt weder bedeutungslos noch bedrohlich ist, sondern vielmehr eine denkerische Anstrengung darstellt, deren Bedingungen angemessen in den Blick zu nehmen. Insofern darf der theologische Begriff *Sünde* keine Einführung erfahren und lediglich als Verletzung einer erlassenen moralisch-religiösen Norm interpretiert werden. Er bedarf einer Ausweitung.

Eine erste Möglichkeit dazu zeigt sich im Verständnis von *Sünde* als missbrauchter Freiheit. So heisst es im Ersten Petrusbrief: „Handelt als Freie, aber nicht also solche, die die Freiheit als Deckmantel für das Böse nehmen, sondern wie Knechte Gottes.“ (1Petr 2,16) Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift zeigt sich *Sünde* vor allem als menschliche, endliche Freiheit, die sich *wie* die göttliche Freiheit gebärdet, als Verlangen des Menschen, *wie* Gott zu sein. Die eigentliche Tragödie liegt aber nicht im Wie-Gott-Sein-Wollen, sondern in der Missachtung des Umstandes, dafür auf Gott selber angewiesen zu sein. Eine Überlegung des Metropoliten Hilarion bringt diesen Zusammenhang gut zum Ausdruck: „Gott bot dem Menschen den Weg zur Vergöttlichung durch den Gehorsam gegenüber dem Göttlichen Gebot an. Der Teufel aber ‚versuchte den Menschen durch eine falsche Hoffnung auf Vergöttlichung‘, als er zu Adam und Eva sprach: *ihr werdet sein wie Gott* (Gen 3,5). Sowohl Gott als auch der Teufel versprachen Adam und Eva, dass sie sein würden wie Gott. Allein, Gott spricht zu den Menschen: wenn ihr Mein Gebot haltet, wenn ihr die Treue zu Mir wahrt, werde Ich euch aus Gnade zu dem machen, was Ich von Natur bin. Der Teufel aber sagt: wenn ihr das Gebot Gottes brecht, werdet ihr so wie Gott, weil es euch Gott aus Neid verboten hat, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu kosten. Der Teufel enthüllt seine wahren Absichten nicht, sondern kaschiert sie mit einem guten Zweck. Um den Menschen zu versuchen und zu täuschen, parodiert er Gott und verspricht dem Menschen dasselbe, was Gott versprochen hat.“⁴ Der Metropolit erzählt hier die Geschichte echter Freiheit, die sich selbst betrügt und an sich selber zugrunde geht. Vor dem Ungehorsam vollzieht der Mensch seine Freiheit als gebundene Freiheit unter den Bedingungen seiner geschaffenen Natur. Unter dem Einfluss der Sünde erscheinen ihm diese Bedingungen – Gottes Gebote *für* den Menschen – plötzlich als fremd, als Begrenzung der Freiheit, als Zeichen des Geizes Gottes, als Vorenthaltung bestimmter Möglichkeiten. Der Mensch glaubt, grösstmögliche Freiheit und Autonomie nur durch die Überwindung dieses „Fremden“ gewinnen zu können. Aber gerade während er den Bruch vollzieht, um vermeintlich alles zu erlangen, verspielt er tatsächlich alles. Die menschliche Freiheit scheitert in der Missachtung ihrer eigenen inneren Bedingungen, nämlich des Geschaffenseins. Das grosse Drama des Menschen hat hier seinen Ursprung: Jene Fähigkeit, durch die er sich für das Leben entscheiden könnte, wird zum dämonischen Prinzip, zum Instrument, den Tod zu wählen. Darin liegt die Ambivalenz der Freiheit. Der Mensch richtet sich in Freiheit

4 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich, *Pravoslavie Bd. I*, 525.

gegen seine Freiheit und zerstört sie dadurch. Deshalb kann festgehalten werden: *Sünde ist die Krise endlicher Freiheit*. In dieser Auslegung hält der Begriff der Sünde etwas Universales bereit, das auch für den säkularen und politischen Bereich von Relevanz ist, ohne dass dabei die heilsgeschichtliche Dramatik der Sünde voll ausgeschöpft wäre.

Die russischen orthodoxen Beiträge sensibilisieren für die Selbstgefährdung menschlicher Freiheit und nehmen die Bedingungen der geschaffenen Wirklichkeit in den Blick. Diese Bedingungen artikulieren sich in den verschiedenen sozialpolitischen Stellungnahmen immer wieder im Begriff der *Sittlichkeit*. Damit befindet sich die Theologie bereits *mitte* in jenen Debatten, die auch die säkulare Politik zu führen hat. Die orthodoxe Position widerspricht in den Augen ihrer Kritiker den Errungenschaften des säkularen Staates und verwirft angeblich, zumindest teilweise, was etwa der Berliner Rechtsgelehrte Uwe Wesel als Grundanforderung an das säkulare Recht formuliert: „Gerechtigkeit ist eng verbunden mit Moral, dem Wissen um Gut und Böse. Seit Christian Thomasius und Immanuel Kant ist die Moral begrifflich vom Recht geschieden, ohne dass man beide letztlich trennen kann. Aber die Unterscheidung ist wichtig. Sie gehört zu den Grundüberzeugungen einer freiheitlichen Gesellschaft, in der ein Staat seinen Bürgern über das Recht nicht moralische Vorschriften machen soll. Sie ist also die Grundlage der individuellen Freiheit. Jeder kann sich für das moralisch Gute entscheiden, ohne durch das Recht dazu gezwungen zu sein. Und innerhalb gewisser Grenzen kann er sich auch unmoralisch verhalten.“⁵ Trotz der prinzipiellen Richtigkeit dieser These kann nicht darüber hinweggesehen werden, dass die vollständige Entkoppelung von Recht und sittlichem Sollen auf einen reinen Rechtspositivismus hinauslaufen würde. Die Frage nach der *sittlichen Verpflichtung* zur Einhaltung von Rechtsnormen wird auch im zeitgenössischen rechtsphilosophischen Diskurs gestellt. Beim Staatswissenschaftler Hans Welzel (1904-77) etwa lesen wir: „Verpflichtung und verantwortliche Person gehören untrennbar zusammen. In jeder Verpflichtung wird der von ihr Betroffene als verantwortliche Person erfasst. Darum muss jeder Befehl, der als Rechtsnorm einen Menschen verpflichten will, ihn als Person anerkennen. Die Anerkennung des Menschen als verantwortliche Person ist die Mindestvoraussetzung, die eine Sozialordnung aufweisen muss, wenn sie nicht lediglich durch ihre Macht zwingen, sondern als Recht verpflichten will. Dieser materiale Gehalt ist im obersten Axiom des Naturrechts, dass es Verpflichtungen oder daseintranszendentes Sollen gibt, notwendig enthalten.“⁶

5 Wesel, Uwe: Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht. München 1997, 46.

6 Welzel, Hans: Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit. Göttingen ⁴1990, 306f. Es ist also keineswegs abwegig, wenn auf orthodoxer Seite der Zusammenhang von Sittlichkeit und Recht unterstrichen wird, wie es etwa der russische orthodoxe Politologe Alexander Sitnikov tut: „Aus der christlichen Anthropologie geht als wichtige Konsequenz hervor: Es ist nicht richtig, Sittlichkeit und Recht gegeneinander auszuspielen ... Das Recht und die Sittlichkeit haben eine gemeinsame Quelle, das Eine ergänzt das Andere. Die orthodoxe Tradition bekräftigt die Tatsache, dass das natürliche Sittengesetz als Prinzip einen unbedingten und universalen Charakter besitzt. Das natürliche Sittengesetz bildet die Grundlage aller rechtlichen und ethischen Normen.“ Sitnikov, Alexander V.: *Pravoslavlje i demokratija. Sociokul'turnyj i religioznyj faktory demokratizacii rossijskogo obščestva*/Православие и демократия. Социокультурный и религиозный факторы демократизации российского общества (Orthodoxie und Demokratie. Sozio-

Aus diesen einleitenden Überlegungen ergeben sich für mich vorderhand die folgenden Aussagen: *Erstens*. Das in der Arbeit präsentierte Material kann unter der Rücksicht des Freiheitsproblems ausgewertet werden. *Zweitens*. Der Freiheitsdiskurs der sozialpolitischen Beiträge der Russischen Orthodoxen Kirche findet seine Verdichtung im Begriff der Sünde, was an einer gegenseitigen Kritik besonders deutlich wird: Die Orthodoxen werfen den „Liberalen“ das Fehlen dieses Begriffs und damit ein aporetisches Freiheitsverständnis vor. Die „Liberalen“ werfen den Orthodoxen vor, die politischen Institute einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung nicht zuletzt aufgrund ihres Sündenbegriffs nicht positiv würdigen zu können. *Drittens*. Die Orthodoxen fordern nicht die Übernahme ihres theologischen Begriffs von *Sünde* durch säkulare Denkmodelle. Sie sagen nur: Weil es die Möglichkeit eines Scheiterns der Freiheit gibt, braucht es (dieses *Brauchen* ist aber gerade klärungsbedürftig) Kriterien, die selber unbedingt und nicht wieder der Möglichkeit dieses Scheiterns ausgesetzt sind. *Viertens*. Die Rede von *Sittlichkeit* und *sittlichen Normen* erweckt bei den „Liberalen“ den Verdacht, die Orthodoxen würden die Bedingungslosigkeit der Freiheit zuwenig anerkennen und die Geltung von Freiheit von einem bestimmten Verhalten abhängig machen. Das liberale Konzept betont deshalb die Wichtigkeit einer politischen und rechtlichen Ordnung, die die Bedingungslosigkeit der menschlichen Freiheit gegen Relativierungen verteidigt. *Fünftens*. Das orthodoxe Konzept betont demgegenüber die unbedingte sittliche Verantwortung, mit der der Begriff der Freiheit verbunden ist, und ohne die eine politische Freiheitsordnung nicht vorstellbar ist. *Sechstens*. Die Orthodoxen richten ihre Aufmerksamkeit auf die Bedingungen, unter denen sich endliche menschliche Freiheit vollzieht, während die „Liberalen“ diese Bedingungen zu wenig berücksichtigen. *Siebtens*. Es steht die paradox anmutende These zur Diskussion, gemäss der die Orthodoxen, die wegen ihrer theologischen Interpretationskategorien verdächtigt werden, *gegen* die Freiheit zu reden, im Grunde stärker Ernst machen mit der Freiheit als jene, die diesen Verdacht äussern. *Achtens*. Zwischen Freiheit und Sittlichkeit besteht grundsätzlich kein Widerspruch.

Diese Thesen sollen, wie angekündigt, auf drei Ebenen vertieft werden: In einem ersten Schritt ist mit dem Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde (*1930) zu fragen, inwiefern bereits die säkulare politische Freiheitsordnung auf die sittliche Realisierung der Freiheit ihrer Glieder hingeordnet ist. In einem zweiten Schritt soll anhand des Innsbrucker Philosophen Emerich Coreth SJ (1919-2006) nachgewiesen werden, weshalb Freiheit und Sittlichkeit aus philosophischen Gründen in keinem Widerspruch zueinander stehen. Im

kulturelle und religiöse Faktoren der Demokratisierung der russischen Gesellschaft). Moskau 2006, 145. Vgl. auch die 2010 publizierte Fribourger Habilitationsschrift des Juristen Gabor-Paul Blechta: „In rechtstheoretischer Hinsicht läuft die Frage nach der verpflichtenden Kraft des Sollens letztlich auf die Frage hinaus, inwiefern Rechtsnormen jenseits ihrer positiven Geltung eine gesollte Verbindlichkeit ausgesprochen werden könne. Es geht mithin weniger um die anhand positiver Geltung gesicherte Durchsetzbarkeit von Rechtsnormen, sondern vielmehr um die Begründung von normativer Verbindlichkeit, welche die Gewissensinternalisierung der Rechtsnorm beim Rechtsadressaten, mithin die Pflichtimplikation der Rechtsnorm, zu generieren imstand ist.“ Blechta, Gabor-Paul: *Recht und Autonomie*. Das Defizit materialer Bestimmungskategorien des Rechts als Folge des positivistischen Wissenschaftsbegriffs. Basel 2010, 308.

dritten Schritt schliesslich soll mithilfe des russischen orthodoxen Exiltheologen Vladimir Losskij (1903-58) gezeigt werden, inwiefern das dogmatisch-ekklesiale Kriterium der Tradition dem philosophischen Prinzip endlicher Freiheit entspricht.

7.2 Verfassungstheoretische Perspektive. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Das Wagnis freiheitlicher Ordnung

Der weit über Russland hinaus bekannte Archimandrit Sofronij (Sacharov) (1896-1993) spricht im Zusammenhang mit der menschlichen Sünde von einem *Risiko*, das Gott ein-
ging, als er den Menschen nach seinem Bild schuf. Gott hat es dem Menschen freigestellt, sich ihm gegenüber selber bestimmen zu können. „Etwas Neues zu schaffen, ist immer ein Glückspiel, und Gottes Erschaffung des Menschen nach seinem Bild und Gleichnis beinhaltete einen gewissen Grad an Risiko ... Der Mensch besitzt vollständige Freiheit, sich in seiner Beziehung zu Gott negativ zu bestimmen und sogar mit Ihm in Konflikt zu treten ... Wir erleben dieses atemberaubende Risiko in seiner majestätischen Grösse, wenn wir das Leben Christi auf Erden betrachten.“⁷ Das Tragen dieses Risikos gehört zu den Bedingungen der geschaffenen Freiheit. Wer Freiheit gewährt, verfügt nicht mehr über die Weise ihres Gebrauchs, auch dann nicht, wie Sofronij feststellt, wenn sie sich gegen ihn selber richtet.

Gut gesehen hat die Ambivalenz der menschlichen Freiheit auch der ehemalige Richter am Bundesverfassungsgericht Ernst Wolfgang Böckenförde. Böckenförde macht aus der Perspektive der säkularen und freiheitlichen Verfassung in einer mittlerweile als *Böckenförde-Diktum* bzw. *Böckenförde-Paradoxon* berühmt gewordenen These auf das Wagnis der Freiheit aufmerksam. In einem rechtsgeschichtlichen Aufsatz aus dem Jahr 1967 zur Genese des modernen Staates lesen wir folgende aufschlussreiche Stelle (das eigentliche *Diktum* ist wie im Originaltext kursiv dargestellt): „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das grosse Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heisst mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“⁸ Es ergeht dem frei-

7 Sofronij, Archimandrit: Sein Leben ist mein. Gersau 2004, 29.

8 Böckenförde, Ernst Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie. Frankfurt/Main ²1992, 92-114, hier: 112f. Neben Böckenförde vertritt innerhalb des verfassungspolitischen Diskurses vor allem auch der Staatsrechtler Josef Isensee (*1937) die scheinbar paradoxe These vom säkularen Staat, der auf Grundlagen aufbaut, die er selber nicht verordnen kann. Bei ihm findet sich eine Abwandlung des *Diktums*: „Die These, dass der demokratische Rechtsstaat kein Mandat zur moralischen Zwangserziehung seiner Bürger besitzt, fordert die Gegenthese heraus: Der demokratische Rechtsstaat lebt aus dem Ethos seiner Bürger.“ Isensee, Josef:

heitlichen Staat ähnlich, wie dem Kaiser im Märchen: Bei genauer Betrachtung steht er nackt da, ohne weltanschauliches Kleid. Er erweist sich daher als bedürftig.⁹ Folgende zentrale Aussagen sind im *Diktum* enthalten: *Erstens*. Der säkulare Staat baut auf der Freiheit seiner Bürger auf. *Zweitens*. Die Freiheit der Bürger hängt grundsätzlich nicht von äusseren Bedingungen ab. *Drittens*. Aufgrund ihrer Freiheitlichkeit hat die säkulare Gesellschaft ein Risiko zu tragen. *Viertens*. Der säkulare Staat ist auf sittliche Bindungen seiner Bürger *ausserhalb* des staatlichen Bereichs angewiesen. *Fünftens*. Der säkulare Staat kann um der Freiheit willen diese Kriterien weder aufstellen noch durchsetzen. *Sechstens*. Weder genügt sich die Säkularität des Staates selbst, noch tritt die „moralische Substanz“ an die Stelle des säkularen Staates.

Für die richtige Einschätzung des *Diktums* ist indes von grossem Belang, was Böckenförde damit *nicht* gemeint hat: Das *Diktum* bestreitet *nicht* die Säkularität des Staates. Weiter behauptet es *nicht*, ein bestimmter Typus von Moral oder gar ein bestimmtes religiöses Bekenntnis könne die Probleme lösen, die mit der säkularen Ordnung gegeben sind. Zentral ist zunächst die triviale Einsicht, dass bei jeder echten Freiheit von aussen betrachtet unbestimmt bleibt, *wie* sie realisiert wird. Dies trifft auch auf eine politische Ordnung zu, die auf der Freiheit ihrer einzelnen Glieder beruht. Nicht zutreffend ist deshalb die Meinung, Böckenförde behaupte eine prinzipielle Schieflage der säkularen Demokratie, die allein durch die Mittel von „Moraltraditionen aus vordemokratischen Epochen“ behoben werden könne.¹⁰ Böckenförde verfolgt nicht die Absicht, bestimmte Mängel des säkularen politischen Gemeinwesens aufzudecken und sie durch Moral zu überwinden, sondern auf die Bedingungen aufmerksam zu machen, unter denen dieses Gemeinwesen lebt: das sind die Bedingungen der Freiheit selber. Dafür muss die Gesellschaft ein Bewusstsein entwickeln.

Eine Einbettung des *Diktums* in den Kontext des restlichen Aufsatzes erscheint sinnvoll, um vorschnelle, einseitige Deutungen zu verhindern. Böckenförde beschreibt die Entstehung des modernen säkularen Staates als Säkularisierungsvorgang in mehreren Schritten. Während das Heilige Römische Reich vor dem Investiturstreit (1057-1122) streng genommen nicht in einen „weltlichen“ und einen „geistlichen“ Bereich geschieden war und Kaiser und Papst lediglich verschiedene Ämter innerhalb der einen *res publica christiana* bekleideten, änderte sich diese Ordnung durch die *Libertas-ecclesiae*-Bewegung im 11. Jahrhundert

Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik. In: Krautscheidt, J./Marré, H. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11. Münster 1977, 93-118, hier: 102f. Der Rechtswissenschaftler Otto Depenheuer holt das berühmt gewordene Verfassungsparadoxon folgendermassen ein: „Damit geht der freiheitliche Staat ein nicht unerhebliches Risiko ein ... Weil er um der Freiheit des Einzelnen willen der Wirksamkeit des Staates enge Grenzen gesetzt hat, ist er kompensatorisch darauf angewiesen, dass die Bürger – aufs Ganze gesehen – von ihren Freiheiten einen vernünftigen, wertgebundenen, gemeinschaftsverträglichen, die Bedürfnisse Dritter berücksichtigenden Gebrauch machen. Dieses Dilemma ist der rechtsstaatlichen Verfassungsordnung immanent und kann verfassungsrechtlich nicht aufgelöst werden. Der Staat verlöre sein freiheitliches Ethos, suchte er den richtigen Gebrauch zu erzwingen.“ Depenheuer, Otto: Die Säkularität des Staates und die religiösen Werthaltungen. In: Uertz, Rudolf (Hrsg.): Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität. Freiburg 2008, 56-71, hier: 61f.

9 Vgl. Schieder, Rolf: Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008, 141f.

10 Becker, Werner: Demokratie kann moralisch sein. In: Die Welt, 20. März 2007.

grundlegend: „Die Träger des geistlichen Amtes beanspruchten alles Geistliche, Sakrale, Heilige für sich und die von ihnen gebildete ‚ecclesia‘ ... Der Kaiser war nicht länger geweihte Person, sondern Laie wie jeder andere Gläubige auch ... Mit ihm wurde zugleich die politische Ordnung als solche aus der sakralen und sakramentalen Sphäre entlassen; sie wurde in einem wörtlichen Sinn ent-sakralisiert und säkularisiert, und damit freigesetzt auf ihre eigene Bahn, zu ihrer eigenen Entfaltung als weltliches Geschäft.“¹¹ Die folgenden Auseinandersetzungen um die kirchliche Suprematie über die weltliche Macht leisteten der Besinnung der Politik auf das Eigene zusätzlichen Auftrieb. Eine neue Situation trat im Zuge der nach der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert wütenden konfessionellen Bürgerkriege ein: „Erst dadurch, dass sich die Politik über die Forderungen der streitenden Religionsparteien stellte, sich von ihnen emanzipierte, liess sich überhaupt eine befriedete politische Ordnung, Ruhe und Sicherheit für die Völker und die einzelnen, wieder herstellen.“¹² Damit ist die rein säkulare Handhabung des Politischen praktisch zementiert: die Religion stellt keinen notwendigen Faktor mehr dar innerhalb der politischen Ordnung. Der Staat hat aber auch keine religiöse Bedeutung inne, sondern wird zum souveränen Garanten für Sicherheit und Frieden.¹³ Die moderne Bestimmung der Funktion des Staates deutet sich bereits an: „Sicherung der Erhaltungsbedingungen des bürgerlichen Lebens und Ermöglichung der Befriedigung der individuellen Lebensbedürfnisse durch die Bürger.“¹⁴ Der Staat wird gegenüber dem Religiösen neutral und entlässt es in den Bereich der *Bürger*. Er weist sich eine rein innerweltliche Zielsetzung zu. Angesichts dieses Säkularisierungsgeschehens stellt sich für Böckenförde eine entscheidende Frage: „Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann? ... Lässt sich Sittlichkeit innerweltlich, säkular begründen und erhalten, kann der Staat sich auf eine ‚natürliche Moral‘ erbauen?“¹⁵ Diese Fragen münden für Böckenförde in eine noch viel grundsätzlichere Überlegung: „Wieweit können staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des einzelnen leben ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt?“¹⁶

11 Böckenförde, Entstehung des Staates 96.

12 Ebd. 101.

13 Vgl. zur staatsphilosophischen und ideengeschichtlichen Problematik auch: Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg/Br. ²1976. Insbesondere das erste Kapitel ist für unseren Zusammenhang erhellend: *Die politische Struktur des Absolutismus als Voraussetzung der Aufklärung*, Seiten 11-39. Über das Recht im *säkularisierten* Staat schreibt Koselleck: „Dieses Recht ist als Staatsrecht nicht mehr inhaltlich an soziale Interessen und religiöse Hoffnungen gebunden, sondern markiert jenseits aller Kirchen, Stände und Parteien einen formalen Bereich politischer Entscheidungen. Dieser Bereich kann von dieser oder jener Macht besetzt werden, so sie nur die erforderliche Autorität besitzt, die verschiedenen Menschen unabhängig von ihren Interessen und Erwartungen zu beschützen.“ Ebd. 23.

14 Böckenförde, Entstehung des Staates 106.

15 Ebd. 111.

16 Ebd.

Im Kontext seiner rechtshistorischen Erörterungen und der sich daraus ergebenden Problemstellungen spricht Böckenförde sein berühmtes *Diktum*. Darin wird auch der Versuch sichtbar, ein neues Verhältnis von religiösem Bekenntnis und säkularer politischer Ordnung zu formulieren, in dem beide je ihre Eigenart bewahren: der Staat seine weltanschauliche Neutralität und der Glaube seine Bekenntnisgestalt. Für das Verständnis des *Diktums* sollte dessen unmittelbares historisches Umfeld (1967) mitbedacht werden: Zwei Jahre davor ging das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende, das unter anderem die Menschenrechte, die Religionsfreiheit und den säkularen Verfassungsstaat positiv anerkannte. Auf diesem Hintergrund war es dem Katholiken Böckenförde ein Anliegen, seine Kirche zu ermutigen, sich auf den freiheitlichen Verfassungsstaat möglichst ohne Vorbehalte einzulassen. Der neue Ort der Wirksamkeit des Glaubens ist unter diesen Bedingungen die persönliche Überzeugung, die der gläubige Bürger auch in den politischen Diskurs einbringt: „Als persönliches Bekenntnis des einzelnen, als durch die religiöse Überzeugung der Bürger vermittelte gesellschaftliche (und insofern auch politische) Kraft vermag der christliche Glaube auch und gerade im ‚weltlichen‘ Staat wirksam zu sein, ja die Religion wird in diesem Staat gerade zu solcher Wirksamkeit freigegeben: Religionsfreiheit ist nicht nur ‚negative‘, sondern ebenso ‚positive‘ Bekenntnisfreiheit der Bürger.“¹⁷

In Böckenfördes Argumentation ist keine Absicht erkennbar, gleichsam durch eine Hintertüre doch wieder die Religion als Legitimationsgrundlage des (formal) säkularen Staates einzuführen, wie etwa einer seiner Kritiker, Harmut Kress, glaubt: „Sein Argument lief darauf hinaus, das katholische Christentum könne den modernen säkularen Staat akzeptieren, da dieser nach wie vor von christlichen, katholischen Voraussetzungen abhängig bleibe.“ Und etwas weiter im selben Text: „Daher ist es an der Zeit, das Diktum zu entgrenzen, ja es hinter sich zu lassen. Der moderne säkulare Staat findet seine Legitimität und Stabilität nicht mehr dadurch, dass er sich auf partikuläre religiöse oder bestimmte metaphysische Voraussetzungen stützt. Stattdessen gewinnt er Akzeptanz und Legitimität wesentlich deshalb, weil er weltanschaulich ungebunden und neutral ist.“¹⁸ Was hier als religiöse Verein-

17 Böckenförde, Entstehung des Staates 111.

18 Kress, Hartmut: Das Böckenförde-Diktum – im modernen Pluralismus noch tragfähig? In: *humanismus aktuell*, Heft 22, 2008, 7-19, hier: 8; 17. Vgl. ders.: *Modernes Religionsrecht im Licht der Säkularisierung und des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Ist das Böckenförde-Diktum heute noch tragfähig?* In: *Theologische Literaturzeitung* 131/2006, 243–258. Böckenförde wendet sich klar gegen die Forderung, der Staat müsse eine einheitliche Gesinnung unter seinen Bürgern durchsetzen, um daraus seine Legitimation zu beziehen. Gleichwohl kann es dem Staat nicht gleichgültig sein, welche geistigen und sittlichen Bindungen seine Bürger eingehen. In einem anderen Aufsatz äussert sich Böckenförde in dazu folgendermaßen: „Gegenüber dem untauglichen Versuch, die Realisierung geistiger und sittlicher Gehalte durch den Staat in der Forderung nach einer einheitlichen Gesinnung zu suchen, ist daran zu erinnern, dass es zum geistig-sittlichen Gehalt des neuzeitlichen Staates gehört, dass er darauf verzichtet hat, einheitliche politische Gesinnung, einheitlichen Glauben, einheitliche Weltanschauung als seine Grundlage verbindlich zu machen und eben dadurch die Subjektivität und Besonderheit des einzelnen in ihr Recht gesetzt hat. Die Frage ist aber damit noch nicht beantwortet, ob es ihm nicht gleichwohl obliegt, zu verhindern, dass die so freigesetzte Subjektivität der einzelnen sich selbst verliert, in inhaltloser Beliebigkeit untergeht. Dem Staat kann insoweit keine konstituierende, setzende Funktion zukommen, sondern nur eine schützende

nahme des säkularen Prinzips ausgelegt wird, ist aber tatsächlich die Ernstnahme desselben. Weil Böckenförde Säkularität konsequent denkt, ist ihm auch klar, weshalb der Staat nicht darüber verfügen kann, *wie* seine Bürger das in der Säkularität freigegebene Wert- und Sinngefüge konkret ausgestalten, ob und wie sie einen Willen zum Gemeinwohl, zu Solidarität, Freiheit und Gerechtigkeit, zu gesellschaftlicher Rücksichtnahme, zu redlichem ökonomischem Handeln, zur Moralität des Rechts, zu Toleranz oder zu einer angemessenen politischen Kultur entwickeln und pflegen. Böckenförde würde insofern mit Romano Guardini übereinstimmen können: „Kein Verfassungsparagraph, kein höchster Gerichtshof, keine Behörde, kein Vertrag hilft, wenn nicht der durchschnittliche Mensch fühlt, dass die *res publica*, die gemeinsame Sache der menschlichen Existenz in Freiheit und Würde, in seine Hand gegeben ist.“¹⁹ Böckenförde weiss um die Angewiesenheit des Staates auf die werthafte und personalen Bindungen, die seine Bürger freiwillig in ihren Lebenswelten immer wieder eingehen. Der Verfassungsrechtler Josef Isensee bestätigt diesen Zusammenhang: „Die vitale Existenz der Nation und ihr Gedeihen beruhen darauf, dass die Einzelnen die Freiheitsgarantien von Ehe und Familie, Religion, Kunst und Wissenschaft mit Leben erfüllen ... Die Verwirklichung des bonum commune obliegt wesentlich den Grundrechtsträgern. Damit erweisen sich die Freiheitsrechte als Ordnungsfaktoren.“²⁰ Eben darin besteht das *Paradoxon* der säkularen freiheitlichen Ordnung, das im *Diktum* zum Ausdruck kommt. Es geht Böckenförde nicht um die Verankerung der Legitimität des Staates in der Religion, sondern um die Erkenntnis, *dass* die Gestalt dieses Staates von ausserstaatlichen Bindungskräften abhängt, deren Kontrolle ihm weitgehend entzogen bleibt (bleiben muss). Wenn der Kritiker Kress schliesslich fordert, anstatt sich eine quasi-religiöse Legitimierung zu besorgen, möge sich der Staat vielmehr an dem im Grundgesetz verankerten Recht auf freie Entfaltung der eigenen Persönlichkeit (Art. 2, Abs. 1) orientieren, so sind dagegen keine Einwände zu erheben.²¹ Allein, das Böckenförde-*Paradoxon* ist damit nicht gelöst, weil die Weise, *wie* sich eine Persönlichkeit entfaltet, aus der Sicht des Staates weder bestimmt noch vorhergewusst werden kann.

Das Böckenförde-*Diktum* erinnert in seiner Grundstruktur an die *symmetrische Asymmetrie*. Einerseits bewahrt die Kirche die Bekenntnisgestalt ihres Glaubens und öffnet sich auf dieser Grundlage einer rationalen Kommunikation, durch die sie die universale Bedeutung der Offenbarung vermittelt und deren ergebnisoffenen Verlauf sie unter demokratischen Bedingungen anerkennt. Andererseits legt sich die säkulare politische Ordnung weltanschaulich nicht fest und bewahrt sich bei ihrer rationalen Verständigung über universale politische Werte – wie Freiheit, Selbstbestimmung, Frieden, Sicherheit und Recht für alle – eine prinzipielle Offenheit für die durch die Kirche bezeugten Sinngehalte. Der Staat erfährt sich so verwiesen auf die partikularen Bekenntnisse, die seine Bürger für sich frei als Sinnressourcen annehmen. Otto Depenheuer, der intensiv über das *Diktum* und seine Konsequenzen

und stützende.“ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der Staat als sittlicher Staat. Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte. Band 14. Berlin 1978, 31.

19 Guardini, Macht 164f.

20 Isensee, Demokratischer Rechtsstaat 105.

21 Vgl. Kress, Diktum 17.

nachgedacht hat, fasst zusammen: „Der moderne Staat macht die Frage nach der Wahrheit nicht gegenstandslos, er hebt die Wahrheitsfrage weder auf noch verbietet er sie. Vielmehr organisiert er das politische System derart, dass konkurrierende universalistische Wahrheitsansprüche auf die gewaltsame Durchsetzung ihrer Wahrheit verzichten müssen und zum friedlichen Zusammenleben mit anderen Wahrheiten bereit sind ... Auch im säkularen Staat brauchen und können die Menschen ‚letzter Wahrheit‘ um ihrer Identität und Persönlichkeit willen nicht entsagen.“²² Die Bekenntnisgestalt kirchlicher Verkündigung fordert er denn auch dezidiert ein: „Gerade deshalb kann, darf und muss die Kirche ihre Wahrheit unverkürzt verkünden, die Kraft zum Widerspruch und moralischen Ärgernis in der Welt entwickeln. Im *status confessionis* gibt es keinen Kompromiss. In der Welt aber müssen die Kirchen für ihre Wahrheit mit demokratischen Mitteln kämpfen, die Niederlage gegebenenfalls akzeptieren, vor allem aber das staatliche Letztentscheidungsrecht anerkennen.“²³

Eine negative Bestätigung des Böckenförde-*Diktums* findet sich in der vor allem von Isensee vertretenen These, die Anwendung des säkularen Prinzips über den Staat hinaus, etwa auf den Bereich des Religiösen selber, stelle eine Gefährdung für die Säkularität des Staates dar. Für Isensee entspricht der Vorgang der Säkularisierung des Religiösen jenem der Transzendierung des Säkularen, mit fatalen Folgen: „Die Religion absorbiert das Grundbedürfnis des Menschen, das der Staat nicht erfüllen könnte und das, sollte es sich auf ihn richten, ihn, wie er als freiheitlicher Staat ist, vernichten müsste. Eine negative Bedingung seiner Existenz liegt also darin, dass eine hinreichende Zahl von Bürgern ihr Heil nicht von ihm erwartet.“²⁴ Die von den Bürgern in Freiheit eingegangene Bindung an ein partikulares Bekenntnis bildet die Voraussetzungen des säkularen Staates insofern, als sie diesen von Erwartungen entlastet, die er weder erfüllen kann noch darf. Während die Säkularität des Staates die gleichzeitige Existenz verschiedener Bekenntnisformen ermöglicht, findet umgekehrt das Säkulare selber seinen Ermöglichungsgrund darin, dass die Frage nach Wahrheit und Heil *nicht* auf politischer Ebene beantwortet werden muss. In diesem Sinn bedingen sich Säkularität und Bekenntnisgestalt gegenseitig. Kommen dem säkularen Staat die partikularen Bindungen seiner Bürger allerdings abhanden (darin besteht ja eben das Risiko), ist er der Versuchung der Verwirklichung einer sozialen Utopie ausgesetzt. Für Isensee wandelt sich in diesem Fall die religiöse Hoffnung, die stets auf dem Hintergrund einer Einsicht in die Vorläufigkeit und Unvollkommenheit der geschichtlichen Welt gehegt wird und nicht zuletzt deshalb auch mit den Rahmenbedingungen des liberalen Verfassungsstaates zurecht kommen kann, in politische Hoffnung: „Die pragmatischen, sich gegenseitig relativierenden, erreichbaren Ziele steigern sich zu politischen Utopien, die von der politischen

22 Depenheuer, Otto: Wahrheit oder Frieden? Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates. In: Marré, H. u.a. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (33). Münster 1999, 5-31, hier: 23.

23 Ders.: Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft. Zur staatsrechtlichen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit. In: Ders. (Hrsg.): Nomos und Ethos. Hommage an Josef Isensee zum 65. Geburtstag von seinen Schülern. Berlin 2002, 3-23, hier: 18.

24 Isensee, Josef: Die Säkularisierung der Kirche als Gefährdung der Säkularität des Staates. In: Hunold, G./Korff, W. (Hrsg.): Die Welt für morgen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Franz Böckle. München 1986, 164-178, hier: 175.

Praxis nicht einholbar sind ... Gerechtigkeit löst sich total von der unter demokratischen Kompromissbedingungen zustande gekommenen, stets diskutablen und revidierbaren Legalität und wird ‚wahre‘ Gerechtigkeit. Freiheit darf nicht rechtsbegrenzte Grundrechtsfreiheit im Kontext der Staatlichkeit sein; sie muss vollkommene Freiheit werden als Emanzipation von allen Bindungen.“ Die Gegenströmung zur Hoffnung ist die Angst, die zwar *politisch* nicht überwunden, aber doch ausgenutzt werden kann, „um das Normalitätsbewusstsein der Bürgerschaft zu zerstören, auf dem die Normen des demokratischen Rechtsstaates aufbauen, und den Ausnahmezustand zu legitimieren, in dem die Legalität abdankt und jedes Mittel recht ist, um den Ernstfall zu bestehen und den Atomkrieg oder den ökologischen Weltensbrand in letzter Minute abzuwehren ... Der Ausnahmezustand wird zum Normalzustand.“²⁵ Eine religiöse Sinngemeinschaft, die auf das gesellschaftliche Ganze geht und deshalb ihre Bekenntnisgrundlagen anpasst und ihre religiösen Formen mit diesseitiger Substanz füllt, sich also selber *säkular* und *liberal* gebärdet, setzt nicht nur ihre Position in der Gesellschaft aufs Spiel, sondern wird zur Gefahr für das säkulare politische Projekt.

Das von Böckenförde angesprochene Wagnis besteht verfassungspolitisch gesehen darin, die Bürger könnten ihre Bindung an die freiheitliche Verfassung, die sie sich selber gegeben haben, nicht weiter aufrecht erhalten und sich von den darin an sie gerichteten Erwartungen, deren freiwillige Erfüllung eine freiheitliche Ordnung erst ermöglicht, schlechterdings emanzipieren. Ein Gedanke von Udo di Fabio, Richter am deutschen Bundesverfassungsgericht, fängt diesen Zusammenhang gut ein: „Freiheit als einen Wert zu begreifen, der kulturell gebunden, änderbar und nicht ein universelles Sanktuarium ist, macht uns nicht schwächer, sondern stärker. Aber die Einsicht hat Konsequenzen für unser Freiheitsverständnis. Wir müssen Voraussetzungen mitbeachten, die wir bei einem objektiven Naturphänomen oder – im Grund dasselbe – bei einem objektiven historischen Entwicklungsgesetz ignorieren könnten. Freiheit ist dem Grund nach kulturell gebunden, wer Freiheit will, muss auch die tragende Kultur wollen und darf nicht ungehindert unter Berufung auf Freiheit eine kulturelle Ordnung zerstören, die Freiheit erst möglich macht. Damit erweist sich ein individualistisch einseitiges, ein traditionsfeindliches und ein Institutionen ablehnendes Verständnis der Freiheit als Kern der Selbstgefährdung des Westens ...“²⁶ Die freiheitliche Ordnung gefährdet sich selber, wenn ihre Glieder ihre Freiheit nicht mehr auf ein vernünftiges, sinnvolles, sittliches Ziel hin zu orientieren vermögen. Die Freiheit wird dann im eigentlichen Sinn *abstrakt* und entwertet sich zur Willkür. Sie verkümmert zu einem blossen Abwehrrecht gegen jegliche In-die-Pflichtnahme.²⁷ Sie ermangelt ihrer konstruktiven

25 Ders., *Säkularisierung der Kirche* 176f. Vgl. auch Depenheuer, *Religion als ethische Reserve* 18ff und *Wahrheit oder Frieden* 26f.

26 Di Fabio, Udo: *Die Kultur der Freiheit*. München 2005, 75.

27 Zum besseren Verständnis trägt Robert Spaemann bei, für den eine *abstrakte* Freiheit das Einfallstor für jegliche Form von Unfreiheit darstellt: „Nun ist es aber tatsächlich so, dass menschliche Freiheit nicht ein abstrakter Indifferenzpunkt ist, von wo aus wir Werte und Präferenzen beliebig setzen. Wo ein Mensch so entwurzelt und jeder Identität beraubt ist, dass er nur noch ein solcher Indifferenzpunkt ist, da ist er vielmehr gerade nicht frei, sondern widerstandsloser Spielball der Manipulation. Er ist vollständig disponibel geworden, zu allem fähig. Die Identität, die einen Menschen erst zu einem freien, selbstbestimmten Wesen macht, ist die gleiche, die ihn in seinem Spielraum der Beliebigkeit einschränkt. Verantwortung kann

Fähigkeit, eine politische Kultur und eine soziale Solidarität mitzutragen und so den Erwartungen der freiheitlichen Verfassung gerecht zu werden. Diese Erwartung ist wesentlich als *sittlich* zu bestimmen, wie di Fabio in Erinnerung ruft: „Das, was der freiheitliche Verfassungsstaat westlicher Prägung will, ist nicht allein und womöglich nicht einmal vorrangig die eine, frei schwebende, bindings- und richtungslose Freiheit der Menschen. Die Verfassung geht davon aus, dass Freiheit nicht anarchisch, sondern sittlich ist. Der sich entwerfende Mensch bedarf der institutionellen und kulturellen Formung, der sozialen Ordnung, der auf Verständigung gerichteten Kommunikation, nicht nur als Teil seiner Erziehung und Bildung, sondern in jedem Augenblick.“²⁸

Bereits ein Blick auf die säkulare, freiheitliche Verfassungswirklichkeit ergibt also eine erste Annäherung an die hier vertretene These, wonach es keinen Widerspruch darstellt, von politischer Freiheit zu sprechen *und* dabei einen Bezug zu Gott, einer religiösen Tradition und sittlichen Normen herzustellen. Weder bilden partikuläre Überzeugungen einen Gegensatz zur freiheitlichen Gestalt der politischen Ordnung, noch erweisen sie sich als irrelevant. Sie sind vielmehr, zusammen mit anderen Werthaltungen, die *unverfügbare* Voraussetzung dafür, dass sich Freiheit als politisch-sittliche Konzeption überhaupt realisieren kann. Von daher muss die folgende Aussage des ehemaligen deutschen Bundeskanzlers Helmut Schmidt aus seiner Weltethosrede von 2007 danach befragt werden, ob sie wirklich in solch apodiktischer Eindeutigkeit aufrechterhalten werden kann: „In einer rechtsstaatlich-demokratischen Ordnung spielen die Politiker und ihre Vernunft die verfassungspolitisch entscheidende Rolle, nicht aber ein spezifisches religiöses Bekenntnis oder dessen Schriftgelehrte.“²⁹ Das *Diktum* indes im weiteren Sinn weist darauf hin, dass das säkulare Verständnis von Freiheit – und damit auch einer freiheitlichen politischen Ordnung – nicht unabhängig von ihrer geistig-sittlichen Verwurzelung gedacht werden kann, obwohl diese Verwurzelung keinen Gegenstand staatlicher Kontrolle darstellt. Wenn Freiheit *Freiheit* bleiben soll, bleibt sie wesentlich auch *Wagnis*: Der freiheitliche Staat riskiert sich in seiner Freiheitlichkeit selber. Kann er die ausserstaatlichen moralisch-geistigen Bindungskräfte seiner Bürger nicht mehr voraussetzen, so mündet jeder Versuch, diese durch staatliche Intervention wieder herzustellen, in der Aufhebung des als sittlich-freiheitliches politisches Projekt verstandenen Staates selber. Dies verdeutlicht eine pragmatische Überlegung di Fabios: „Je weniger sittliche Ordnung eine Gemeinschaft ausserhalb politisch-rechtlicher

nur demjenigen anvertraut werden, dem bestimmte Dinge heilig sind und der nicht zu allem bereit und fähig ist, als demjenigen, für den es ein ‚non possum‘ gibt. Diese Identität bildet sich in einem kulturellen Raum. Sie ist eine geschichtliche. Aber am Grunde dieser geschichtlichen Identitäten liegt das, was wir die Natur des Menschen nennen.“ Spaemann, *Sittliche Normen* 8.

28 Di Fabio, *Kultur der Freiheit* 118f. Die These von der sittlichen Erwartung, die die freiheitliche Verfassung an die Bürger richtet, bestätigt auch der ehemalige Richter am Bundesverfassungsgericht Paul Kirchhof: „Das Gesetzesrecht und die Wahrnehmung individueller Freiheit sollen aber – das ist die Erwartung des freiheitlichen Verfassungsstaates – *auf allen Wegen zum Guten führen und das Böse meiden*.“ Kirchhof, *Mass der Gerechtigkeit* 72.

29 Schmidt, Helmut: *Zum Ethos des Politikers. Siebte Weltethos-Rede*. In: Schmidt, Helmut: *Religion in der Verantwortung. Gefährdung des Friedens im Zeitalter der Globalisierung*. Berlin 2011, 197-215, hier: 200.

Systeme entwickelt, desto weniger frei kann sie sein. Denn der Verlust des bürgerlichen Konsenses ruft nach immer neuen rechtlichen Regelungen, ein wichtiger Grund für die Fülle von Gesetzen ... die insgesamt nicht als Erweiterung autonomer Handlungsfreiheit der Bürger verstanden werden können ... Nach dem Verlust einer Anstandsregel ist die Bilanz für die Freiheit negativ. Es schnappt eine Falle zu, die derjenige stellt, der sittliche und ästhetische Regeln als altväterlich verlacht und an ihre Stelle bei jeder politisch bemerkten Unsittlichkeit ein Schulgesetz erlassen will und so nach und nach die Freiheit auf der Suche nach dem politisch korrekten Idealbild zu Tode schützt.³⁰ Freiheit bedeutet zwar Entscheidungsoffenheit für vorhandene Möglichkeiten, aber nicht, dass jede beliebige Entscheidung auch richtig ist. Die durch den säkularen Staat garantierte und geschützte Freiheit ist zwar Offenheit – und das ist sie wirklich – für unterschiedliche moralische Bindungen, auch für gar keine oder rein utilitaristische. Dies jedoch bedeutet nicht, dass alle möglichen Bindungen für das Bestehen und Wirken der säkularen Staats- und Rechtsgemeinschaft hinreichend sind. Deshalb ist die Freiheit, auf die der freiheitliche Staat setzt, nur als *sittlich gebundene* Freiheit vorstellbar, wie Isensee betont: „Bürgerfreiheit ermöglicht und fordert die Bürger-tugend. Die Lebensgrundlage des freiheitlichen Staates ist die sittliche Kultur, die er nicht hervorbringt, sondern voraussetzt.“³¹ Das *Diktum* zeigt, dass politische objektive Freiheit persönlich-sittliche, subjektive Freiheit bedingt. Ohne sie kann es keine politische Freiheitsordnung geben. Gleichzeitig sagt das *Diktum* aber auch, dass der Bereich objektiver politischer Freiheit die Grundlage für die persönliche sittliche Entscheidung des Einzelnen darstellt. „Die freiheitliche Ordnung hat keine Alternative“³², sagt Josef Isensee. Diese Einsicht soll im nächsten Kapitel anhand philosophischer Überlegungen weiter vertieft werden.

7.3 Transzendentalphilosophische Perspektive. Emerich Coreth: Freiheit als sittliche Freiheit

Hinter der Sensibilität für das Risiko, das der freiheitliche Staat zu tragen hat, verbirgt sich das Bewusstsein für die Bedingungen der menschlichen Freiheit allgemein. Böckenförde und die anderen oben zitierten Autoren wissen genau, dass die Freiheit, die der Staat seinen Bürgern gewährt bzw. bei seinen Bürgern anerkennt, nicht absolut und willkürlich sein kann. Wir haben es deshalb mit einer paradoxen Situation zu tun, die durch die Freiheit selber verursacht ist: Einerseits darf die Freiheit um ihrer selbst willen nicht an äussere Bedingungen geknüpft werden. Andererseits aber ist mit und in dieser Bedingungslosigkeit dem Menschen doch wieder eine (sittliche) Verpflichtung aufgegeben. Diese Erkenntnis lässt eine Vermutung zu: Die Bindung der Freiheit an die Sittlichkeit geht der Freiheit als Bedingung ihrer Möglichkeit voran. Sittlichkeit ist aus diesem Grund kein möglicher Wahlgegenstand der Freiheit: Man *kann* sich nicht für die Sittlichkeit entscheiden, oder aber auch für etwas anderes. Man *kann* sich zwar auch für das *Unsittliche* entscheiden,

30 Di Fabio, Kultur der Freiheit 76f.

31 Isensee, Demokratischer Rechtsstaat 106f.

32 Ebd. 108.

dann aber auch gegen die Freiheit. Mit dem Scheitern des Sittlichen scheitert auch die Freiheit selber. Damit ist der Bogen zum Ausgangsproblem dieser Auswertung gespannt: Einerseits die Aufmerksamkeit der Orthodoxen für die inneren Bedingungen endlicher Freiheit, andererseits das Beharren der „Liberalen“ auf der Bedingungslosigkeit der Freiheit. Schon in der verfassungspolitischen Betrachtung zeichnet sich eine Möglichkeit zur Integration beider Positionen ab. In den Überlegungen Böckenfördes findet sich die Einsicht, objektive Freiheit sei nur dann sinnvoll denkbar, wenn sie auf eine sittliche Haltung und die Verantwortung des Subjekts zählen könne, umgekehrt aber sei die objektive Freiheit Ermöglichung freier sittlicher Entscheidung.

Diese Verschränkung von Freiheit und Sittlichkeit soll anhand der philosophischen Überlegungen Emerich Coreths vertieft werden, der auf dieses Problem ebenfalls zu sprechen kommt: „Die äussere oder objektive, nämlich rechtlich-politische Freiheit, setzt persönlich-sittliche Freiheit und Verantwortung des einzelnen voraus, deren objektivierter Ausdruck und Niederschlag sie ist. Zugleich ist der objektive Freiheitsraum Bedingung und Förderung zur Verwirklichung subjektiv sittlicher Freiheit des einzelnen ... Nur aufgrund persönlich sittlicher Haltung und Verantwortung ist überhaupt eine geordnete Gesellschaft als menschlicher Lebensraum möglich, die wieder andererseits die menschlich sittliche Entfaltung des einzelnen mitbedingt, sie fördern soll oder verhindern kann.“³³ Die orthodoxe Seite wirft dem liberalen anthropologisch-politischen Denken vor, die Bedingungen endlicher Freiheit zu vergessen und sie dadurch ihrem Scheitern auszusetzen. Dieses Scheitern der Freiheit wird allerdings erst dann einsichtig, wenn geklärt ist, unter welchen Umständen die Freiheit *nicht* scheitert, unter welchen Bedingungen sie sich als endliche Freiheit zu vollziehen hat: „Als Bedingung der Freiheit erweist sich eine Notwendigkeit, welche die Freiheit nicht aufhebt, sondern voraussetzt und die Freiheit zum richtigen Einsatz aufruft. Es ist die Notwendigkeit und Unbedingtheit sittlichen Sollens. Die Notwendigkeit der Freiheit ist Sittlichkeit ...“³⁴

Coreth denkt vom Menschen her, der zwar in der Unmittelbarkeit der Immanenz lebt, an diese jedoch nicht instinktiv-naturhaft gebunden ist. Der Mensch vermittelt sich ständig durch das ihm begegnende Immanente zu sich selber. Er entwirft dadurch die Welt dauernd *für sich* neu und macht sie zu *seiner Welt*. Er ist so zu ständigem Selbstüberstieg, zur Transzendenz freigegeben. Coreth nennt diese vorgängige Freigabe an die Transzendenz *Grundfreiheit*: „Diese Grundverfassung des Menschen in der Welt, durch die er wesenhaft der Unmittelbarkeit enthoben und in die Vermittlung freigegeben, auf sich selbst zurückbezogen, sich selbst überantwortet ist, dass er nicht in der Unmittelbarkeit der naturhaften Umwelt aufgeht, sondern zur ‚Vermittlung der Unmittelbarkeit‘ freigegeben ist, das bedeutet Freiheit im Sinne der ursprünglich-wesenhaften Grundfreiheit des Menschen.“³⁵ In der Transzendenz, im Nicht-Festgelegtsein, deutet sich eine Spur dessen an, wonach hier zu

33 Coreth, Was ist der Mensch? In: Gordan, Paulus (Hrsg.): *Menschwerden. Menschsein*. Graz, 1983, 41-99, hier: 65. (Aufsatz)

34 Ebd. 77.

35 Ebd. 61.

suchen ist: Im Vollzug seiner Immanenz, also im Bedingten, scheint dem Menschen etwas Un-bedingtes auf, etwas Nicht-Immanentes. Transzendenz ist gebunden an den Vollzug der Immanenz unter je geschichtlichen Bedingungen. Mit der Transzendenz des Menschen ist auch seine Freiheit gegeben, die ebenfalls eine geschichtliche, endliche Gestalt trägt. Der Mensch besitzt nicht Freiheit im absoluten Sinn. Seine Freiheit ist gebunden, weil sie je *konkret* zu ihrem Einsatz herausgefordert wird. Diese vorgängigen, konkret-geschichtlichen Bedingungen legen die Freiheit nicht fest, sondern ermöglichen sie gerade. Ein Gedanke des Berliner Philosophen Peter Bieri verdeutlicht diesen Umstand: „Nehmen wir an, was unmöglich ist: dass wir in einer Welt lebten, in der es keine Begrenzungen für unseren Willen gäbe, weil diese Welt keinerlei Bestimmtheit besäße. Auf den ersten Blick mag es scheinen, als könnte hier vollkommene Freiheit des Willens im Sinne seiner vollständigen Ungebundenheit herrschen. In Wirklichkeit gäbe es in einer Welt von derart totaler Vagheit nichts zu wollen, denn es gäbe nichts, nämlich nichts Bestimmtes, worauf sich ein Wille richten könnte. Wir als die Bewohner dieser Welt könnten nicht vollkommen freie, sondern müssten vollkommen willenslose Wesen sein. Deshalb kann uns die Bedingtheit und prinzipielle Begrenzung unseres Wollens durch die Gelegenheit der Welt nicht stören. Denn dasjenige, an dem sie gemessen werden müsste, um uns zu stören, ist nicht denkbar. Die Grenzen, die dem Willen durch die Welt gezogen werden, sind kein Hindernis für die Freiheit, sondern deren Voraussetzung.“³⁶ Der Mensch vollzieht sich gebunden, aber nicht determiniert. Doch das menschliche Proprium ist mit dieser *Grundfreiheit* noch nicht ausgeschöpft, wie Coreth ausführt: „Der Mensch ist endlicher Geist in Materialität. Der unmittelbar ihm zugeordnete Gegenstandsbereich seines geistigen Selbstvollzugs – seine ‚Welt‘ – ist die materielle Welt. In dieser Welt, die wir in sinnlich-geistiger Erfahrung hinnehmen, begegnen uns aber nicht nur materielle Dinge, sondern auch und vor allem andere Menschen. Der menschliche Selbstvollzug ist nicht nur angewiesen auf *das* Andere, sondern auch auf anderes geistig personal Seiendes in der Welt, den Mitmenschen, der uns als gleichartige und gleichwertige Person gegenübertritt, uns anspricht, sich uns erschliesst und uns zu Glauben, Vertrauen und Liebe aufruft.“³⁷

Wenn der Mensch *Transzendenz* ist, so vollzieht er sich in letzter Konsequenz im „offenen Horizont des Seins überhaupt“, im „steten Ausgriff nach dem absoluten Sein selbst, welches den Horizont geistigen Selbstvollzugs konstituiert.“³⁸ Je mehr sich der Mensch transzendiert, sich öffnet und hingibt, desto mehr realisiert er seine höchsten Möglichkeiten. Erst in seiner Hinordnung auf das schlechthin Unbedingte, auf das personale Absolute kann der Mensch wirklich Mensch werden. „Solche sich selbst übersteigende Hingabe ist

36 Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens. Frankfurt/Main 2003, 51. Auch Papst Johannes Paul II. erinnert in seiner Enzyklika *Veritatis Splendor* an diesen Zusammenhang: „Das bedeutet letzten Endes, die Freiheit durch sich selbst zu bestimmen und sie zu einer schöpferischen Instanz ihrer selbst und ihrer Werte zu machen. Auf diese Weise hätte der Mensch letztlich nicht einmal eine Natur; er wäre an und für sich sein eigenes Daseinsprojekt. Der Mensch wäre nichts weiter als seine Freiheit!“ Johannes Paul II.: Enzyklika *Veritatis Splendor*. Glanz der Wahrheit. Stein am Rhein 1993, 49.

37 Coreth, Emerich: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck ²1964, 460.

38 Ebd. 467.

aber für den Menschen als geistig-personal Seienden nur möglich gegenüber einem Anderen, der selbst die Seinsweise und Werthaftigkeit des Personalen, und zwar in höchster, absoluter Fülle besitzt, ihm also begegnet als absolutes Personsein und dadurch die absolute Wertantwort personaler Liebe ermöglicht und aufruft. So erweist sich die transzendente Bewegung des Menschen auf Gott als ein wesentlich personales Geschehen, als personale Hingabe von Person zu Person – als möglich und sinnvoll begründet durch das absolute Personsein und den absoluten Personwert Gottes.³⁹ Diese Selbstentfaltung auf das Absolute hin teilt dem Menschen selber eine Absolutheit mit, weshalb der Mensch als Person mit keinen anderen Werten „verrechnet“ werden kann. Er wird zur unverfügbaren *Person*, zum Unbedingten mitten im Bedingten: „Denn sie [die menschliche Person] findet im anderen einen absoluten Personwert, der unbedingte Bejahung in Liebe und Hingabe verlangt. Zugleich aber weist der menschlich personale Bezug über sich selbst hinaus und kann nicht die letzte Erfüllung geben. Warum? Einerseits, insofern der Mensch einen absoluten Personwert besitzt, der um seiner selbst willen bejaht sein will, ist menschliche Liebe und Hingabe in sich ein sittlich personaler Wert. Andererseits aber, insofern es eine relative Absolutheit ist, d.h. eine solche, die im letzten nicht in sich selbst, sondern durch ihren transzendenten Bezug auf das absolute Sein begründet ist, weist das menschliche, endliche Personsein über sich hinaus.“⁴⁰ Den Anderen um seiner selbst willen zu bejahen, ist nur möglich, wenn dieser Andere im Horizont des Absoluten betrachtet wird, in dem er sich selber vollzieht.

In der Transzendenz des Menschen, in seinem dauernden Ausgriff auf das Absolute, liegt auch die Freiheit des Menschen begründet. Wenn Transzendenz nur im Horizont des Absoluten vollzogen werden kann, so gilt dies auch für die Freiheit. In jedem Freiheitsvollzug des Menschen ist daher seine Ausrichtung auf das Absolute gleichsam unthematisch mitgegeben und mitvollzogen, und zwar als – wie sich Coreth ausdrückt – ein „Urwollen des Absoluten“⁴¹. Wenn wir die Transzendenz, dieses „Urwollen des Absoluten“, als wesensgemässe Finalität des Menschen auffassen, dann entspricht jeder Freiheitsvollzug entweder diesem „Urwollen“, oder er widerspricht ihm, dann ist jeder Freiheitsakt entweder gemäss der menschlichen Selbstentfaltung, oder er widerstreitet ihr. In jedem Freiheitsvollzug begegnet der Mensch dem Absoluten insofern, als er erfährt, was sein *soll*. Eine Handlung, die diesem „Urwollen“ entspricht, ist sittlich gut. Entspricht sie ihm nicht, so ist sie sittlich schlecht. Freiheit setzt notwendigerweise Transzendenz voraus. Dies bedeutet aber: sie setzt notwendig auch das „Urwollen des Absoluten“, das Gesollte, voraus bzw. setzt dieses in jedem Akt notwendig *ex opere operato* mit. Wenn Transzendenz eine transzendente Notwendigkeit dafür darstellt, dass Freiheit sein kann, dann ist folglich auch das Sittliche als notwendige Bedingung der Möglichkeit von Freiheit zu bestimmen: Freiheit kommt nur als sittliche Freiheit in den Blick. „Da der Mensch seiner Freiheit und – als deren Bedingung – seiner Transzendenz nicht entweichen kann, bejaht er in jedem gegenständlichen

39 Ebd. 470.

40 Ders.: Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck ⁴1986, 141. (Buch)

41 Ders., Metaphysik 475.

Freiheitsvollzug eine Notwendigkeit, die dem freien Vollzug vorgegeben und auferlegt ist, jedoch die Freiheit nicht aufhebt, sondern voraussetzt und zur gesollten Entscheidung aufruft. Die Bindung der Freiheit durch das Sollen nennen wir sittliche Pflicht. Weil sich in ihr die Notwendigkeit des transzendenten Finalbezugs auf Gott, das letzte und unbedingte Ziel alles Wollens, ausspricht, kommt der sittlichen Pflicht ein Charakter unbedingter Geltung zu, die durch keinerlei andere, aussersittliche Werte aufgehoben oder aufgewogen werden kann.⁴² Das Erkennen des Gesollten und die darauf in Freiheit gegebene Antwort sind die innere Voraussetzung für menschliches und mitmenschliches Leben. Im Gesollten entdeckt der Mensch, dass er vor sich und den Anderen Verantwortung für sein Handeln trägt; er erfährt sich als soziales Wesen. Freiheit findet sich immer als sittliche Freiheit, immer als Freiheit zur sittlichen Selbstverwirklichung vor. Deshalb ist Sittlichkeit kein Wahlgegenstand der Freiheit. „Die Norm des Sittlichen ist also weder ein immanent gedachtes Wesen des Menschen noch das isoliert betrachtete letzte Ziel, sondern das konkrete Wesen des Menschen in seiner Totalität und Finalität, d.h., sofern es final bezogen ist auf das letzte und absolute Ziel: auf Gott.“⁴³

Das Sittliche erscheint nicht als äussere Begrenzung der Freiheit, sondern als deren innere Ermöglichung und Herausforderung. Ohne autonomen Freiheitsvollzug kann vom Sittlichen nicht sinnvoll gesprochen werden. Echte Autonomie ist gerade insofern ermöglicht, als das Sittlich-Absolute mit unbedingter Geltung an den Menschen herantritt und ihn dazu auffordert, zu *seinem* Menschsein und zu *seiner* Berufung Stellung zu beziehen. Nur *ich* selber kann dieser Aufforderung Folge leisten, da sie nur *mir* in *meinem* aktuellen Selbstvollzug begegnet. Es käme indes einem Missverständnis gleich, das Sittliche als etwas zu betrachten, das sich gleichsam je individuell nur zwischen dem Absoluten und dem endlichen Subjekt ereignet. Der unbedingte sittliche Anspruch, der sich an den Menschen richtet, geht zwar von einem personalen Du, einem absoluten Personwert aus. Da aber der Mensch sich als endlicher Geist stets in der Immanenz der Welt vollzieht, muss sich auch seine finale Selbstentfaltung innerweltlich vermitteln. Wenn die höchste Selbstrealisierung des Menschen nur personal erfolgen kann, dann, so schreibt Coreth, „muss uns, aus der Notwendigkeit des menschlichen Wesens, schon innerhalb der Welt anderes Personsein begegnen, ein Du, mit dem ich in personale Beziehung treten und dem ich die personale Wertantwort der Liebe und Hingabe schenken kann ... Also muss uns, wenn wir die Möglichkeit geistig-personaler Vollentfaltung haben sollen, innerhalb der sinnlich-materiellen Welt fremdes Personsein begegnen, also geistig-personal Seiendes, das – gleich uns selbst – in die Materialität gebunden ist: der Mitmensch ... der uns zu personaler Wertantwort aufruft, zu Haltungen also, in denen wir personal unser eigenes Selbstsein vollziehen.“⁴⁴

Coreths Gedankengang kommt in Vielem der Philosophie Kants nahe: Auch der Königsberger Philosoph deutet die Freiheit nicht als ungebundene Verfügungsmöglichkeit. Sittlichkeit erscheint bei ihm ebenfalls weder als Heteronomie, noch als möglicher Wahlgegen-

42 Ebd. 475f.

43 Ebd. 476.

44 Ebd. 471.

stand. Freiheit stellt für ihn kein Phänomen dar, das in sich erkannt und wissenschaftlich untersucht werden könnte. Freiheit ist transzendente Freiheit, apriorische Bedingung sittlichen Handelns, ein Postulat der praktischen Vernunft. Für Kant wird sie erfahren durch das Gefühl der sittlichen Pflicht, die in der Form des kategorischen Imperativs vom Menschen wahrgenommen wird: *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*. Damit der Mensch „Zweck an sich“ (und nicht „Mittel zum Zweck“) ist, darf er weder von einer äusseren Gesetzgebung noch von Erfahrungsinhalten oder der Nützlichkeit abhängen (negative Freiheit). Er gibt sich sein sittliches Gesetz selber in sittlicher Autonomie (positive Freiheit). Dieses Sittengesetz trägt aber gerade keine beliebige oder egoistische Gestalt, „denn es liegt kein Willkürwille vor, der auf Grund seines Machtanspruches so oder so entscheidet, sondern Autonomie besagt nichts anderes als Formalismus: Wenn das Prinzip der Sittlichkeit in der allgemeingültigen Gesetzmässigkeit als solcher liegt, dann ist die Vernunft für sich allein praktisch, und damit wird die Vernunft eben zu einem Gesetz für alle vernünftigen Wesen ... Der Gegensatz ist die heteronome Ethik, bei der der Wille des Menschen in Abhängigkeit von irgendwelchen subjektiven Zwecken gerät, wie sie die Neigungen und Interessen des Individual- oder Gemeinschaftswillens festsetzen ...“⁴⁵ Das Sittengesetz besteht allein darin, den Menschen immer als Selbstzweck zu betrachten. Auf diesem Hintergrund kann der kategorische Imperativ nur eine Forderung sein, die wir autonom an uns selber stellen, die eben nicht durch äussere Umstände bedingt (hypothetisch) ist. Erfüllen wir diese Forderung, vollziehen wir damit, was wir nicht nur *für uns*, sondern zugleich *für alle* wollen: Wenn ich will, dass ich selbstbestimmt als „Zweck an sich“, als Mensch mit unantastbarer Würde leben kann, so muss ich auch zugleich notwendig wollen, dass *alle* Menschen dies wollen, dass alle anderen mich niemals als „Mittel zum Zweck“ benutzen. Und gerade deshalb darf ich mich selber nicht von dieser Forderung dispensieren. Eine Dispensation wäre im eigentlichen Sinn unsittlich. Dieses Sittengesetz, die „Menschheit in mir“, gilt unbedingt. Aber gerade wegen der unbedingten Gültigkeit dieses Gesetzes, kann ich ihm nur autonom Folge leisten. Gäbe es noch weitere Kriterien, von denen die Geltung des Sittengesetzes abhinge, wäre ich ja gerade nicht mehr „Zweck an sich“.

Ganz ähnlich wie bei Coreth wird auch bei Kant der innere Zusammenhang zwischen der Bedingungslosigkeit der menschlichen Würde und einer mit dieser Würde gegebenen unbedingten Verpflichtung zum sittlichen Handeln deutlich. So finden wir in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Und hierin liegt eben das Paradoxon, dass bloss die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine blosser Idee dennoch zur unnachlasslichen Vorschrift des Willens dienen sollte und dass gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnisse unter-

45 Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg ¹³1991, 345.

worfen vorgestellt werden müssen.“⁴⁶ Die Autonomie des Sittlichen bei Kant setzt notwendig Freiheit voraus. Nur wenn sie besteht, kann der Mensch tun, was er autonom tun *soll*: „Ebenso wie das Sollen ist für Kant die Freiheit als sittliche Wahlfreiheit ein Faktum der praktischen Vernunft. Die Freiheit und das unbedingte Gesetz des Sollens weisen aufeinander zurück. Sie ist daher genauso faktisch wie das Gesetz selbst. Und wieder eignet dieser Freiheit der Charakter der Unbedingtheit ... sittliche Freiheit ist nicht ‚Erscheinung‘, sondern ein apriorisches Faktum der Vernunft selbst, das ebenso wie das Sollensgesetz der raum-zeitlichen Wirklichkeit gegenüber als etwas Absolutes dasteht.“⁴⁷ Kants Einsicht stimmt mit unserer eigenen Erfahrung überein: Freiheit ist nie als solche gegeben. In jeder Situation, in der eine Entscheidung ansteht, in der konkret eine Möglichkeit zu wählen und eine Andere zu verwerfen ist, wird sie als Voraussetzung dieser Entscheidung erfahren. Im Grunde trägt jede Entscheidung des Menschen, auch die alltäglichste, sittlichen Charakter: Es geht unthematisch immer um die Frage, wie sich der Mensch als Mensch entfalten *soll*. Deshalb gilt: „Freiheit ist sittliche Freiheit und wird als Voraussetzung sittlicher Entscheidung erfahren.“⁴⁸

Coreth führt selber einen möglichen Einwand gegen seine Argumentation an. Dieser entspricht im Grunde der bekannten liberalen Kritik, die hinter der Rede vom Sittlichen, von sittlichen Normen, von einem unbedingten sittlichen Anspruch eine Tendenz zur Verneinung von Freiheit zu entdecken glaubt: „Wenn wir aber nicht immanent, allein in uns selbst, sondern nur transitiv, im Hinausgehen aus uns selbst auf den anderen hin, uns selbst wahrhaft verwirklichen können in menschlich-sittlichen Werten, folgt daraus nicht, dass wir uns doch wieder zum ‚Mittel‘ für andere machen, nicht aber ‚Zweck an sich selbst‘ bleiben? Widerspricht dies nicht dem eigenen Personwert?“⁴⁹ Coreth versucht den Einwand zu zerstreuen, indem er die zugrunde liegenden Antinomien „Gott oder Freiheit“, „Sittlichkeit oder Freiheit“, „Gott oder Mensch“, „Gott oder Welt“, „Mensch-für-sich oder Mensch-in-seiner-Zielhaftigkeit“ auflöst und dialektisch integriert: *Einerseits* ist sich der Mensch als freies, personales, leib-geistiges Wesen in seinen vielfältigen Beziehungen zur gesamten Wirklichkeit (*Totalität*) selber Norm des Sittlichen. Unter seinen mannigfaltigen konkreten Lebensumständen ist er ständig zum sittlichen Handeln aufgefordert, in Freiheit das zu bejahen, was er als Mensch ist, und das zu werden, als was er sich erfährt. Das Sittliche ist kein Teilbereich des menschlichen Lebens. Vielmehr sind sämtliche Lebenssituationen des Menschen gleichsam vom Sittlichen umfassen, weil sie alle den Menschen zu einer sittlichen Stellungnahme auffordern. „All das ist sittlich gut, aber nur dann, wenn es eingeordnet ist in die Ganzheit des Menschseins, d.h. wenn sich der Mensch nicht mitreißen lässt von einzelnen, die Ordnung des Ganzen durchbrechenden Trieben, die isoliert und darum hemmungslos ihre Erfüllung suchen, sondern wenn dies alles beherrscht, d.h. nicht erdrückt und ertötet, sondern geordnet ist in der sinnhaften Einheit der konkreten Totalität

46 Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig, ³1906, 65f.

47 Hirschberger, Geschichte der Philosophie 338f.

48 Coreth, Sinn der Freiheit 61.

49 Ebd. 112.

des Menschen.⁵⁰ *Andererseits* erschöpft sich jedoch diese *Totalität* nicht in den immanenten Vollzügen des Menschen: Was der Mensch in seiner Gesamtheit ist, das ist er von seinem letzten Ziel her. Welche sittliche Stellungnahme der Mensch auch immer in all seinen innerweltlichen Bezügen abgibt, er tut es transzendental immer vor jenem unbedingten sittlichen Anspruch. Diese Hinordnung – Coreth spricht von *Finalität* – auf das Absolute ist mit dem Menschsein selber schon gesetzt, ist also – das sei erneut unterstrichen – *keine* zusätzliche Bestimmung; sie ist in diesem Sinn *autonom*. Die Synthese Coreths aus den im Einwand vorgetragenen angeblichen Gegensätzen lautet deshalb folgerichtig: „Die menschliche Natur kann nur dann der Bestimmungsgrund des Sittlichen sein, wenn sie in ihrer finalen Hinordnung auf den absoluten Höchstwert, das unbedingte Endziel, auf Gott, gesehen wird. Und dieses Ziel, das unendliche Sein Gottes, kann nur dann zum Bestimmungsgrund sittlicher Werte und Pflichten des Menschen werden, wenn es konkret als Ziel des Menschen und mit apriorischer Notwendigkeit immer schon implizit bejahtes und angestrebtes Ziel alles menschlichen Wollens und Handelns verstanden wird.“⁵¹

Es kommt bei Coreth deutlich zum Vorschein, dass der Bezug des Sittlichen auf das göttliche Absolute den Menschen keineswegs zu einem „Mittel zum Zweck“ macht. Im Gegenteil: Es wäre geradezu ein Widerspruch, den anderen Menschen nur in seiner Funktion zu sehen, *mich* selber zum Absoluten, zu *meinem Ziel* hin zu vermitteln. Der Andere wird mir nämlich gerade erst dadurch, dass er „Zweck an sich“ ist und ich in ihm den absoluten Personwert bejahe, zur Vermittlung meiner selbst auf mein endgültiges, sittliches Ziel. Gebrauche ich ihn bloss, wird er zum „Mittel zum Zweck“, was ihn seines absoluten Personwerts und mich meiner Möglichkeit sittlich-personalen Vollzugs gerade beraubt. Ich *darf* den Anderen *nicht* als „Mittel zum Zweck“ benutzen, aber ich *soll* ihm selber zum „Mittel“ werden: „Aber auch dieser personale Selbstwert wird nicht aufgehoben, sondern zur wahren, seinem Wesen gemässen Verwirklichung gebracht, wenn wir uns selbst übersteigen und für den anderen da sind, uns in diesem Sinn zum ‚Mittel‘ für den andern als ‚Zweck an sich selbst‘ machen. Auf solche Weise Mittel zu sein, wird zur Vermittlung eigenen Selbstseins und Selbst-Zwecks, d.h. wahrhaft menschlich-sittlicher Selbstverwirklichung.“⁵² Wenn echte menschliche Freiheit nur als sittliche Freiheit denkbar ist, wenn das Sittliche in der gesamtmenschlichen Selbstentfaltung besteht, wenn diese sittliche Selbstverwirklichung erst vor dem unbedingten personalen Anspruch des absoluten Du Gottes ihre endgültige Sinnhaftigkeit erreicht und sich in der personalen Bejahung des Anderen *als er selbst* vollzieht, so können wir mit Coreth eine Folgerung von grosser Tragweite wagen: „Menschliche Freiheit wird vermittelt durch die Freiheit des anderen.“⁵³

Diese Einsicht vermag die bereits erwähnte „liberale Maxime“ entscheidend zu korrigieren und dadurch vor ihrer aporetischen Dynamik zu bewahren: Die Freiheit des Einen endet nicht etwa dort, wo die Freiheit des Anderen beginnt, sondern meine Freiheit *beginnt* dort,

50 Ders., Was ist der Mensch (Buch), 97.

51 Ebd. 98.

52 Ders., Sinn der Freiheit 113.

53 Ders., Was ist der Mensch (Aufsatz), 75.

wo mir der Andere in seiner Freiheit begegnet. Meine Freiheit gewinne ich in der Freigabe der Freiheit des Anderen. Im „liberalen“ Fall treffen einfach zwei voneinander unabhängige Freiheiten aufeinander, die Freiheitsträger bleiben sich letztlich „fremd“. Ohne Kriterien, die in der Freiheit selber enthalten sind, kann die Grenze, von der die „Maxime“ spricht, gar nicht festgelegt werden. Wie soll denn die Freiheit des Anderen meiner willkürlich und masslos ausgeübten Freiheit Grenzen setzen? Eine rein *individuell* gedeutete Freiheit ist zugleich rein *reflexiv*. Sie bleibt immer nur *meine Freiheit*, und die Freiheit des Anderen bleibt immer nur *seine Freiheit*. Es gibt jedoch nichts, das mir sagen würde, wie ich in meiner Freiheit auch den Anderen in seiner Freiheit anerkennen, bejahen und freigeben soll. Diese Situation ist nicht nur unbefriedigend, sondern gefährlich, weil sie ständig Konkurrenzverhältnisse erzeugt. Das Fehlen der Konzeption des Sittlichen lässt den endlichen Geist in seinen Freiheitsvollzügen nur immer wieder sich selber in seiner Immanenz setzen. „Für den Menschen als endliches, geistig-personales Wesen in der Welt gibt es niemals eine rein immanente Selbstverwirklichung ... Das Ergebnis wäre ein in Selbstsucht verkümmertes, in Sinnlosigkeit ersticktes Menschentum ... Denn, so paradox es scheinen mag, sich allein in sich selbst zu verschliessen, auf sich selbst zu zentrieren, ist wieder ein Modus der Selbstentfremdung: nicht Gewinn, sondern Verlust echter Selbstidentität.“⁵⁴

Die philosophische Erkenntnis Coreths entspricht in ihrer Struktur auffallend der Aussage des Evangeliums: „Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen.“ (Lk 17,33) Eine abstrakte, rein individualistisch verstandene Freiheit vergisst jene Bedingungen, unter denen sie sich als endliche Freiheit notwendig zu vollziehen hat. Sie setzt sich als endliche Freiheit absolut, im eigentlichen Sinn dieses Begriffs *losgelöst* vom Anderen. Darin liegt ihr Widerspruch begründet. Dem Menschen, der in seiner endlichen Freiheit *nur* sich selber setzt, bleibt lediglich, sich *gegen* den Anderen zu behaupten, die Freiheit des Anderen als potenzielle Gefährdung seiner eigenen Selbstverwirklichung zu betrachten und diese Gefährdung in letzter Konsequenz im „Kampf aller gegen alle“ gewaltförmig zu „überwinden“. Diese Freiheit agiert dann aber *wie* eine göttliche Freiheit. Diese Realisierung von Freiheit korrespondiert dem ungehorsamen Verhalten des Menschen im Sündenfall. Unter diesen Umständen ist nicht nur die Gemeinschaftlichkeit menschlichen Lebens radikal in Frage gestellt. Ein derartiges Freiheitsverständnis führt auch die Freiheit selber *ad absurdum*: Es fördert die Gier nach dem Besitz seiner selbst und realisiert sich nicht mehr als Losgeben seiner selbst, sie wird, wie Coreth richtig feststellt, zum Modus des Selbstverlusts. Nur Gott vermag in seiner personalen Fülle und seiner unendlichen Freiheit sich selber *und* die gesamte Schöpfung in ihrer endlichen Freiheit zu affirmieren, zu erhalten.⁵⁵ Um bloss ihre eigenen Interessen zu befriedigen, brauchen die Menschen Gott tatsächlich nicht. Allein, sie brauchen ihn, um ihre Interessen

54 Ders., Sinn der Freiheit 110.

55 Vgl. dazu Georgios Mantzaridis: „Die Befreiung des Menschen kann nur mit seinem Eintritt in die Freiheit Gottes gelingen, welche die einzig absolute Freiheit ist. Und sie ist auch die einzig absolute Freiheit, weil sie ungeschaffen ist; weil sie sich selbst ausserhalb jeder Abhängigkeit, Notwendigkeit oder Begrenzung definiert.“ Mantzaridis, Grundlinien 86.

nicht *gegeneinander* zu befriedigen, wie uns Henri de Lubac (1896-1991) sagt: „Es ist nicht wahr, dass der Mensch, wie man zuweilen hört, die Erde nicht ohne Gott organisieren kann. Wahr ist, dass er sie ohne Gott letzten Endes nur gegen den Menschen organisieren kann. Der selbstherrliche Humanismus ist ein unmenschlicher Humanismus.“⁵⁶ Vollzieht der Mensch seine Freiheit personal durch den Anderen, dessen unhintergebar Wert sich erst vom Absoluten her erschliesst, dann übersteigt er seine Freiheit auf die göttliche hin. Dies ermöglicht auch dem endlichen Geist sein *Ja* nicht nur zu sich selber, sondern gleichzeitig zum und durch den Anderen. „Denn nur im personalen Bezug auf Gott und in personaler Hingabe an Gott kann das endliche Geistwesen sich selbst vollenden.“⁵⁷

Die bisherigen Überlegungen haben erbracht, dass die politisch-objektive Freiheit, wie sie der säkulare Staat bei seinen Bürgern anerkennt und schützt, die subjektiv-sittliche Freiheit des Einzelnen voraussetzt. Gleichzeitig hat sich gezeigt, dass diese subjektive Freiheit erst dann wirklich ernst genommen ist, wenn sie den dazu notwendigen objektiven Freiheitsraum vorfindet. Objektive Freiheit, die vorrangig als Ermöglichung zu willkürlicher Bedürfnisbefriedigung wahrgenommen wird, kann nicht von Bestand sein, weil sie ihrer Grundlagen in der sittlichen Verantwortung des Einzelnen beraubt ist. Behindert andererseits eine politische Ordnung *objektiv* die subjektive Freiheit ihrer Glieder, so verfehlt diese Ordnung ebenfalls ihren sittlichen Sinn und verkommt zum Herrschaftsvehikel. Es wäre deshalb nicht richtig, die Forderung nach sittlichen Grundlagen in der Gesellschaft, die Förderung eines Bewusstseins für den Wechselbezug von politischem Gemeinwesen und persönlicher sittlicher Verwurzelung, den Ruf nach Unterstützung des moralischen Bemühens des Einzelnen durch öffentliche und gesellschaftliche Einrichtungen vorschnell für unvereinbar mit einer säkular ausgestalteten politischen Ordnung zu erklären. So fordert Coreth: „Aus solcher Freiheit [gebundener, verantworteter und konkreter Freiheit] haben wir darauf hinzuwirken, dass die sittliche und rechtliche, soziale und staatliche Ordnung zur ‚objektiven Freiheit‘ wird, dass sie nicht als Beschränkung und Entfremdung der Freiheit, sondern als Bedingung zur Verwirklichung ‚subjektiver Freiheit‘ erfahren wird, als Sicherung eines Freiheitsraums zu echt menschlicher Entfaltung einer Freiheit, die in der Vernunft Einsicht in das Wahre und Gute zu gründen hat und von ihr geleitet ist ...“⁵⁸ Was Böckenförde mit seinem *Diktum* aus verfassungspolitischer Perspektive zum Ausdruck bringt, holt Coreth im Rahmen seiner Anthropologie auf transzendentalphilosophischem Weg ein: „Da die menschliche Einzelperson in ihrer personal-sittlichen Vollentfaltung auf das Mitsein mit Anderen angelegt und angewiesen ist, ist jedes Gemeinwesen ... auf die personal-sittliche Vervollkommenheit der Einzelnen hingeordnet; sie hat an dieser ihre notwendige Funktion. Die Allgemeinheit des Gemeinwesens ist – unter dieser Rücksicht – nicht Selbstzweck, sondern wesentlich zurückbezogen auf die personalen Werte des Einzelnen ... Der Einzelne kann in vollem Sinn – personal-sittlich – nur das sein, was er eigentlich sein soll, wenn er auf die Allgemeinheit bezogen ist; und die Allgemeinheit kann – als spezifisch menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft – nur das sein, was sie eigent-

56 Lubac, Henri de: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Salzburg 1950, 15

57 Coreth, Metaphysik 472.

58 Ders., Was ist der Mensch? (Aufsatz) 78.

lich sein soll, wenn sie getragen ist von freien, sittlich verantwortlichen und sittlich handelnden Einzelpersonen, wenn sie überdies auf die sittlichen Werte und deren Verwirklichung durch die je Einzelnen zurückbezogen bleibt.⁵⁹ Der verfassungspolitisch und transzendentalphilosophisch vorbereitete Gedankengang soll nun auf theologisch-ekklesiologischer Ebene weiter gedacht werden.

7.4 Theologische Perspektive. Vladimir Losskij: Ekklesiologische Anthropologie

Im Kontext der bei Böckenförde und Coreth gewonnenen Einsichten ist auch die soziale Konzeption der Kirche zu sehen: Sie äussert sich zur Gestalt jener *Voraussetzungen* von Freiheit, die der Staat selber nicht garantieren kann, sowie zu den sittlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit. Im theologischen Teil dieser Auswertung steht deshalb die Frage im Zentrum, *wie* anhand der Sozialgestalt der Kirche das „Paradox“ von bedingungsloser Freiheit und unbedingter sittlicher Verpflichtung gedacht werden kann. Kann die Theologie glaubhaft aufzeigen, dass *Kirche* allererst die sakramentale Gestalt einer Verheissung trägt, die als solche die Selbstbestimmung des Menschen weder ersetzen will noch kann? Wie aus den bisherigen Ausführungen erhellt, kommt dem Begriff der *Tradition* in diesem Zusammenhang eine Schlüsselfunktion zu. Besonders in den Beiträgen des Patriarchen Kirill besitzt die Frage nach der Tradition den Charakter eines Leitmotivs: „Die religiöse Lebensform [*religioznyj obraz žisni*] ... zeichnet sich durch ihre Verwurzelung in der Tradition [*v Predanii*] der Kirche aus ... Die Tradition ist der lebendige Gnadenstrom des Glaubens und des Lebens im Schosse der Kirche, weil die Tradition nichts anderes ist als die Norm des Glaubens [*norma very*]. Das bedeutet, dass der Begriff der Norm als wichtigste Eigenschaft des Glaubens in Erscheinung tritt ... Die Befolgung dieser Norm, die die Freiheit des Menschen nicht einengt, nicht begrenzt und nicht verletzt, bewahrt den Menschen vor seinem Verderben [*ot gibelj*], wie der Mutterschoß das sich entfaltende Leben vor Verderben schützt.“⁶⁰ Beim Patriarchen fungiert die *religiöse Lebensform* in einem gewissen Sinn als ausserstaatliche *Voraussetzung* im Sinne Böckenfördes und die *Tradition* als *Norm des Sittlichen* im Sinne Coreths. Dem philosophischen Prinzip endlicher Freiheit korrespondiert das dogmatische Prinzip der Tradition; die philosophische Rede vom Sittlichen entspricht dem theologischen Begriff der Glaubensnorm. So wenig bei der Bindung der Freiheit an die Sittlichkeit von einem heteronomen Prinzip gesprochen werden kann, so wenig folgt die Ausrichtung des Lebens nach der Tradition im theologischen Sinn einem äusseren Gesetz. Sittlichkeit und Tradition gewinnen ihren Sinn überhaupt erst in ihrem richtig verstandenen autonomen Vollzug. Die Bindung der Freiheit vollzieht sich in dieser theologischen Konzeption im Glauben der Kirche. Er erscheint hier als das für den Menschen *Gesollte*. Dies manifestiert sich deutlich in einer ekklesiologisch grundgelegten sozialen Konzeption.

59 Ders., *Metaphysik* 480f.

60 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Norma žizni* 205f.

Tradition ist nicht gleichbedeutend mit einem bestimmten Normensystem. Dies stellt auch Vladimir Losskij klar: „To preserve the ‚dogmatic tradition‘ does not mean to be attached to doctrinal formulas: to be within the Tradition is to keep the living Truth in the Light of the Holy Spirit; or rather, it is to be kept in the Truth by the vivifying power of Tradition.“⁶¹ In seinem berühmten Werk *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche* legt der russische Theologe eine Präzisierung dieser These vor und bestätigt damit indirekt auch die Überlegungen von Patriarch Kirill: „Diese Tradition ist aber nicht nur die Gesamtheit der Dogmen, der geheiligten und von der Kirche bewahrten Institutionen und Riten, sondern vor allem das, was sich in diesen äusseren Formen ausdrückt: eine lebendige Tradition, eine unaufhörliche Offenbarung des Heiligen Geistes in der Kirche, ein Leben, an dem jedes seiner Glieder je nach seiner Fassungskraft teilhaben kann. Innerhalb der Tradition sein heisst, an der Erfahrung der Mysterien Anteil haben, die der Kirche geöffnet sind.“⁶² Nach Losskij ist *Tradition* beides: die Teilhabe am Geheimnis der neuen Schöpfung in der Kirche *und* der äussere Ausdruck dieses Geheimnisses in geschichtlichen Formen. *Tradition* ist vor allen Dingen Zeugnis dessen, was die Kirche als Mysterium *ist*: Gabe göttlichen Lebens an den Menschen. Die *äusseren* dogmatischen Formen sind also gar nicht äusserlich. Sie stellen vielmehr ein Mittel dar, um das erfahrene Mysterium gegen die ihm widerstrebenden Irrlehren zu bekräftigen. Sie bilden die Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie, Orthopraxis und Sünde: „A dogma defined by the Church, in the form of partial knowledge, each time opens anew an access towards the fullness outside of which the revealed Truth can be neither known nor confessed. As an expression of Truth, a dogma of faith belongs to Tradition, without all the same constituting one of its parts. It is a means, an intelligible instrument, which makes for adherence to the Tradition of the Church: it is a witness of Tradition, its external limit or, rather, the narrow door which leads to knowledge of Truth in the Tradition.“⁶³ Eine dogmatische Definition wird gerade dann notwendig, wenn Menschen nicht mehr in der Tradition leben und diese durch ihre eigene Meinung ersetzen. Sie ist „die Antwort der Kirche auf die Herausforderung, die ihr durch Menschen entsteht, die nicht in der Fülle des kirchlichen Glaubens leben, diesen auf alle möglichen Arten dogmatisch verfälschen und dadurch andere vom wahren Weg des kirchlichen Lebens abbringen.“⁶⁴

Es zeigt sich, dass die Tradition, verstanden als dogmatischer Bestand, *kein* der Kirche äusseres Kriterium *sein kann*, wenn das Leben in der Kirche als Leben in der Wahrheit selber aufgefasst wird. Das Dogma als Sprachgestalt ist zwar selber nicht die ganze Wahrheit, bezeugt aber die ganze Wahrheit, das Universale drückt sich im Partikularen aus. Der Traditionsbegriff Losskijs stimmt so mit jenem des Patriarchen völlig überein. Beide Theologen sind sich nicht nur über die Unverständlichkeit der dogmatischen Tradition ohne Teilhabe am Geheimnis der Kirche einig, sondern auch darüber, dass eine Ablehnung des

61 Lossky, Vladimir: In the image and likeness of God. Crestwood/ New York 1974, 159f.

62 Ders.: Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz 1961, 301.

63 Ders., Image and likeness 162.

64 Ivanov, M. S.: *Dogmat/Догмат* (Dogma). In: *Pravoslavnaja Enciklopedija/Православная Энциклопедия* (Orthodoxe Enzyklopädie). Bd. XV, Moskau 2007, 527-532; hier: 530.

Dogmas genau diese Teilhabe verunmöglicht. Losskij sagt es so: „Die dogmatische Tradition ... und die mystische Tradition – die erworbene Erfahrung der Glaubensmysterien – können nicht voneinander getrennt oder einander entgegengesetzt werden: man versteht die Dogmen ausserhalb der Erfahrung ebenso wenig, wie man ausserhalb der wahren Lehre zur Fülle der Erfahrung gelangen kann.“⁶⁵ *Tradition* ist Leben in der Wahrheit, in die der Heilige Geist einführt und an die er erinnert (vgl. Joh 14,26; 16,13). Die dogmatischen Formen sind Ausdruck und Zeugnis dieses Lebens, nicht seine Ursache. Losskij legt dies überzeugend dar, wenn er sagt: „If the rule of faith develops as the teaching authority of the Church adds to it new acts having dogmatic authority, this development, which is subject to an ‚economy‘ and presupposes a knowledge of Truth in the Tradition, is not an augmentation of Tradition ... They [die Väter] were able to define the new dogma ‚with all rigour and justice‘ because they considered themselves to be in the same Tradition which allowed the Fathers of past centuries to produce new expressions of the Truth whenever they had to reply to the necessities of the moment. There exists an interdependence between the ‚Tradition of the Catholic Church‘ (=the faculty of knowing the Truth in the Holy Spirit) and the ‚teaching of the Fathers‘ (=the rule of faith kept by the Church).“⁶⁶

Wie aber kann diese *Norm* näher bestimmt werden, was ist ihr Inhalt, bzw. was besagt es, sie ekklesiologisch zu deuten? Einen entscheidenden Hinweis für die weitere Klärung gibt die *Sozialkonzeption*: „Nach einem Wort des Heiligen Irenäus von Lyon stand Christus durch Sich Selbst der Menschheit vor, wurde das Haupt der erneuerten menschlichen Natur – Seines Leibes, in dem der Zugang zur Quelle des Heiligen Geistes liegt. Die Kirche ist die Einheit ‚des neuen Menschen in Christus‘ ...“ (I.1)⁶⁷ Christus *rekapituliert* die Menschheit in sich selber, indem er als Haupt zu ihrem Einiger wird. Kirchesein heisst in Christus *rekapituliert* sein. Wenn nun *Tradition* als Leben in der Kirche bestimmt werden kann, wenn Leben in der Kirche das *Rekapituliertsein* des Menschen in Christus bedeutet, wenn die *Tradition* ferner als *Glaubensnorm* auch *Lebensnorm* ist, dann ist es letztlich dieses *Rekapituliertsein* selber, dem *sittlich-normative* Bedeutung zukommt. Wie aber kann die soziale Konzeption dieses *Rekapituliertsein* als Norm mit unbedingtem Anspruch und zugleich als Ort bedingungsloser Freiheit zur Erfüllung dieser Norm aufweisen?

Losskij konzipiert seine Anthropologie trinitarisch und operiert mit Begriffen, die im Zusammenhang mit dem Dogma der Dreifaltigkeit Anwendung finden. So schreibt er über den Menschen: „Der als Abbild Gottes geschaffene Mensch ist also ein persönliches Wesen, eine Person, die nicht von der Natur bestimmt werden darf, sondern vielmehr selbst die Natur bestimmt, um sie ihrem göttlichen Urbild anzugleichen.“⁶⁸ Im Zusammenhang mit dem trinitarischen Dogma finden wir dieselben hier massgebenden Begriffe *Person* und *Natur*: „The dogma of the Trinity, which places our spirit before the antinomy of absolute identity and of no less absolute diversity, is expressed in the distinction between nature

65 Losskij, *Mystische Theologie* 301.

66 Ders., *Image and likeness* 164f.

67 Übersetzung: *Stimme der Orthodoxie* 4/2000, 14.

68 Losskij, *Mystische Theologie* 150.

and persons or hypostases.”⁶⁹ Die Klärung der Unterscheidung der beiden Begriffe leistet einen wichtigen Beitrag an die weitere Entwicklung des Gedankengangs: Die drei göttlichen Personen sind nämlich weder Teile Gottes noch lediglich dessen Erscheinungsformen. Sie sind *als* Vater, Sohn und Heiliger Geist ganz und gar Gott. Sie sind als völlig unterschiedliche *Personen* völlig eins in ihrer *Natur*: „Here each person exists not by excluding others, not by opposition to the ‚Not-I‘, but by a refusal to possess the nature for himself ... To put it briefly, let us say that a person can be fully personal only in so far as he has nothing that he seeks to possess for himself, to the exclusion of others, i.e., when he has a common nature with others.”⁷⁰ Würden die göttlichen Personen „je ihren *Teil*“ der göttlichen Natur für sich beanspruchen und diesen dadurch den Anderen vorenthalten, wie könnte da von (Wesens-) Einheit gesprochen werden? Es wären drei (göttliche) *Individuen*, die sich gegeneinander abgrenzen und behaupten, wodurch die Einheit zerrissen würde. Von echter Einheit könnte aber auch dann nicht gesprochen werden, wenn die *Natur* gleichsam den *Personen* voranginge, das Wesen also etwas „Höheres“ als diese drei Personen wäre: Die Personen wären dann einem blinden Kollektiv unterworfen, was sie ihres eigentlichen Personseins gerade entledigen würde. Losskij zieht deshalb den Schluss: „There can be no unity of nature without diversity of persons, and no persons fully realized outside natural unity.”⁷¹ Wenn wir also die im Glauben der Kirche bewahrte Offenbarungswahrheit aufrechterhalten wollen, dass die Dreifaltigkeit drei Personen in einem Wesen *ist*, dann kann es keine Wesenseinheit geben, ausser es ist die absolute Gemeinschaft dreier absolut verschiedener Personen, dann kann nicht von drei unterschiedlichen Personen gesprochen werden, ausser diese drei sind alle in gleicher Weise Gott und besitzen dieselbe Natur *ganz*. Dies ist das Geheimnis des dreifaltigen Wesens, das sich als Bild auch im Menschen realisiert und deshalb als Quelle der christlichen Anthropologie notwendigerweise berücksichtigt werden muss.

Wenn die göttlichen Personen aber weder „individuelle Teile“ eines Ganzen, also der göttlichen Natur, sind, noch diese Natur als eine äussere Einheit begriffen werden darf, dem sich die dreipersonale Verschiedenheit unterzuordnen hat, dann kommt nur in Frage, dass jede Person die ganze Natur ist oder vielmehr die ganz Natur in sich enthält, da sie nichts nur für sich besitzt, sondern alles mit den Anderen gemeinsam hat. In diesem Fall ist die Person dasjenige, was nicht Teil der Natur, nicht von ihr bestimmt und ihr gegenüber frei ist. Was aber ist nun die Person an sich? – Diese Frage stellt vor Schwierigkeiten: Jede Person ist ganz und gar einmalig und unverwechselbar und in keinerlei Weise auf die beiden anderen rückführbar. Losskij schreibt zu diesem Theorem: „Das einzige unterscheidende Merkmal der Hypostasen, das wir jeder einzelnen als ausschliesslich ihr gehörig zuschreiben konnten, ohne dass es sich bei den beiden anderen auf Grund ihrer Wesensgleichheit wieder finden liesse, wäre also die Beziehung des Ursprungs. Diese Relation muss jedoch im apophatischen Sinn verstanden werden; sie ist vor allem Negation, die besagt, dass der Vater weder Sohn noch Heiliger Geist, der Sohn weder Vater noch Heili-

69 Ders., *Image and likeness* 106.

70 Ebd.

71 Ebd. 178.

ger Geist, der Heilige Geist weder Vater noch Sohn ist.⁷² Das bedeutet, *was* die göttlichen Personen in sich sind, ist positiv letztlich nicht aussagbar. Die Person ist durch Abstraktion und Verallgemeinerung eben gerade nicht mehr zugänglich, da es nichts Allgemeines mehr an ihr gibt. Sie ist derjenige, der alles den Anderen schenkt. Darin liegt ihr Selbststand.

Als Abbild des dreifaltigen Gottes ist der Mensch wesentlich *Person*. Wenn von den göttlichen Personen gesagt werden kann, sie seien nicht Teil ihrer Natur, so trifft dies auch auf den Menschen zu: Die menschliche Person ist kein Teil der menschlichen Natur. Als Person besitzt der Mensch seine Natur *frei*. Für Losskij folgt daraus, dass auch die Gottebenbildlichkeit weder jedem Menschen gesondert, was absurd wäre, noch einem bestimmten Teil des Menschseins zukommen kann. Sie erstreckt sich vielmehr auf die eine Natur aller Menschen. Die Realisierung dieser Ebenbildlichkeit liegt im Personsein, oder besser: im Personwerden, im Freiwerden von jeglicher Bestimmtheit durch die Natur. Analog zu den Personen der göttlichen Dreifaltigkeit gilt auch für die menschliche Person, dass sie die ganze menschliche Natur in sich enthält, dass die Natur in der Person ihre Subsistenz findet. Die spezifische Tätigkeit der Person besteht darin, jeden individuellen Anspruch an der allen zukommenden Natur aufzugeben. „Erst wenn die Person auf ihren eigenen Inhalt verzichtet, wenn sie ihn freiwillig, verschwenderisch herschenkt, erst wenn sie aufhört, für sich selbst zu existieren, drückt sie sich völlig in der einen, allen gehörigen Natur aus.“⁷³ Will der Mensch die Natur besitzen, will er sich selbst behaupten, so wird er durch die Natur und ihre Notwendigkeit bestimmt. Dies aber verhindert gerade die personale Entfaltung. Wie es jedoch unmöglich ist, positiv zu sagen, was die göttlichen Personen in sich selber sind, so kann dies auch bei der menschlichen Person nicht gelingen: „The mystery of a human person, which makes it absolutely unique and irreplaceable, cannot be grasped in a rational concept and defined in words.“⁷⁴ Auch die menschliche Person ist derjenige, der alles den Anderen schenkt. Aber es ist *jemand*, der schenkt.

Mit der Unterscheidung von *Person* und *Natur* hängt die Differenzierung zwischen Freiheit und Wille zusammen. Während der Wille – wie dies das im Zuge des Monotheleten-Streits auf dem Sechsten Ökumenischen Konzil zu Konstantinopel (680/81) definierte christologische Dogma bestätigt⁷⁵ – eine Funktion der Natur darstellt, gehört die Freiheit zur Person: „Wenn uns die Freiheit angehört, insofern wir Personen sind, so ist der Wille durch den wir tätig sind, eine Fähigkeit der Natur ... Die Natur will und wirkt, die Person wählt; sie nimmt an oder weist zurück, was die Natur will.“⁷⁶ Es gehört zum Menschsein, also zur menschlichen Natur, sich selbst von innen her zu bestimmen und nicht von aussen bestimmt zu werden. Wenn der *Person* Freiheit gegenüber der Natur zukommt, so bedeutet

72 Ders., *Mystische Theologie* 71.

73 Ebd. 155.

74 Ders., *Image and likeness* 107.

75 Dieses Konzil verkündete, „dass gemäss der Lehre der heiligen Väter zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkweisen ungetrennt, unverändert, ungeteilt und unvermischt in ihm (*Christus*) sind. Diese zwei natürlichen Willen sind einander nicht entgegengesetzt...“ Nach Neuner, Josef/Roos, Heinrich: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Regensburg ¹³1992, Nr. 220.

76 Losskij, *Mystische Theologie* 157.

dies zugleich ihre Freiheit gegenüber dem (individuellen) Willen. Person werden heisst nach Losskij, auf den Eigenwillen zu verzichten. Dieser Eigenwille, die Selbstbehauptung, ist ein Zerrbild personaler Freiheit: „Actually, the individual who possesses a part of nature and reserves it for himself, the subject who defines himself by opposition to all that which is not ‚I‘, is not the person or hypostasis who shares nature in common with others and who exists as person in a positive relationship to other persons.”⁷⁷ Deshalb ist Losskij überzeugt: „Es geht nicht darum, das, was ‚persönlich‘ ist, festzuhalten, denn die Vollkommenheit der Person verwirklicht sich ... in der völligen Hingabe, im vollständigen Verzicht auf sich selbst. Jede Person, die sich behaupten will, erreicht nichts anderes als die Zerstückelung der Natur; sie wird zum Sonderwesen, zum Individuum, und vollbringt so ein Werk, das zum Werk Christi in Gegensatz steht.“⁷⁸

Wenn es zutrifft, dass sich das Abbild Gottes auf die ganze menschliche Natur bezieht, dass das Abbildsein in der Möglichkeit zu ihrer personalen Realisierung besteht, wenn es weiter zutrifft, dass die Person *gerade nicht* Teil der Natur sein kann und dass der Mensch seine Ebenbildlichkeit nie verliert, weil er immer personales Wesen bleibt, dann stellt sich allerdings die Frage, weshalb im Menschen *Person* und *Natur* in einen *widernatürlichen* sündigen Gegensatz geraten sind. Für Gregor von Nyssa, den Losskij zitiert, ist die Sünde eine Täuschung des Willens: „Die Sünde ist eine Krankheit des Willens, der sich täuscht, indem er ein Trugbild des Guten für das Gute hält.“⁷⁹ Auch nach Losskij ankert der Gegensatz in der Ausrichtung des menschlichen Willens auf das Böse, das er als „Scheingut“ und „Verneinung des Seins“ bezeichnet: „Das göttliche Gebot wies dem menschlichen Willen den Weg, der ihn zur Vergöttlichung führen sollte – ein Weg des Verzichts auf alles, was nicht Gott ist. Der menschliche Wille aber wählte den entgegengesetzten Weg; indem er sich von Gott trennte, unterwarf er sich der Tyrannei des Dämons.“⁸⁰ Der Mensch hielt irrigerweise die individuelle Verwirklichung seiner Natur für richtig, und nicht die personale. Er glaubte fälschlicherweise in der Selbstbehauptung seine Erfüllung zu finden, und nicht in der Selbsthingabe. Er gab fatalerweise dem Eigenwillen den Vorzug, und nicht dem Willen Gottes. Er traute tragischerweise der Verheissung der Schlange, *gegen* Gott *wie* Gott sein zu können, und nicht dem Gebot Gottes, durch dessen Erfüllung er *mit* Gott *wie* Gott hätte werden können. Diese Entscheidung brachte dem Menschen jedoch kein Mehr an Freiheit ein, sondern deren Verlust, kein Mehr an Selbstbestimmung, sondern die Fremdbestimmung, kein Mehr an personaler Einmaligkeit, sondern den Rückfall in die Allgemeinheit einer naturhaften Existenz, kein Mehr an Eigenstand, sondern die ständige Bedrohung desselben durch die anderen Individuen. Damit begegnen sich seit dem Sündenfall auf die freie Entscheidung des Menschen hin der menschliche und der göttliche Wille *wie zwei Fremde*.

77 Ders., Image an likeness 186.

78 Ders., Mystische Theologie 232.

79 Ebd. 161.

80 Ebd. 164.

Die Sünde ist das Nein zum vergöttlichenden Willen Gottes. Die Sünde ist das Nein zur Freiheit der Person, weil sie das Nein zur Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist. Der russische orthodoxe Priester Andrej Lorgus bestätigt diese Sicht in einem Vortrag zur Anthropologie Losskijs: „Wenn der Mensch seine Freiheit als Möglichkeit eines abgesonderten egozentrischen Lebens betrachtet, führt ihn die Lebenserfahrung zum Gegenteil: die Freiheit geht verloren, der Mensch ist durch die Sozietät und die Natur bis zum Äussersten determiniert. Eine solche Folge ist für ein areligiöses Verständnis von Freiheit typisch. Vom orthodoxen Standpunkt aus ist die Freiheit die Möglichkeit des Menschen, die Grenzen seines Seins zu überschreiten, die Zugehörigkeit des Menschen zum ANDEREN. Die Transzendierung seines Seins durch den Menschen bedeutet seine Unabhängigkeit von Natur und Sein ... Freiheit ist also die hypostatische Gabe des Schöpfers; sie ist eines der Merkmale des Bildes Gottes im Menschen, ohne sie gibt es keine Person.“⁸¹ Im Zusammenhang mit der Freiheit des Menschen ist auch bei Losskij explizit die Rede von einem *Risiko*, das Gott selber einging, als er den Menschen schuf, eben um der Freiheit des Menschen und um seiner Personalität willen. In diesem Risiko zeigt sich gerade die unüberbietbare Liebe Gottes zu seiner Schöpfung. Losskij schreibt: „The God of the Bible reveals Himself by His very wrath as He who undertook the risk of creating a universe whose perfection is continually jeopardized by the freedom of those in whom that perfection ought to reach its highest level. This divine risk, inherent in the decision to create beings in the image and likeness of God, is the summit of almighty power, or rather a surpassing of that summit in voluntarily undertaken powerlessness.“⁸²

Die Ostkirche vertritt eine dynamische Anthropologie, die von einem Zusammenwirken (Synergie) von Gott und Mensch ausgeht. Je mehr der Mensch auf seinen eigenen Willen (seine eigene Natur) und die individuelle Selbstbehauptung verzichtet und seine Natur jener Gottes angleicht, desto mehr wird er dabei *ganz* zur einmaligen, unverfügbaren Person. Auf die notwendige Synergie von göttlichem und menschlichem Willen weist auch Losskij hin: „Die Mitwirkung der beiden Willen ist notwendig, um zu diesem Ziel zu gelangen: der göttliche und vergöttlichende Wille, der durch den Heiligen Geist in der menschlichen Person gegenwärtig ist, teilt ihr die Gnade mit: der menschliche Wille unterwirft sich dem Willen Gottes, indem er die Gnade annimmt, sie erwirbt, die Natur ganz von ihr durchdringen lässt.“⁸³ So realisiert sich das Geheimnis des dreifaltigen Gottes in der geschaffenen menschlichen Natur. Gottes Wille *wird* zum Willen des Menschen. Pavel Evdokimov formuliert treffend: „Wenn ich sage, es geschehe, dann identifiziere ich mich mit dem geliebten Wesen. Der göttliche Wille erscheint in meinem eigenen Willen, wird mein Wille: ‚Und nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir‘ (Gal 2,20). Gott verlangt vom Menschen die Erfüllung des Willens des Vaters, so wie wenn es sein Wille wäre. So sind

81 Lorgus, Andrej: Die orthodoxe Lehre von der Person. In: Lorgus, Andrej/Pro Oriente (Hrsg.): Die Bedeutung der christlichen Anthropologie angesichts der heutigen gesellschaftlichen Aufgaben und Probleme. Tagungsmaterialien (Wien 18./19. Oktober 2002). Moskau 2003, 29-40, hier: 36f.

82 Losskij, Image and likeness 214.

83 Ders., *Mystische Theologie* 159.

die Worte ‚seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist‘ (Mt 5,48) zu verstehen.⁸⁴

In der Menschwerdung nahm der Sohn die menschliche Natur und damit auch den menschlichen Willen an. Göttlicher und menschlicher Wille bleiben verschieden, aber nicht getrennt („unvermischt und ungetrennt, unverwandelt und ungesondert“ nach der Formel von Chalzedon). Sie sind geeint in der Hypostase des Logos: Derjenige, der will, ist einer. Der katholische Dogmatiker Gerhard Ludwig Müller erläutert dies so: „Es stehen sich nicht zwei abstrakte Willen gegenüber. Ihre Bezugsebene ist schon die wirkliche Einheit der beiden Willen, die durch die Hypostase des Logos realisiert ist ... Aufgrund der hypostatischen Union und der Funktion Jesu als menschlicher Mittler des Heils (neuer Adam, Repräsentant oder Haupt der neuen Menschheit) aktualisiert die Person des Logos den menschlichen Willen immer schon aus der gelungenen Selbsttranszendenz des freien Willens, die durch die unmittelbare Präsenz Gottes getragen ist ... Der menschliche Wille Jesu ist vom Willen des Logos nicht zu trennen, aber auch nicht mit ihm zu vermischen.“⁸⁵ Als Person, die die menschliche Natur enthält, verzichtet er völlig auf die Durchsetzung seines menschlichen Willens und ordnet ihn dem göttlichen Willen unter. Er verzichtet überhaupt auf jeglichen Eigenwillen und erweist sich gegenüber dem Vater als gehorsam. Es ist hier wichtig, nicht zu übersehen, dass dieser Verzicht keinesfalls als „Vernichtung“ des menschlichen Willens verstanden werden darf: Der Verzicht ist ein Akt, der von einem eigenständigen, verantwortlichen Subjekt gesetzt wird. Aufgrund seiner Aktualisierung durch die Person des Logos allerdings bewegt sich der menschliche Wille Jesu immer schon „in der organischen Einheit mit dem Willen der göttlichen Natur des ewigen Sohnes“.⁸⁶ Nach Losskij ist dieser Wille „sozusagen das Sein selbst der drei göttlichen Personen, die nur einen einzigen, ihrer gemeinsamen Natur angehörenden Willen haben. Der göttliche Wille in Christus war demnach der den Dreien gemeinsame Wille: der Wille des Vaters als Quelle des Wollens, der Wille des Sohnes als Gehorsam, der Wille des Heiligen Geistes als Vollendung.“⁸⁷ Der menschliche Wille ist hier nicht der sich von Gott emanzipierende Wille Adams, sondern der ganz im Gehorsam auf Gott vertrauende Wille Jesu. Das aber ist höchste menschliche Aktivität.

Durch die Sünde wurden die Natur und der Wille des Menschen zum Mittel seiner Trennung von Gott. Im Geheimnis der Menschwerdung geschieht das Gegenteil: Der heilungsbedürftige, entfremdete menschliche Wille wird von jenem angenommen, der völlig schuldlos ist und sich dennoch freiwillig den Folgen der in die Sünde verstrickten menschlichen Natur unterwirft. Seine Persönlichkeit realisiert sich so in unüberbietbarer Weise in der Kenosis, „in der sich der gemeinsame Wille der Dreifaltigkeit erfüllt“⁸⁸. In seiner Person gibt es keinen Bruch zwischen Gott und Mensch, keine Verwechslung von Individuum und

84 Evdokimov, *Pravoslavie* 108.

85 Müller, Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik*. Freiburg ²2005, 354.

86 Ebd.

87 Losskij, *Mystische Theologie* 182.

88 Ebd. 183.

Person. Wie die Fremdheit zwischen Gott und Mensch von innen her (aus dem menschlichen Willen) erfolgte, so erfolgt auch die Heilung von innen her durch den sündlosen Willen Christi. Von „Anfang an“ ist Gott selber, der Logos, der Träger des menschlichen Willens in Christus. Dadurch sind die menschliche Natur und der menschliche Wille nicht nur hineingenommen in das kenotische Christusmysterium, sondern werden selber zu „Bedingungen des Heils“, wie Losskij ausführt: „Auf diese Weise wird die ganze Wirklichkeit der gefallenen Natur, die gesamten Bedingungen der menschlichen, dem Tod verfallenen Existenz, die als Folge der Sünde den Charakter der Mühe, der Strafe und des Fluches trugen, durch das Kreuz Christi zu Bedingungen des Heils verwandelt.“⁸⁹ Die menschliche Natur wurde durch den Logos, in dem sie mit der göttlichen Natur geeint ist, der Seinsweise der Entäusserung unterworfen: In der vollständigen Hingabe – das ist eben bis zum Kreuz und bis zum Abstieg in die Hölle – des Sohnes ist auch die angenommene menschliche Natur völlig hingegen. Die Seinsweise Gottes wird so zur Seinsweise des Menschen, die menschliche Natur wird der göttlichen vollständig ähnlich. Auf diesem Hintergrund zeichnet sich ab: Was wir *Erlösung* nennen, ist keine äussere Einwirkung auf das zu Erlösende. *Erlösung* erfolgt nicht *gegen* die Freiheit des zu Erlösenden: In Christus gibt sich auch der Mensch hin, da er einen eigenen Willen besitzt, und da er will, was Gott will. Während am Stamm eines Baumes jene Früchte hingen, deren Genuss den Menschen *gegen* Gott *wie* Gott machen sollte, so ist nun der Kreuzesbaum jener Preis, um *mit* Gott *wie* Gott zu werden. Während vor der Menschwerdung der menschliche Wille „Wirkstätte“ der Sünde war, wird er in Christus nun zum Ort der Gnade. Patriarch Kirill zitiert eine Stelle aus einem anderen Werk Losskij, die diese Überlegung noch einmal bekräftigt: „Wenn der Wille des Sohnes mit dem Willen des Vaters eins ist, dann ist der menschliche Wille, der zum Willen des Göttlichen Wortes wird, dessen eigener Wille, und in diesem Seinem Willen ist das ganze Geheimnis unserer Erlösung enthalten (Dogmatische Theologie).“⁹⁰ Die durch die Sünde „zerstückelte“ menschliche Natur hat in Christus zu neuer Einheit gefunden. Das meint die *Sozialkonzeption* mit *Rekapitulation*. In Christus ist überwunden, was den Menschen „innerlich“ mit sich selber entzweit hat.

Auch Losskij kommt auf dieses *Rekapitulationsgeschehen* zu sprechen: „Die Kirche ist unsere in Christus ‚rekapitulierte‘ Natur, die in seine Hypostase aufgenommen ist – sie ist ein theandrischer, gott-menschlicher Organismus: wenn aber auch unsere Natur in den Leib Christi eingefügt wurde, so sind dennoch die menschlichen Personen keineswegs in den physischen, unbewussten Prozess einer Vergöttlichung hineingezogen, der die Freiheit ausser Kraft setzen und die Personen selbst vernichten würde.“⁹¹ Ähnlich wie zuvor Coreth geht auch Losskij auf einen möglichen Einwand gegen seine Argumentation ein, der ebenfalls an die liberale Kritik erinnert: Ist die dogmatisch-asketisch grundgelegte Rede von Vergöttlichung, Verzicht auf Eigenwillen, geeinter Natur in Christus, Eingliederung in seinen Leib noch verträglich mit Freiheit, Selbstbestimmung und Einmaligkeit des Men-

89 Ebd. 195.

90 Vladimir Losskij, zitiert nach: Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 72.

91 Losskij, Mystische Theologie 234.

schen? „Is it possible, one may ask, to safeguard the idea that all human persons are distinct from each other and, above all, from the unique Person of Christ, who here seems to be identified with the person of the Church? Is there not also a danger of losing the idea of personal liberty and of replacing the determinism of the sinful state from which we are saved by some sort of sacramental determinism, in which the organic process of salvation, accomplished in the collective totality of the Church, tends to suppress personal encounter with God? In what sense are we all one single body in Christ, and in what sense is it true that we are not and cannot be one without ceasing to exist as human persons or hypostases, each of whom is called to realize in his person union with God?“⁹² Die bisherigen Ausführungen zur Anthropologie Losskij's haben hinlänglich gezeigt, dass es keine Einheit der Natur ohne Verschiedenheit der Personen und umgekehrt keine Verschiedenheit der Personen ohne ihre Einheit in der Natur geben kann. Personen „dürfen“ nicht zu Individuen herabsinken, die sich eifersüchtig, im eigentlichen Sinn *eigen-willig* gegeneinander behaupten. Und weil Personen keine Individuen sind, dürfen sie auch nicht als Bestandteil eines übergeordneten Ganzen betrachtet werden. Insofern wäre es völlig abwegig anzunehmen, die Glieder der Kirche, des Leibes Christi, würden Christus gleichsam als einer „Überperson“ eingepflanzt. Ebenso falsch wäre die Meinung, da Christus die erneuerte Menschheit als Ganzes in sich enthält, würden die Menschen folglich *als Teile* zu diesem Ganzen gehören. Eine Person kann nicht Teil von etwas werden, in der Natur aufgehen, ohne dass dabei das Personsein selber zerstört würde. Dies alles widerspräche dem Glauben der Kirche, wonach der Mensch als Abbild Gottes *Person* ist, die die *Natur* bestimmt und nicht von ihr bestimmt wird. Wie also kann Losskij davon sprechen, in der Kirche sei die vollkommene Einheit der menschlichen Natur verwirklicht, ohne dass dabei die Personen einem ihnen äusserlichen Prinzip unterworfen wären?

In seiner trinitarischen Argumentation greift der Theologe auf die heilsökonomische Unterscheidung des Werks des Sohnes und jenes des Heiligen Geistes zurück. Wichtig ist hier der Umstand, dass die orthodoxe Theologie grösstes Interesse daran hat, das Geheimnis von Pfingsten nicht als Verlängerung der Menschwerdung, Vergöttlichung nicht als Automatismus und Gnade nicht als etwas für den Menschen Äusserliches zu deuten. Deshalb betont Losskij die eigene, personale Erscheinungsweise des Heiligen Geistes. Diese Sicht ist nicht nur im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Väter gut verbürgt. Sie bestätigt eigentlich nur noch einmal das trinitarische Dogma, das die völlige Einheit dreier völlig unterschiedlicher Personen verkündet. Geist und Sohn sind eins im Wollen desselben Heilswerkes. In diesem Werk aber bleiben sie „zwei voneinander unabhängige Personen in bezug auf ihr hypostatisches Sein.“⁹³ Worin also besteht das Wirken der dritten göttlichen Person? Der Geist kommt als Zeuge: „Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen.“ (Joh 15,26). Während der Sohn die menschliche Natur reinigte, indem er sie *rekapitulierte*, besteht das Werk des Heiligen Geistes darin, die Menschen zu persönlichen Hypostasen dieser Natur zu gestalten, um sie dadurch zur *Synergie* mit Gott zu befähigen.

92 Ders., Image and likeness 105.

93 Ders., Mystische Theologie 202.

„Christus wurde zum einzigen Bild, das der gemeinsamen Natur der Menschheit entspricht; der Heilige Geist aber bietet jeder nach dem Bilde Gottes geschaffenen Person die Möglichkeit, diese Ebenbildlichkeit in der gemeinsamen Natur zu verwirklichen. Der eine verleiht seine Hypostase der Natur, der Andere gibt seine Gottheit den Personen. So führt das Werk Christi zur Einheit, das Werk des Heiligen Geistes zur Vielfalt.“⁹⁴ Während Christus die menschliche Natur der Seinsweise Gottes gleich gestaltet, macht der Geist den Menschen fähig, seine Natur dieser Seinsweise gemäss als Hypostase zu realisieren, insofern er in jedem Glied *persönlich* anwesend ist. Indem er sich selber den Gliedern des Leibes Christi mitteilt, wird der Wille Gottes von einem fremden wirklich zu *meinem* eigenen Willen. Solange mein Wille mit dem Willen Gottes übereinstimmt, solange ich mich als *Synergos* Gottes erweise, wirkt der Heilige Geist selber in mir. Der Mensch wird Gott der Gnade nach: „Obwohl Er [der Heilige Geist] unmittelbar bleibt, identifiziert Er sich auf geheimnisvolle Weise mit den menschlichen Personen; Er nimmt gleichsam unsere Stelle ein, denn Er ist es, der in unserem Herzen ‚Abba, Vater‘ ruft, wie Paulus es lehrt.“⁹⁵ Gott wirkt nicht auf mich ein; er wirkt in mir, mit mir und durch mich, sodass ich an meinem eigenen Heil selber mitwirke. Die Gnade, die Gegenwart Gottes, wird zu „etwas“, das derart untrennbar zu mir gehört, als ob ich mit Gott dieselbe Wesenheit hätte. So wird es dem Menschen möglich, zwei Naturen, seine geschaffene menschliche und die ungeschaffene göttliche in seiner Hypostase zu vereinigen, zu einem „geschaffenen Gott“ zu werden.⁹⁶

Losskij erinnert über weite Strecken an Coreth. Bei beiden Autoren gerät ein allein individuell-reflexiver Freiheitsvollzug (bei Coreth: „rein immanente Selbstverwirklichung“; bei Losskij: „individuelle Natur“) deshalb in die Krise, weil sich hier die eine Freiheit stets potenziell *gegen* die Freiheit des Anderen durchzusetzen trachtet. Dadurch entsteht eine unheilvolle Spannung zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“, wie Losskij deutlich macht: „Each affirms himself by contrasting himself with others, i.e. in dividing – in parcelling out – the unity of nature, each owning a portion of human nature for himself, so that ‚my‘ will contrasts ‚myself‘ with all that is ‚not I‘.“⁹⁷ Coreth begegnet dem Problem durch den Begriff des „absoluten Personwerts“, Losskij durch den Begriff der „in Christus rekapitulierten Natur“. Während für den Philosophen der transzendentalphilosophisch aufgewiesene unbedingte Anspruch der Person des Anderen *sittlich-normativ* ist, ist dies für den Theologen die biblisch-vätertheologisch begründete Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur, deren Vollendung in der Gottähnlichkeit (Vergöttlichung) besteht: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ (Mt 5, 48) Stanley Harakas meint dazu: „That injunction – as impossible as it sounds – is an imperative which includes within it the implication that human perfection is intimately and fundamentally related to the Divine perfection. When the doctrine of the image, especially in its patristic form, and the doctrine of *theosis* are related to this call for perfection, they form a coherent whole.“⁹⁸

94 Ebd. 211.

95 Ebd. 219.

96 Vgl. ebd. 159.

97 Ders., *Image and likeness* 107.

98 Harakas, *Wholeness of faith* 9f.

Das Geheimnis der Vergöttlichung, so hat sich gezeigt, liegt in der Übereinstimmung von göttlichem und menschlichem Willen in der Person Christi, die ihren besonders ergreifenden Ausdruck im *Gethsemanegebet* (Mt 26,42 par) findet. Ohne Schwierigkeiten können wir daher die Vergöttlichung des Menschen als sittliche Berufung deuten, zu wollen, was Gott will, zu werden, was Gott ist, nämlich *Person*, die sich in Gemeinschaft durch Hingabe an den Anderen verwirklicht. Auf diesem Hintergrund wird klar, was die russische orthodoxe Menschenrechtserklärung mit ihrer Aussage zur Ebenbildlichkeit eigentlich meint: „Während die unveräusserliche ontologische Würde jeder menschlichen Person, ihr höchster Wert, sich in der Orthodoxie vom Ebenbild [*obraz*] Gottes herleitet, wird ein der Würde entsprechendes Leben zum Begriff der Gottähnlichkeit [*podobie*] in Beziehung gesetzt. Diese Gottähnlichkeit wird mit Hilfe der göttlichen Gnade durch die Überwindung der Sünde, den Erwerb sittlicher Reinheit und durch die Tugenden erlangt.“⁹⁹ (I.2.) Das Dokument unterstreicht, dass mit *Gottebenbildlichkeit* der menschlichen Natur nie bloss ein statischer Zustand gemeint sein kann. Vielmehr verbindet sich damit unmittelbar der Auftrag zu deren Vollendung, also ein *Sollen*. Der Charakter des Abbildes wohnt der menschlichen Natur zwar unverlierbar inne. Ohne seine Aktivierung und Realisierung jedoch verfehlt der Mensch seinen sittlichen Sinn *und* vermag gerade deshalb auch dem unbedingten sittlichen Anspruch, mit dem ihm der Andere begegnet, nicht (mehr) zu entsprechen. Wir finden denselben Gedanken auch beim griechischen Theologen Nikos Nissiotis: „Diese Auffassung vom neuen Menschen als einem, der als Glied der Ekklesia am Leib Christi, am charismatischen Leben des göttlichen Geistes partizipiert, unterstreicht die Tatsache, dass der Einzelne nicht nur von dieser Teilhabe abhängig ist, sondern gleichermassen von seiner Beziehung zu anderen, die berufen sind, an dieser Gemeinschaft zu partizipieren, also zu allen Menschen auf der ganzen Welt. Dieser neue Mensch, dieses durch Theosis neu erworbene Humanum, muss aufgefasst werden als einer, der an Gottes Menschsein in Jesus und an dem Menschsein jener teilhat, die berufen sind, Partizipierende an Gott zu werden. Das ist der Grund, weshalb die Vergöttlichung der menschlichen Natur auch den höchsten Grad geteilter Humanisierung bedeutet. Vergöttlichung ist gleichbedeutend mit geteilter Menschlichkeit.“¹⁰⁰

Im Zentrum von Coreths Denken steht die scheinbar paradoxe Einsicht, als Bedingung der Möglichkeit endlicher menschlicher *Freiheit* erweise sich die *Notwendigkeit* des Sittlichen, deren Bejahung die *Freiheit* nicht preisgibt, sondern die Voraussetzung für den echten menschlich-mitmenschlichen Selbstvollzug darstellt. Ich *kann* dieser Forderung folgen, wodurch ich mich in Freiheit sittlich verwirkliche und das bejahe, was ich werden *soll*. Ich *kann* auch verneinen, was ich sein *soll*. Dann verneine ich aber zugleich die Freiheit selber. Losskij legt mit seiner ekklesiologischen Anthropologie ein theologisches Argument vor, das meines Erachtens dieselbe Grundstruktur wie das philosophische aufweist. Auch er verwendet die Begriffe *Notwendigkeit* und *Freiheit* und bezieht sie auf die Prinzipien von Einheit der Natur und Verschiedenheit der Personen in der Kirche: „So besitzt die Kirche

99 Übersetzung aus: Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 221.

100 Nissiotis, Nikos: Kirchliche Theologie im Zusammenhang der Welt. In: Vischer, Lukas: Theologie im Entstehen. München 1976, 119-144, hier: 135.

gleichzeitig einen organischen und einen personalen Charakter, einen Akzent von Notwendigkeit und Freiheit, von Objektivem und Subjektivem; sie ist ein statisches und scharf ausgeprägtes, gleichzeitig aber auch ein in Entwicklung begriffenes Wesen.“¹⁰¹ Während Coreth in der Sittlichkeit die Notwendigkeit der Freiheit entdeckt, sieht Losskij diese Notwendigkeit theologisch – genau wie das russische orthodoxe Dokument – in der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur gegeben, die in Christus *rekapituliert* ist. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ich mich überhaupt als zum freien Vollzug meiner selbst aufgerufen erfahren kann: „Diese Bildhaftigkeit könnte eine ‚formale‘ genannt werden, weil sie die notwendige Vorbedingung ist, um die vollkommene Ähnlichkeit mit Gott zu erreichen.“¹⁰² Sie tritt nicht als Wahlgegenstand der Freiheit in Erscheinung, sondern findet sich immer schon als Freiheit zur Realisierung dieses Bildes vor.

Der Natur wohnt eine Berufung, eine *Entelechie*, inne, die sich gleichsam als unbedingte Verpflichtung artikuliert: Ich *soll* mich auf ein Ziel hin verwirklichen, ich *soll* Gott ähnlich werden. Dieses *Sollen* steht der Freiheit nicht entgegen, sondern setzt sie erst in ihre höchste Möglichkeit ein: die sittliche Selbstbestimmung. Nur ich kann mich als derjenige entfalten, der ich bin und der ich werden *soll*. Dem unbedingten *Sollen* entspricht eine bedingungslose Freiheit, die im Bild gegebene Möglichkeit zu ergreifen und meine Berufung, zum *Synergos* Gottes zu werden, zu leben. Die Nicht-Realisierung des Bildes hingegen ist keine echte Option, sondern führt den Menschen in einen Widerspruch zu sich selber. Das bedeutet demnach: Ich werde frei in dem Mass, wie ich meine Gottebenbildlichkeit realisiere und mich an ihr *Sollen* binde. „Der Mensch ist ein Geschöpf, dem der Befehl gegeben wurde, Gott zu werden“, zitiert Losskij den heiligen Basilus.¹⁰³ Damit ist die umfassende, asketische Anstrengung des Menschen gemeint, gegen Selbstsucht und Selbstbehauptung zu kämpfen, also gegen all jene Kräfte, die ihn an der Entfaltung seines höchsten geistig-sittlichen Potenzials hindern. Entscheidend dabei ist, dass die Verwirklichung *meiner* Gottebenbildlichkeit *eo ipso* nie *gegen* den Anderen erfolgen kann. Hier kommt von neuem dieselbe sittliche *Notwendigkeit*, dasselbe *Sollen* zum Tragen: Aus religiöser Sicht ist die Entfaltung des Bildes, erst recht angesichts seiner *Rekapitulation* in Christus, in letzter Konsequenz nur *kenotisch* vorstellbar: nie individuell *gegen* andere, nur personal zusammen *mit* allen anderen und vor allem *für* die Anderen. Ich kann mich gar nicht selber verwirklichen, ausser um den Preis meines Scheiterns, wenn ich es *gegen* die Anderen tue – hinter dieser Einsicht verbirgt sich die unbedingte sittliche Verpflichtung. Ich kann mich gar nicht entfalten, ausser um den Preis eines Erstickens meiner Person, wenn ich dabei von irgendwelchen äusseren Bestimmungen abhängig bleibe – hinter dieser Einsicht verbirgt sich die Bedingungslosigkeit der Freiheit. Es bewahrheitet sich in anthropologischer Hinsicht abermals jene Einsicht, die zuvor schon in trinitarischem Zusammenhang zitiert

101 Losskij, *Mystische Theologie* 235.

102 Ebd. 150.

103 Ebd. 156.

wurde: „There can be no unity of nature without diversity of persons, and no persons fully realized outside natural unity.“¹⁰⁴

Auf diesem Hintergrund kann mit Losskij eine ekklesiologisch-anthropologische Schlüsselthese formuliert werden: „Die Kirche ist die einzige Gesellschaft, in der der Ausgleich zwischen den Interessen der Individuen und denen der Kollektivität kein unlösbares Problem darstellt, denn die tiefsten Bestrebungen jedes einzelnen stimmen mit dem Endziel aller zusammen – und dieses letzte Ziel hinwiederum kann nicht erreicht werden, wenn dabei die Interessen auch nur eines einzigen geschädigt werden.“¹⁰⁵ Die Einheit der Natur, die neue Menschheit, besteht als Leib Christi, als Kirche. Deshalb kann man sagen, die Kirche selber sei wesentlich *sittliche Gemeinschaft*. Meine sittliche Selbstentfaltung ereignet sich im geheimnisvollen Sozium der Kirche als bedingungslose Bejahung der umfassenden personalen Verwirklichung aller anderen. Der Notwendigkeit der Einheit der Natur korrespondiert die vollkommene Freiheit der Person. Je mehr sich der Mensch des Geheimnisses der Kirche bewusst ist, je mehr er sich in diese neue Schöpfung eingliedert, desto grössere personale Freiheit erlangt er, desto mehr wird sein *Selbst*-Bewusstsein zum „All-Bewusstsein“, worin für Losskij die *Katholizität* (russ. *sobornost*) der Kirche besteht: „Persons who are more deeply rooted in the church, conscious of the unity of all in the Body of Christ, thus are more free of their own individual limitations, and their personal consciousness is more open to the Truth. Here is the paradox of catholicity: consciousness here is not a ‚self-consciousness‘ but a liberty concerning oneself. He is conscious of the Truth who ceases to be the subject of his own consciousness. Thus the Truth which one confesses is presented in all its objectivity: not as ‚one’s own‘ opinion, not as ‚my own theology‘, but as the possession of the Church, καθ’ ὅλον, as catholic Truth. The mystery of the catholicity of the Church is realized in the plurality of personal consciousness as an accord of unity and multiplicity, in the image of the Holy Trinity which the Church realizes in her life.“¹⁰⁶

Die im theologischen Teil dieser Auswertung zu erhärtende These lautet: Das dogmatische Prinzip der Tradition entspricht dem philosophischen Prinzip endlicher Freiheit; der theologische Begriff der Glaubensnorm entspricht dem philosophischen Begriff der Sittlichkeit. Hat sich diese Behauptung als richtig herausgestellt? Losskij nennt *Tradition* auch „Erinnerung“ an das, was von Anfang an war, also an Christus selber, in dem der universale Heilsplan Gottes mit den Menschen endgültig realisiert ist: „This memory is common to

104 Ders., *Image and likeness* 178. Auf diesem Hintergrund teile ich die Meinung von Adamantia Pollis nicht: „In Eastern Orthodoxy there is no individualization of the person. Except for gender, humans are undifferentiated. There is no recognition of individual personality. Persons are interchangeable parts of the mystical unity of the religious community, the *Ekklesia*; they strive for the loss of self in the spiritual community.“ Pollis, Adamantia: *Eastern Orthodoxy and Human Rights*. In: *Human Rights Quarterly*, 15/2 (1993), 339-356, hier: 343. Ähnlich bei Payne, Daniel: *The Clash of Civilizations: The Church of Greece, the European Union and the Question of Human Rights*. In: *Religion, State & Society*, Vol. 31 3/2001, 261-271, hier: 261 und 263.

105 Losskij, *Mystische Theologie* 223.

106 Ders., *Image and likeness* 192.

all; it belongs to the unity of the Body of Christ, the Church; it is its memory or tradition, but it is actualized in each particular person upon whom the Holy Spirit confers His grace.“¹⁰⁷ Als Leben in der Kirche ist *Tradition* Leben in der Wahrheit. Als Leben in der Wahrheit ist sie Leben in der rekapitulierten menschlichen Natur Christi, personal aktualisiert durch den Heiligen Geist. Das Leben als Hypostase der rekapitulierten Natur bedeutet die je grössere Realisierung der Berufung des Menschen, der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit als Gottähnlichkeit. Die Verwirklichung des Bildes als Ähnlichkeit aber bedeutet die *An-eignung* des göttlichen Willens und die Wandlung seines eigenen Willens zur Selbstbehauptung zum Willen zur Selbsthingabe. Leben nach der *Tradition* kann deshalb gedeutet werden als asketische Anstrengung in einem umfassenden geistig-geistlichen Sinn, sich durch die Gnade die Seinsweise Gottes selber anzu-eignen. Hier zeigt sich die höchste sittliche Möglichkeit des Menschen. Hier zeigt sich auch, dass jeglicher Gebrauch des Anderen als „Mittel zum Zweck“ ganz und gar unmöglich wäre. Im Gegenteil: Wir werden dem Anderen selber zum Mittel, indem wir durch die völlige Entledigung alles „Eigenen“ den Anderen zu sich selber freigegeben. Die Aporie endlicher Freiheit ist in der Tradition als *Lebensnorm* überwunden. Dennoch sind die Freiheit selber und die Bedingungen, unter denen sie sich vollzieht, radikal ernst genommen. Patriarch Kirill hebt hervor, dazu brauche es allerdings nicht bloss Wissen um diese Zusammenhänge, sondern auch die „reale Erfahrung kirchlichen Lebens“¹⁰⁸. Dogmatische Formen für sich annehmen zu können, bedingt ja schon die Teilhabe an jener Wirklichkeit, die in den dogmatischen Formen bezeugt ist. Lehnt man sie jedoch ab, so ist auch die sakramentale Teilhabe verunmöglicht. Deshalb kann man sagen: Im religiösen Leben ist die *Tradition*, das heisst die *Glaubensnorm* als *Lebensnorm*, im strengen Sinn keine Option, für die man sich in Freiheit entscheiden könnte. Vielmehr tritt die Freiheit immer schon als Freiheit zur Verwirklichung der Glaubensnorm in Erscheinung.

7.5 Bilanz: Kirche als Sozialgestalt jenseits von Angebot und Nachfrage

Die sozialpolitischen Beiträge der Russischen Orthodoxen Kirche machen in ihrer Kritik an liberalen Gesellschaftskonzepten auf die Ambivalenz der menschlichen Freiheit aufmerksam. Durch das Festhalten an der Möglichkeit eines Scheiterns der Freiheit (Sünde) auf der einen und an der Gültigkeit unbedingter sittlicher Normen (Tradition) auf der anderen Seite nehmen die Orthodoxen diese Ambivalenz ernst. Sie unterstreichen, dass sich die Freiheit des Menschen nur unter Anerkennung der Bedingung ihrer Geschaffenheit realisieren lässt. Das Ausblenden dieses Umstands verwickelt in einen theoretischen wie praktischen Widerspruch. Dadurch ist die Freiheit nicht etwa preisgegeben, wie dies der orthodoxen Konzeption angelastet wird. Im Gegenteil, indem die orthodoxe Argumentation die

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Norma žizni* 206.

Wahlfreiheit von der *Freiheit von Sünde* unterscheidet, reiht sie die erstere in die richtige Perspektive ein und macht dadurch mit den Bedingungen der geschaffenen Welt ernst.

Böckenförde schliesst in seinen verfassungspolitischen Überlegungen an die Einsicht in die ambivalente Gestalt der Freiheit an, die sich unter den Bedingungen der freiheitlichen politischen Ordnung als besonders akut zeigt: Die freiheitliche Gesellschaftsordnung hat ein Risiko zu tragen, dessen Ursache in der Freiheit selber liegt. Er macht die wichtige Beobachtung, im säkularen Staat könne die politische Gewalt über ihre Voraussetzungen unmittelbar keine Rechenschaft ablegen. Wenn der Zweck des freiheitlichen Staates darin besteht, die Selbstbestimmung freier Bürger zu ermöglichen, so ist diese politische Ordnung (und ihr Funktionieren) offensichtlich direkt von der konkreten Weise dieser Selbstbestimmung abhängig. Die Freiheitsrechte selber erweisen sich in dieser Konstellation als Ordnungsfaktoren. Es ist nicht gleichgültig, welche moralische Substanz die Entscheidung des Einzelnen aufweist. Der Staat, das Recht, die Demokratie sind alles andere als *neutrale Zonen* zur beliebigen Selbstverwirklichung. Die freiheitliche Ordnung richtet in ihrer Verfassung sittliche Erwartungen an ihre Glieder, ohne diese allerdings durchsetzen zu können. Die Haupterwartung an die Bürger bezieht sich auf das Grundbekenntnis zu einer Ordnung, die die sittliche Realisierung des Einzelnen schützt und fördert und gerade dadurch selber sittlichen Wert besitzt.

Coreth knüpft in einem gewissen Sinn an Böckenfördes *Diktum* an, insofern er den darin angesprochenen gegenseitigen Bezug von politischer Freiheitsordnung und persönlichem sittlichen Entscheid aufgreift, um ihn um den Aspekt der *Notwendigkeit des Sittlichen* zu erweitern. Im Denken Coreths wird transzendentalphilosophisch aufgezeigt, weshalb *Sittlichkeit* nicht als Begrenzung von Freiheit, sondern als deren Ermöglichung verstanden werden muss. Die Freiheitsordnung hat Voraussetzungen, die weder fakultativ sind noch von aussen erzwungen werden können. Die objektive Freiheitsordnung findet ihren Sinn darin, Raum zur sittlichen Freiheit, zur sittlichen Selbstverwirklichung des Einzelnen zu schaffen. Nicht nur stehen die subjektive Freiheit und der sie aufrufende sittliche Anspruch in einem Bedingungsverhältnis. Auch die objektive Freiheitsordnung und die je persönliche sittliche Haltung bedingen sich gegenseitig. Ja, objektiv-politische Freiheit ist nur als Ordnung vorstellbar, die durch die sittliche Verantwortung des Einzelnen mitgetragen wird. Dies zeigt noch einmal eindrücklich, wie die politische Ordnung unter dem Anspruch des Sittlichen steht, dem sie nicht entinnen kann. Man kann deshalb sagen: Die politisch-rechtliche Freiheitsordnung ist die objektivierte sittliche Notwendigkeit. Coreth weist nach, dass die Freiheit des Menschen gar nicht anders denn als sittliche Freiheit in den Blick kommt. Das sich anbahnende Paradox zwischen Freiheit und Notwendigkeit löst der Philosoph, indem er bei der Transzendenz des Menschen, d.h. bei den *Bedingungen* seiner Existenz, ansetzt: Der Mensch ist ein endliches Wesen, das sich immer schon personal auf ein letztes Ziel hin vollzieht. Wenn der Mensch sich als Mensch realisiert, begegnet er unweigerlich diesem Absoluten, das sich als *Sollen* manifestiert. Es ist jedoch denkunmöglich, der Mensch könne diesem *Sollen* anders als in Freiheit begegnen. Erst im freien Vollzug seiner selbst trifft der Mensch auf die Notwendigkeit des sittlich Gesollten. Es ist dann an ihm – und nur an ihm – diesem sittlichen Anspruch seine Wertantwort zu geben. Der

Mensch ist insofern selber Bestimmungsgrund des Sittlichen, als er sich auf ein absolutes Ziel hin vollzieht, von dem er seinen endgültigen Sinn empfängt. Dieses absolute Ziel wiederum kann nur insofern wirklich als Ziel des Menschen angesehen werden, als es von diesem in seiner Freiheit transzendental als *sein Ziel* bejaht ist.

Losskij greift dieses philosophische Theorem auf und deutet es ekklesiologisch. Wenn sich bei Coreth die *Voraussetzungen* Böckenfördes als *sittliche Pflicht* weitergedacht finden, so kann bei *Losskij* in einem theologischen Sinn die Sozialgestalt der Kirche als sakramentale Realisierung des sittlichen Ziels des Menschen ausgemacht werden. Die *Tradition* ist dabei als sittliche Norm bzw. sittliche Notwendigkeit gedacht. Sie ist als „Gesamtheit der Wahrheiten in Glaubenslehre und Ethos“ (Patriarch Kirill) eine „unaufhörliche Offenbarung des Heiligen Geistes in der Kirche“ (*Losskij*). Die Tradition als kirchliches Leben im dogmatischen, liturgischen und asketischen Sinn ist nicht die ganze Wahrheit. Sie bezeugt sie aber und ist ihr Ausdruck. Sie ist gleichsam die Garantie für die Teilhabe am Geheimnis der Kirche als der neuen Schöpfung, als der neuen Menschheit und als der rekapitulierten Natur in Christus. Das Leben in der Tradition ist deshalb zugleich sittliche *Lebensnorm*. Die Kirche ist das geheimnisvolle Vorabbild der zur Vergöttlichung gelangten Menschheit und gerade in diesem Sinne eine eigene Sozialgestalt.

Das nach Böckenförde von der freiheitlichen Verfassung eingegangene Risiko liegt bei Coreth in der Objektivierung subjektiv-sittlicher Freiheit. Die sittliche Verwirklichung des Einzelnen ermöglicht jene objektive Freiheitsordnung, die wiederum Voraussetzung für die je persönliche sittliche Entfaltung darstellt. In den Überlegungen *Losskijs* wird diese Thematik ekklesiologisch reflektiert: Die Sozialgestalt der Kirche ist im sakramentalen Sinn gleichsam *societas perfecta*, weil sich in ihr die *Voraussetzungen* Böckenfördes und die persönlich-sittliche Freiheit Coreths zu einer Ordnung objektivieren, in der die Bestrebungen des Einzelnen mit den Bestrebungen aller tatsächlich übereinstimmen, in der der Einzelne sein Ziel nicht erreichen kann, wenn er sich dabei *gegen* die Anderen richtet. Die Realisierung der Gottebenbildlichkeit des endlichen Subjekts als Gottähnlichkeit ist nur in einem personalen Freiheitsraum vorstellbar, in dem die gleiche Form der Selbstverwirklichung auch allen anderen zugestanden ist. Dieser Freiheitsraum ist die *rekapitulierte* menschliche Natur in Christus, in die eingegliedert der Mensch an der Seinsweise Gottes selber teilhat. Ein Gedanke des Innsbrucker Dogmatikers Lothar Lies SJ (1940-2008) veranschaulicht diese Erkenntnis: „Nur eine göttliche und zugleich menschliche Person kann ewiges Heil und irdisches Heil umfassen. Person ist nämlich jene Freiheit, die einer anderen Freiheit in sich Raum und Stimme gewähren kann. Göttliche Person ist jene Identität, die Zeit und Ewigkeit in sich bergen kann; diese Person müsste, weil Heil für alle und alles, alle Zeit und Raum umgreifen und sich doch als geschichtliche Wirklichkeit ausweisen.“¹⁰⁹

Die *ekklesiale* Ordnung stellt keinen Selbstzweck dar: *Meine* gesollte Realisierung eröffnet dem Anderen gerade Raum zu *seiner* sittlichen Realisierung. Der Einzelne kann nur sein, was er sein *soll*, wenn er es in der Einheit der Natur mit den Anderen zusammen ist. Die

109 Lies, Lothar: Heilsmysterium. Eine Hinführung zu Christus. Innsbruck 1992, 46.

Gemeinschaft aber besteht als Gemeinschaft deshalb, weil ihre Glieder in ihr wirklich sind, was sie werden *sollen*: Person. Die ekklesiale Ordnung ist ein eklatanter Widerspruch gegen den ökonomisch grundgelegten Subjektbegriff der Konsumgesellschaft, in der gemäss dem Soziologen Zygmunt Baumann niemand ein Subjekt werden kann, „ohne sich zuerst in eine Ware zu verwandeln ... ohne ständig jene Fähigkeiten zu regenerieren, wiederzubeleben und aufzufrischen, die von einer käuflichen Ware erwartet und eingefordert werden. Die ‚Subjektivität‘ des Subjekts und der Grossteil dessen, was diese Subjektivität dem Subjekt zu erreichen ermöglicht, ist fokussiert auf das nicht enden wollende Bemühen, selbst eine verkäufliche Ware zu werden und zu bleiben.“¹¹⁰ Die ekklesiale Ordnung weist den Menschen als Wesen aus, das *jenseits von Angebot und Nachfrage* liegt: Der Wert – die Würde – des Menschen zeigt sich in seiner Fähigkeit, den Anderen ohne jeglichen Nutzen als Freund – und nicht als Konkurrenten zu betrachten. In ihr ist es weder denkbar, dass sich die Gemeinschaft als Kollektiv gegen den Einzelnen richtet, noch, dass sich der Einzelne als Individuum gegen die Gemeinschaft wendet. Hier beweist sich die Einsicht des russischen Philosophen Fedor Stepun (1884-1965): „Es erübrigt sich zu sagen, dass Individualismus und Kollektivismus keine Gegensätze sind, sondern Korrelativbegriffe, welche ein und dieselbe sozial-psychologische Wirklichkeit von zwei verschiedenen Seiten betrachten: Der Individualismus entpersönlicht die Menschen, der Kollektivismus vergesellschaftet die Entpersönlichten.“¹¹¹

Im Zusammenhang mit der menschlichen Würde habe ich betont, nicht jede beliebige Entscheidung aktualisiere gleichermassen das im Menschsein gegebene sittliche Potenzial. Analoges gilt auch im Bereich der Politik und des gesellschaftlichen Lebens: Nicht jeder beliebige Lebensentwurf, auch wenn er durch das Gesetz gedeckt ist, führt zu einer sozialen Ordnung, in der sich die persönliche Freiheit auch langfristig als lebbar erweist. Freiheit ist auch unter säkularen und liberalen Bedingungen auf ihren verantworteten Einsatz hingeordnet. Abermals bringt dies indirket Udo di Fabio auf den Punkt: „Wir meinen, dass

110 Baumann, Zygmunt: *Leben als Konsum*. Hamburg 2009, 21.

111 Stepun, Fedor: *Bolschewismus und christliche Existenz*. München 1959, 259. Gemäss der österreichischen Politologin Kristina Stoeckl haben während der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts die Begriffe des Individuums sowie der Gemeinschaft gleichermassen gelitten. Ausgehend von der Prämisse, die Beziehung von Individuum und Gemeinschaft sei das grundlegende Problem der Moderne, stellt sie in ihrer Dissertation die These auf, das orthodoxe Denken könne gerade durch seine Verwurzelung in der geistlichen und theologisch-dogmatischen Tradition der Väter den philosophischen Diskurs in seiner denkerischen Bewältigung der politischen Moderne und der ihr inhärenten Möglichkeit totalitaristischer Entartung entscheidend unterstützen. Stoeckl versucht dabei, dem vorherrschenden Klischee eines *orthodoxen Traditionalismus* bzw. *kollektivistischen Russlands* auf der einen und eines *modernen* bzw. *individualistischen* Westens auf der anderen Seite zu begegnen. Sie unterstreicht, die orthodoxe intellektuelle und spirituelle Tradition sei paradoxerweise insofern modern, als sie die Erfahrung der Moderne kritisch beurteile: „It is a perspective on political modernity which stands outside the Western philosophical discourse in three ways: conceptually, it reflects upon the experience of totalitarianism in the light of Orthodox religion, temporally, because it draws on a body of thought that flourished centuries before Enlightenment; and spatially, because it steps out of the traditional space of Western philosophy.“ Stoeckl, Kristina: *Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox intellectual tradition and the philosophical discourse of political modernity*. Frankfurt/M. 2008, 15.

unsere Rechtswerte, die Grundrechte und die Menschenrechte, das Ganze unseres Wertesystems abbilden. Das ist falsch. Subjektive Rechtsansprüche stammen nur aus der halben, der rationalen Welt, und bilden in dieser Hälfte der sozialen Wirklichkeit nur die Teilmenge des politisch gesetzten und autonom durch Richter ausgelegten Rechts. Das, was politische Herrschaft als ihr Wertesystem bezeichnet, ist deshalb alles andere als identisch mit der Kultur einer Gesellschaft. Sonst wäre im Übrigen Kritik an politischer Herrschaft, die sich als Wertegemeinschaft definiert, praktisch ausgeschlossen.¹¹² Die soziale Konzeption der Kirche, überhaupt das gesamte kirchliche Leben in seiner liturgischen, denkerischen, kulturellen, solidarischen und moralischen Ausprägung ist eine Möglichkeit, die von der Politik, der Demokratie, den Menschenrechten, der Marktwirtschaft implizit freigesetzte Verheissung gelingenden Lebens aufzugreifen, in eine konkrete Handlungsgestalt zu bringen und so den nackten freiheitlichen Staat mit Kleidern zu versehen. Die Kirche bezeugt für das politische Projekt jene *Voraussetzungen*, unter denen es sich in seiner Endlichkeit realisieren *soll*, um an eben dieser Endlichkeit nicht zu scheitern. Das Zeugnis der Kirche erfolgt jedoch im sakramentalen Zeichen und ist nur in eschatologischer Perspektive verständlich, weil es auf die *kommende* Gemeinschaftsordnung des angekündigten Reiches Gottes hinweist, in dem Gott selber *Souverän* ist und *zusammen* mit den Menschen seine Herrschaft ausübt (vgl. Offb 22,5). Die eschatologische Hoffnung ist aber *in der Welt* nur dann von Bedeutung, wenn sie in einen sittlichen Habitus mündet. Die Verheissung wird zur blossen Behauptung, wenn ihre Konsequenzen ausbleiben; umgekehrt aber gerät das Zeugnis ohne die Verbindlichkeit der Offenbarung zu willkürlichem Aktivismus. Das meint Bischof Josef Homeyer, wenn er sagt: „Das Gebet um das Kommen des Reiches und der weltverändernde Gehorsam unter dem Willen Gottes gehören darum in der Praxis untrennbar zusammen. Die liturgisch-sakramentale und doxologische Vorwegnahme des Reiches und der lebendige Widerstand gegen gottlose und unmenschliche Verhältnisse in der Geschichte sind aufeinander bezogen und bestärken sich gegenseitig.“¹¹³ In diesem Zeugnis wird je neu die Begrenztheit der politischen Ordnung und der in ihr ausgeübten Macht in Erinnerung gerufen. Im Zeugnis der Kirche kommt zum Ausdruck, dass der Staat und die Politik einen vorläufigen und deshalb auch begrenzten Wert haben – und nicht etwa gar keinen. Das aber wird nur dann möglich, wenn die Kirche bei ihrer Zeichenhaftigkeit bleibt und nicht versucht, selber die politische Ordnung zu ersetzen. Treffend formuliert Lothar Lies: „Der säkulare Staat und das säkulare Europa bedürfen der Selbsterfahrung der Kirchen, dass sie nicht das Reich Gottes sind und dass es auf Erden für nichts und niemanden das Reich Gottes gibt, weder für einen Hitler noch für einen Marx, auch nicht für ein vereintes Europa.“¹¹⁴

Die Sensibilität für das Scheitern der Freiheit des Menschen in seiner Sündhaftigkeit mahnt den Staat daran, seine Grenzen anzuerkennen und sich nicht für den letzten Bezugspunkt menschlicher Gemeinschaftsordnung auszugeben. So sagt Harvey Cox: „Der Staat

112 Di Fabio, Kultur der Freiheit 67.

113 Homeyer, Ressourcen 52f.

114 Lies, Lothar: Europa und die Kirchen. Säkulare Katholizität – Plausibilität neuer Kirchlichkeit. Innsbruck 1995, 33.

ist Ordnung, aber gute Ordnung nur, weil der Mensch Sünder ist. Zur Erlösung des Menschen hat er keinen Beitrag zu liefern.“¹¹⁵ Wie nämlich die Freiheit in eine Aporie gerät, wenn sie abstrakt gedacht wird, so droht dieselbe Aporie auch weltlicher Macht, die ihre endlichen Bedingungen aus dem Blick verliert. Der Bezug auf Gott, den die Soziallehre auch in politischen Dingen herstellt, ist kein Mittel kirchlicher Herrschaftsausübung. Vielmehr wird damit ein Kriterium eingeführt, um zwischen Macht und Machtmissbrauch zu unterscheiden. Eine „absolute“ politische Macht ist gerade dazu nicht in der Lage. Dies gilt auch für die „absolute“ Herrschaft des Marktes. Diesen Zusammenhang hat die Internationale Theologenkommission an der vatikanischen Glaubenskongregation vor Augen: „L’ordre politique n’a pas vocation à transposer sur terre le royaume de Dieu à venir. Il peut l’anticiper par ses avancées dans le domaine de la justice, de la solidarité et de la paix. Il ne saurait vouloir l’instaurer par la contrainte. Si l’ordre politique n’est pas le domaine de la vérité ultime, il doit cependant rester ouvert à la recherche perpétuelle de Dieu, de la vérité et de la justice. La ‚légitime et saine laïcité de l’état‘ consiste dans la distinction de l’ordre de la grâce auquel les hommes sont appelés à adhérer librement. Si Dieu et toute transcendance devaient être bannis de l’horizon du politique, il ne resterait que le pouvoir de l’homme sur l’homme. De fait, l’ordre politique s’est parfois donné lui-même comme le dernier horizon du sens pour l’humanité. Les idéologies et les régimes totalitaires ont démontré qu’un tel ordre politique, sans un horizon de transcendance, n’est pas humainement acceptable.“¹¹⁶

Angesichts der „Krise der Neuzeit“ (Guardini), der zunehmenden Erodierung des christlichen Selbstverständnisses in den westlichen Gesellschaften, einer „Aufklärung ohne Ersatz“ (R. Bubner), der Verrechtlichung aller Lebensbereiche, der „Perfektionierung der Idee des Individualismus“ (di Fabio), utopischer Wohlstandsperspektiven und eines kirchen- und religionsskeptischen Paradigmas ist die Bekräftigung des kirchlichen Zeugnisses von umso grösserer Aktualität. Je weniger über die *Voraussetzungen* politisch-ökonomischer Macht nachgedacht wird, desto akuter wird die Gefahr, unter dem Mantel von Demokratie, Menschenrechten und Marktwirtschaft könnte sich ein System individueller Interessensbefriedigung etablieren, das sich der trügerischen Sicherheit rechtlich-bürokratischer Strukturen bedient, um einem irregulären Ausnahmezustand einen Anstrich von Normalität zu verleihen. Die Wertunempfindlichkeit bürokratischer Mechanismen hat schon der französische Soziologe und Theologe Jacques Ellul (1912-94) gesehen: „La bureaucratie n’a rien à faire, ni à voir avec les valeurs. Elle ne sait pas ce qu’est la Justice sociale ou la Liberté politique. La bureaucratie est là pour fonctionner, pour faire fonctionner un ensemble politico-économico-social, pour le faire avancer en tant qu’ensemble. Elle ne cherche pas à promouvoir des vérités. Elle ne peut considérer les individus. Elle obéit à la seule règle d’efficacité.“¹¹⁷ (Freiheits-) Rechte und bürokratische Akte sind für sich noch nicht das *Ganze* menschlicher Existenz. Sie bleiben leer und konflikträftig, wenn sie

115 Cox, Stadt ohne Gott 38.

116 Commission théologique internationale: À la recherche d’une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle. Bonino, Serge (Hrsg.). Paris 2009, 117f.

117 Ellul, Jacques: L’illusion politique. Paris 2004, 201.

nicht von Menschen getragen und mit Sinn erfüllt werden, die zur Selbstbestimmung *und* zur Gemeinschaft fähig sind. Es stellt eine Illusion dar, zu glauben, man könne gelungenes Leben allein durch Rechtsgarantien, politische Steuerung, wissenschaftliche Theorien, Umverteilung, Statistik, das freie Spiel des Marktes und verwaltungstechnische Akte organisieren, ohne dabei über dieses Leben in seiner sittlichen Ganzheitlichkeit zu sprechen. Denn auf dem „Stroh des materiellen Genusses“¹¹⁸ ist der Mensch langfristig schlecht gebettet. Ohne das Gefühl für die sittliche Dimension der menschlichen Gemeinschaftsordnung zerfällt die Gesellschaft in technische Einheiten und Interessengruppen, die unter dem Schutz des Rechts und eines politisch korrekten Nichtdiskriminierungsprinzips gegeneinander antreten und so das politische Gemeinwesen in seiner Ausrichtung auf das *bonum commune* aufs Spiel setzen. Eine Gesellschaft, die diese Problematik nicht sieht, trägt ein erhebliches Risiko.¹¹⁹ Fedor Stepun muss deshalb in seiner Aussage zugestimmt werden: „Die ganze Schwäche des Westens besteht ja darin, dass seine Meinungsdemokratie eine ausgesprochene Interessensdemokratie ist, und Interessen lassen sich eben nicht vereinigen, sondern immer nur bis zu einem bestimmten Grad und für eine bestimmte Zeit aufeinander abstimmen.“¹²⁰

Die Besorgnis über das bloss *Funktionieren* politischer und bürokratischer Abläufe, deren Voraussetzungen und sittlichen Bedingungen weitgehend ins „rein Private“ verbannt sind, muss sich noch verschärfen in Anbetracht des „Dogmas“ der heutigen *Casting-Gesellschaft*, gemäss dem jeder für sich selber festlegt, inwieweit er überhaupt noch Würde haben möchte. Helmut Thoma, Nestor des deutschsprachigen Boulevardfernsehens, antwortete auf die Frage eines Journalisten, ob denn die Kandidaten der diversen Castingshows in vielen Fällen ihre Würde nicht mit Füßen treten, folgendermassen: „Na, das kann er doch jederzeit gerne machen, wenn er will. Wenn seine Auffassung von Würde so weit runtergeht, bitte. Dann hat er eben keine. Solche Kandidaten fühlen sich wahrscheinlich gar nicht beeinträchtigt in ihrer Menschenwürde. Das muss jeder individuell für sich entscheiden.“¹²¹ Diese Aussage ruft nach kritischer Nachfrage: Wird mit der Individualisierung, Ökonomisierung und Demokratisierung selbst der Würde des Menschen nicht einem *Ausnahmezustand* der Boden bereitet, der sich zwar als „normal“ gebärdet, im Grunde aber den *Normalzustand* einer durch die sittliche Würde des Einzelnen getragenen objektiven Freiheitsordnung zur *politischen Illusion* werden lässt? Erhebt nicht der Begriff einer „privaten“ Menschenwürde praktisch *jede* Form von Selbstverwirklichung zur je individuellen,

118 Röpke, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage. Zürich. 1958, 411.

119 Udo di Fabio gehört offensichtlich nicht zu jenen, die dies nicht sehen: „Wenn es jenseits der politisch-rechtlichen Debatten und dem Renditekalkül keinen selbstbewussten und ansteckenden European Way of Life gibt, keine Leidenschaft für die grossen Bildungsinhalte und keine grosse Zivilität einer für alle offenen Bürgerkultur, wird kein Neo-Laizismus, keine durchgedachte staatliche Vollzeitschule, keine Antidiskriminierungsagentur und keine Bürgergeld-Versorgung unsere Gesellschaft auf Dauer zusammenhalten können.“ Di Fabio, Gewissen, Glaube, Religion 77.

120 Stepun, Bolschewismus 266.

121 Interview (J. Schwarz und J. Schilling) mit Helmut Thoma. In: Pörksen, B./Krischke, W. (Hrsg.): Die Casting-Gesellschaft. Die Sucht nach Aufmerksamkeit und das Tribunal der Medien. Köln 2010, 318-329, hier: 321.

aber gleichwohl öffentlich einforderbaren Norm und gestaltet so das vom freiheitlichen Staat eingegangene Wagnis zum unkalkulierbaren Abenteuer? Es geht hier keineswegs um bürgerliche Moralvorstellungen, nicht um Stil und Etikette. Hier steht *die* zentrale Frage menschlicher Gemeinschaftsexistenz auf dem Spiel: Sind wir noch in der Lage, den Nächsten, den Mitbürger, den Mitmenschen in seiner unveräusserlichen und unantastbaren Würde zu achten und eine öffentliche politische Ordnung zu unterhalten, die ihn jenseits von jeglicher Form von Angebot und Nachfrage in der Verwirklichung seiner Würde unterstützt und fördert, wenn wir über keinen Begriff von Würde mehr verfügen, der über ein privates *Für-mich-stimmt-es-so* hinausgeht? Wird so nicht jede Verfassung zum blossen Papier entwertet, dessen Grundaussagen über das Gemeinwesen sich als Illusion und Vernebelung des realen Zustands erweisen? Martin Meyer, der Feuilleton-Chef der *Neuen Zürcher Zeitung*, moniert zu Recht: „Solange aufgeklärte Gesellschaften sich im Besitzstand freiheitlich-liberaler Ordnungen wähnen, finden sie sich ab mit deren schleichenden Unterwanderung. Die Regeldichte nimmt zu, durchdringt den Alltag, verdampft Verantwortung, lähmt Initiative, hemmt Innovation, fördert umgekehrt Begehrlichkeiten, überträgt Entscheidungen, lockt mit Sekurität, betreibt Umverteilung und ersetzt die Kraft des Gedankens mit der Moralisierung dessen, was als Wahrheit genehm ist und zu gelten hat. Von ‚political correctness‘ ist nur deshalb kaum mehr die Rede, weil wir sie inzwischen laufend internalisiert haben. Fragen werden gefährlich.“¹²²

Das russische Christentum hat in seiner jüngeren Geschichte leidvoll erfahren, zu welchen Auswüchsen eine politisch-bürokratische Organisation führt, in der die objektive staatliche Ordnung und die subjektive sittliche Verwirklichung nicht nur vollständig getrennt waren, sondern die Herrschaftsideologie absolute Geltung in beinahe jeglicher Hinsicht für sich reklamierte. Die russischen Gläubigen haben erlebt, welche Verirrungen möglich sind, wenn nicht mehr gesehen wird, dass einerseits der Einzelne des Gemeinwesens zu seiner eigenen sittlichen Entfaltung bedarf, dieses jedoch andererseits Mass an der sittlichen Würde des Einzelnen nehmen muss und nicht Zweck an sich sein darf. Auf diesem Hintergrund warnen die russischen Beiträge eindringlich davor, den Schutz der Freiheit einseitig dem Staat und dem Recht zu überlassen und dabei sittliche Verantwortung, Überzeugungen, moralische Festigkeit sowie transzendente Sinnquellen aus dem öffentlichen Diskurs auszuklammern. Den russischen orthodoxen sozialpolitischen Beiträgen liegt die unerschütterliche Einsicht zugrunde, um die Freiheit seiner Bürger wirklich schützen zu können, müsse der Staat immer schon die Bereitschaft und Fähigkeit des Bürgers voraussetzen *und eben auch aktiv fördern*, seine Freiheit und Werthaftigkeit allererst von der Freiheit und Werthaftigkeit des Anderen her und auf sie hin zu realisieren. Paradoxerweise machen hier die Orthodoxen, deren „Freiheitsfähigkeit“ von westlicher Seite in Zweifel gezogen wird, ebendiese darauf aufmerksam, den Implikationen ihres eigenen politischen Denkens mehr Beachtung zu schenken.

122 Meyer, Martin: Freiheit in Zeiten der Krisen. Über den Geist der Selbstbestimmung. NZZ, 24. Dezember 2010, 45.

Die von der Russischen Orthodoxen Kirche seit nunmehr zwei Jahrzehnten vorgelegte soziale Konzeption tritt nicht mit dem Anspruch auf letzte Verbindlichkeit und eine universale politische Umsetzung an. Vielmehr enthält sie einen Massstab, an dem auch in Zukunft die sozialpolitischen Entwicklungen innerhalb des Moskauer Patriarchats kritisch gemessen werden können. Die soziale Konzeption erfährt dann eine adäquate Würdigung, wenn wir sie als eigenständigen sozialpolitischen Diskussionsbeitrag ernstnehmen und uns um ein je besseres Verständnis ihrer vielfältigen Voraussetzungen bemühen. Sie erweist sich dann als *Gabe an Europa*, wenn wir ihre Aussagen nicht leichtfertig als „byzantinisch verkorkste“ politische Theologie abtun. Als Glieder westlicher Gesellschaften sollten wir die orthodoxen Überlegungen vor allem als Ermutigung annehmen, die Grundlagen unserer Freiheit und unseres Wohlstandes als Auftrag zum Bau einer echten *civitas humana* zu verstehen. Zu diesem Zweck sollten wir sie einer ständigen Überprüfung unterziehen, um die *Gesellschaftskrisis der Gegenwart – das, was fehlt* – als solche zu erkennen. Das sozialpolitische Denken der Russischen Orthodoxen Kirche erweist sich mit seinem spezifischen hermeneutischen Zugang zur politischen säkularen Wirklichkeit vor allem dann als eine echte Hilfe, wenn es darlegen kann, dass seine theologischen Kategorien entgegen dem Vorurteil nicht für Begrenzung und Entfremdung stehen, dass die irdische Wahrheit ihre Bedeutung gerade gewinnt, wenn sie sich der göttlichen Wahrheit öffnet. Die Soziallehre des Moskauer Patriarchats wird dann zu einer *Gabe an die Ökumene*, wenn sich auch die westlichen Christen dazu anhalten lassen, der ekklesiologischen Grundlegung der kirchlichen Soziallehre erhöhte Aufmerksamkeit entgegenzubringen. Der Zusammenhang von Ekklesiologie und Soziallehre kann so die Einsicht in die Wechselwirkung zwischen der Einheit der Kirche und ihrer sozialen Konzeption befördern und damit innerhalb der ökumenischen Gespräche einen spannenden Akzent setzen. Unter konsequenter Anwendung der *Theologie der Schwesterkirchen* sind wir Glieder der katholischen Ortskirchen aufgefordert, durch Verzicht auf jegliche Form von Gönnerhaftigkeit, die Vertiefung unserer historischen und geistesgeschichtlichen Kenntnisse, eine kritische Selbstbetrachtung und schliesslich auch eine brüderliche, umsichtig geäußerte Kritik unsere orthodoxen Mitchristen in ihrem Bemühen zu unterstützen, ihre Wahrnehmung postmoderner Lebenswelten im Denken wie in der Praxis zu bewältigen. Der Austausch über die unterschiedlichen Erfahrungen des *Säkularisierungsprozesses* im Westen und in Russland unterstützt die christliche Welt insgesamt dabei, ihren theologisch-konfessionellen Missverständnissen, Spannungen und Zäsuren zu begegnen, die sich in vielen Fällen auf dem Hintergrund eines unterschiedlichen Umgangs mit dem neuzeitlichen Säkularisierungsparadigma und seinen politischen, sozialen und moralischen Folgen in neuer Schärfe akzentuieren. Das authentische Zeugnis der Christen in einem Umfeld, dessen christliche Prägung sich einer nachhaltigen Erschütterung ausgesetzt sieht, wird nicht zuletzt durch die kritische Reflexion dieser Erfahrungen gestärkt. Im Zentrum steht die Frage, wie es den Christen gelingt, in je ihrem gesellschaftlichen Kontext der apostolischen Tradition, der *Glaubensnorm*, treu zu bleiben, ohne sich dabei ihrem säkularen bzw. säkularisierten Umfeld grundsätzlich zu verweigern, sondern gerade auch in einem solchen zu einer *Stadt auf dem Berg* (Mt 5,14) zu werden. Auf dem Spiel steht letztlich nichts weniger als die Heiligkeit des Menschen selber, die der Kirche in Christus aufscheint und deren Verwirklichung sie als Sinn und Berufung für je-

den einzelnen Menschen sowie als unumstössliche Grundlage jeder politischen Ordnung bezeugt.

„Kann die Erneuerung der Welt ohne geistigen Kampf, ohne Heroismus, ohne Hinwendung zu den ewigen sittlichen Werten stattfinden“, fragt Patriarch Kirill, um dann mit einer beklemmenden Szene aus dem Film „Umkehr“ des georgischen Regisseurs Tengis Abuladze (1924-94) aus der Perestroika-Zeit zu antworten: „Sagen Sie bitte, führt diese Strasse zur Kirche?“, fragt eine ältere Frau die Heldin im Film „Umkehr“. „Nein, diese Strasse führt nicht zur Kirche“, antwortet jene. Sie weiss, was sie sagt, denn mit dieser Strasse sind ihre tragischen Kindheitserinnerungen verbunden, und die Kirche – Symbol ewiger geistiger Werte – ist vor langer Zeit gesprengt worden. Die letzten Worte des Filmes sind die Worte der erstaunten Alten: „Was soll die Strasse, wenn sie nicht zur Kirche führt?!“¹²³

123 Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung 63.

Anhang

A1 Interview mit der Redaktion von Cerkov' i vremja¹

Entstehen und Entwicklung

– Welche Umstände liessen im Jahr 1991, also noch zur Zeit der Sowjetunion, die Initiative entstehen, ein Journal wie CV herauszugeben?

Aleksandr Makarov (AM): Wie Sie wissen, war 1991 ein Jahr von historischem Ausmass für uns. Der Zerfall der UdSSR war bereits soweit fortgeschritten, dass sie das neue Jahr nicht mehr erleben sollte. Nach ihrer Auflösung wurde ein gänzlich neues Kapitel der russischen Geschichte aufgeschlagen. In dieser grossen Umbruchszeit begann sich auch auf kirchlich-publizistischem Gebiet einiges zu regen, was noch ein paar Jahre zuvor völlig ausgeschlossen gewesen wäre. Die russische Öffentlichkeit war plötzlich mit einer wahren Flut von Publikationen aus den verschiedensten Bereichen konfrontiert.

Michail Pervušin (MP): Es ist wichtig, sich in diese Zeit hineinzusetzen, um jenen grossen theologischen Hunger zu verstehen, der damals unter den Gläubigen, aber nicht nur unter ihnen, nach 70 Jahren staatlich verordnetem Atheismus allgemein grassierte. Die Menschen wollten schlagartig wieder wissen, wer die Kirche ist, wofür sie steht und wie sie ihre Positionen begründet. Eine besondere Herausforderung bestand freilich in der Neuordnung der kirchlichen Beziehungen zum Staat und in der Suche nach einer tragfähigen gesellschaftlichen Verankerung. Diese schwierige, aber gleichzeitig spannende Situation liess einen Mitarbeiter des Aussenamtes, Evgenij Alekseevič Karmanov, die Initiative ergreifen, selber eine Publikation herauszugeben, welche sich in erster Linie der spezifischen Problematik seiner Zeit und ihrer Bedürfnisse annehmen sollte. Karmanov war ein Ausnahmetalent in mancherlei Hinsicht und eine jener Persönlichkeiten, die die Kirche gerade in Umbruchszeiten so dringend braucht: Ein Mann, der tief in seinem Glauben verwurzelt war und seiner Kirche, auch in schwierigen Situationen, stets die Treue hielt, ein Mann von umfassender Bildung, ausgestattet mit organisatorischen Fähigkeiten. Besonders aber zeichnete ihn wohl sein visionäres Denken aus, dem er mit viel Enthusiasmus und

1 Das Gespräch wurde am 22. September 2008 in der Redaktion von CV (Danilov-Kloster, Moskau) geführt und ist hier in einer leicht gekürzten, sprachlich angepassten und von mir ins Deutsche übersetzten Version wiedergegeben. Protoierej Aleksandr Makarov ist Vertreter des Chefredakteurs (zum Zeitpunkt des Interviews: Metropolit Kirill). Michail Pervušin waltet als Redaktionssekretär. Vater Aleksandr hat zuerst das Textilinstitut in Moskau abgeschlossen, bevor er ebendort ins Geistliche Seminar eintrat und 1993 zum Priester geweiht wurde. Journalistisch betätigt er sich schon seit längerem: Erst beim *Moskovskij Cerkovnyj Vestnik*, bei *Pravoslavnaia Beseda*, dann seit 2002 als Nachfolger Bischof Hilarions bei CV. Vater Aleksandr arbeitet gleichzeitig als Stellvertretender Chefredakteur bei *Pravoslavnaia Beseda* und betreut eine kleine Gemeinde ausserhalb von Moskau. Michail Pervušin schloss zuerst ein Ökonomiestudium ab, absolvierte dann die Geistliche Akademie in Moskau, promovierte anschliessend in Literaturwissenschaft und ist heute vollamtlich bei CV angestellt.

Ehrgeiz im guten Sinn eine konkrete Gestalt zu verleihen trachtete. Als Herausgeber des *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, dem offiziellen Organ des Moskauer Patriarchats, war er auch journalistisch routiniert.²

AM: Was diesen theologischen Hunger angeht, so möchte ich konkretisieren: Der Bedarf an theologischer Literatur war damals teilweise schon gedeckt, insofern ja nun auch wieder theologische Schriften und Werke ohne grössere Schwierigkeiten gedruckt und breit verteilt werden konnten. Was allerdings fehlte, waren theologische Foren, die es sich zur Aufgabe machten, sich aus kirchlicher Sicht speziell der Reflexion von Fragen und Problemen zu widmen, welche die neuen zeitlichen und gesellschaftlichen Umstände mit sich brachten. Karmanovs Anliegen war es also, nicht einfach ausschliesslich theologisch-dogmatische Arbeiten oder Väterübersetzungen zu veröffentlichen, sondern ganz gezielt die Herausforderungen, die die Zeit an die Kirche herantrug, aufzunehmen und sie auf dem Hintergrund von Tradition und geistlichem Leben zu betrachten. Im von Karmanov angeführten Initiantenkreis war man der festen Überzeugung, dass Neuauflagen alter, wenn gleich wichtiger Texte allein nicht genügen konnten, der kirchlichen Position wieder zu ihrer Geltung zu verhelfen.

MP: Ja, und vor allem eines Umstands gilt es sich aus der Distanz von bald 20 Jahren ständig zu vergewissern: Die Kirche kannte ja die Antworten auf die Fragen ihrer Zeit selber noch nicht! Kennt sie sie denn heute? Sie musste also nach Möglichkeiten suchen, zu theologisch vertretbaren und tragfähigen Antworten zu finden. Als ein Beitrag im Rahmen dieser Suche versteht sich CV bis heute.

AM: Auf jeden Fall unterstützte Metropolit Kirill, der Leiter des kirchlichen Aussenamtes, Karmanovs Vorhaben sofort, einerseits seiner grossen journalistischen Erfahrung wegen, andererseits aufgrund des auch von ihm – vorrangig natürlich in den besser gebildeten Gesellschaftsschichten – wahrgenommenen Bedürfnisses nach kirchlicher Literatur, die sich mit den neuen Verhältnisse auseinandersetzt.

– *Wieso war es damals möglich, eine religiöse Zeitschrift herauszugeben, immerhin hatte die Sowjetunion ja noch Bestand? Gab es keine Schwierigkeiten mit den Behörden?*

AM: Zu Beginn der 90er Jahre gab es bereits neue Gesetze in Bezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat. Sie erlaubten Kirchen und religiösen Gemeinschaften eine staatliche Registrierung. Damit verbunden war auch das Recht, eigene Publikationen herauszugeben, die ebenfalls zu registrieren waren. CV war also von Anfang an völlig gesetzeskonform. Zudem hatte CV weder Zensur noch Einmischung der staatlichen Abteilung für religiöse Angelegenheiten zu befürchten. So war es nicht der Staat, der die Arbeit der Redaktion erschwerte, sondern ein heute kaum mehr nachvollziehbarer Umstand: Papiermangel. Dieser hatte seine Ursache im Übergang von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft. Druck-

2 Auch der heutige Patriarch Kirill bringt Karmanov eine grosse Wertschätzung entgegen: „In seiner Person verbanden sich gleichsam rechts und links. Dies deshalb, weil er ein tief kirchlicher Mensch blieb, der die Interessen der Kirche lebte und eine Veränderung der Lage der Kirche im Land anstrebte. Uns erschien Evgenij Alekseevič damals als der Beste von all jenen, die die Redaktion hätten leiten können.“ Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Vystuplenie na toržestvennom akte* 11.

papier war zwar erhältlich, jedoch nicht zu den staatlich festgesetzten Preisen. Die Marktpreise waren kaum bezahlbar.

– *Inwiefern kann man sagen, CV stelle einen Versuch der Russischen Orthodoxen Kirche dar, mit ihrer neuen Freiheit umzugehen und diese auch aktiv zu nutzen?*

MP: Auf jeden Fall ist CV ein unmittelbares Resultat der Beendigung staatlicher Repressionen gegenüber der Kirche. Ich würde allerdings von einer Freiheit im doppelten Sinn sprechen, einmal in einem ganz offensichtlichen, ein andermal in einem etwas komplexeren: In den letzten Jahren der UdSSR konnte die Kirche mehr und mehr Möglichkeiten realisieren, derer sie während vieler Jahrzehnte beraubt war. So war es ihr beispielsweise wieder erlaubt, sich publizistisch zu betätigen. Ich würde dies als Freiheit vom staatlichen Korsett bezeichnen. Mit der Kirche gewannen aber auch die Gesellschaft als ganzes und die einzelnen Bürger ihre Freiheit zurück, politisch, wirtschaftlich, kulturell. Aufgabe der Kirche im Allgemeinen und von CV im Speziellen war es nun, zu überlegen, wie diese neue Freiheit im christlich-orthodoxen Sinn zu gebrauchen sei, zumal damit ja auch gewaltige Probleme verbunden waren. Ich meine damit die geistliche Dimension.

– *Jemandem, der sich mit Ihrer Zeitschrift beschäftigt, fällt sofort auf, dass CV nach bloss drei Nummern wieder eingestellt wurde und erst seit 1998 wieder regelmässig erscheint. Was war geschehen?*

MP: Hier können vor allem zwei Gründe geltend gemacht werden: Die wirtschaftlichen Folgen der politischen Umgestaltung Russlands waren selbstverständlich auch in der Kirche zu spüren. Sie konnte nun zwar wieder frei und ohne staatliche Oberaufsicht wirken, litt aber gerade in jenen turbulenten Jahren zu Beginn der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts unter einem grossen Geldmangel. Die Russische Orthodoxe Kirche mit all ihren Institutionen hatte somit zusammen mit ihrem Volk eine weitere, diesmal materielle, Prüfung zu bestehen. Selbstredend, dass auch das Aussenamt, also unser Arbeitgeber, nicht von dieser Krise verschont bleiben konnte. Das eben erst mit viel Enthusiasmus in Angriff genommene Projekt CV hatte zudem noch einen weiteren Rückschlag hinzunehmen, als sein *spiritus rector*, Karmanov, von einer schweren Krankheit heimgesucht wurde. Damals fand sich aber niemand, der seine Obliegenheiten hätte übernehmen können. Diese beiden Umstände führten dann leider 1992 nach dem dritten Heft zur Einstellung der Publikation. So beklagenswert diese Situation auch gewesen sein mag, darf dennoch nicht vergessen werden, dass unsere Kirche damals mit weit grösseren Problemen zu kämpfen hatte, als mit der Sistierung einer Zeitschrift.³

3 Patriarch Kirill schreibt über das Jahr 1992: „Nie werde ich jene bedrückende Atmosphäre vergessen, die sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche als auch im OVCS aufkam. Wir hatten damals 154 Mitarbeiter, die in einem Moment alles verloren haben: ihre bescheidenen Ersparnisse, ihre Einkünfte, ihre Zukunftshoffnungen. Es drohte gar die Schliessung des OVCS, weil kein Geld mehr da war. Es versteht sich von selbst, dass unter diesen Umständen an eine Fortführung von CV nicht mehr zu denken war.“ Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Vystuplenie na toržestvennom akte* 11.

– *Heisst dies mit anderen Worten, dass die Chancen, CV jemals wieder zu reaktivieren, damals äusserst gering waren? Wie kam es dennoch zu einer Wiederbelebung?*

AM: Nach der Einstellung von CV nach nur drei Heften dachte wirklich niemand im Aussenamt an eine Neuauflage. Das Projekt schien trotz des grossen Idealismus unter keinem guten Stern zu stehen.

MP: In der zweiten Hälfte der 90er Jahre schienen die schlimmsten Jahre für Russland und die Russische Orthodoxe Kirche überstanden. Auch das kirchliche Aussenamt hatte die Krise überlebt. Der Gründer von CV, Karmanov, war zwar noch am Leben, eine Rückkehr in die Redaktion war allerdings ausgeschlossen. Hilarion, der damalige Mitarbeiter des Aussenamtes und heutige Bischof von Wien und Österreich, stand damals in ständigem Kontakt mit dem kranken Karmanov, von dessen Pioniergeist er sich offensichtlich anstecken liess. Mit dem Segen Karmanovs trat Hilarion an Metropolit Kirill heran, um ihm eine Neuauflage von CV vorzuschlagen. Dieser war dem Vorhaben nicht abgeneigt und willigte ein, unter der Bedingung, dass Hilarion die Verantwortung für den ganzen technischen Betrieb der Zeitschrift übernimmt. So konnte 1998 die erste Nummer unter neuer Führung erscheinen. Wenige Monate später verstarb der Initiator von CV.⁴

– *Sie haben bereits kurz angetönt, dass sich die Russische Orthodoxe Kirche im Jahr 1998 in einer ganz anderen Situation befand als noch sieben Jahre zuvor. Können Sie kurz erläutern, inwiefern CV den veränderten Kontext berücksichtigt hat?*

AM: Ausser den nun – freilich noch immer nicht im Übermass – vorhandenen Mitteln erfuhr die publizistische Situation in Russland bzw. unserer Kirche nachhaltige Veränderungen. Während zu Beginn der 90er Jahre noch theologische und spirituelle Grundlagentexte Not taten, war dieser Bedarf ein halbes Jahrzehnt später eigentlich recht gut abgedeckt. Wie Sie wissen, druckte CV in seinen ersten Nummern unter anderem noch ältere Texte, etwa von Metropolit Antonij (Bloom), von Fedotov oder Glubokovskij ab, denen man eine bestimmte Bedeutsamkeit gerade für jene Zeit zuschrieb. Nach dem Neustart 1998 begann man sich besonders auch zeitgenössischen Theologen und Philosophen zuzuwenden. CV wollte ja von Anfang an ein Forum sein, das seine Zeit und deren Fragen reflektiert.

MP: Dazu möchte ich noch anmerken, dass die Auswahl der Texte in den ersten drei Heften wenig mit Phantasielosigkeit zu tun hatte. Vielmehr mussten die Menschen nach langen Jahren theologischer Entbehrung überhaupt erst wieder an ihren Glauben herangeführt werden. Heute ist das Bedürfnis ein anderes. Grundlagentexte sind praktisch überall leicht erhältlich. Was gewünscht wird, ist die theologisch-intellektuelle Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebenskontext und dessen kritische Einbettung in Lehre und Tradition der Kirche.⁵

4 Den neuen Redakteuren von CV, allen voran dem damaligen Mönchspriester Hilarion, war daran gelegen, Kontinuität zum von Karmanov gegründeten Journal zu wahren. Dies geht unter anderem daraus hervor, dass sowohl der Name der Publikation beibehalten, als auch die 1991 begonnene Nummerierung weitergeführt wurde.

5 Patriarch Aleksij II. kommentierte das Erscheinen der ersten Nummer von CV nach dessen Wiederbelebung folgendermassen: „Heute, am Vorabend des 2000-Jahrjubiläums der Menschwerdung unseres Herrn

Redaktionelle Arbeit

– *Wie präsentiert sich heute die personelle Situation in Ihrer Redaktion?*

MP: CV muss aufgrund sehr beschränkter finanzieller Mittel mit einem Minimum an Personal auskommen. Bis zum heutigen Tag wurde die redaktionelle Arbeit immer von zwei vom Aussenamt besoldeten Mitarbeitern geleistet, d.h. momentan von mir und Protoierej Aleksandr. Zu Beginn übernahmen Karmanov und seine Frau die Redaktion. Die redaktionelle Hauptverantwortung und gleichsam die Oberaufsicht kommt seit jeher Metropolit Kirill zu, als dessen Stellvertreter Vater Aleksandr waltet. Ich selber bin Redaktionssekretär und hauptsächlich mit der praktischen Umsetzung des redaktionellen Plans für eine neue Nummer betraut. Der Redaktion steht ein derzeit achtköpfiges Redaktionskollegium beratend zur Seite, dem unter anderem Bischof Hilarion und der wohl auch im Westen bekannte Vertreter Metropolit Kirills im Aussenamt, Protoierej Vsevolod Čaplin, angehören.

– *Inwiefern nimmt Metropolit Kirill in seiner Funktion als Chefredakteur aktiven Einfluss?*

MP: Früher, also zu Karmanovs und noch zu Beginn von Hilarions Amtszeit, beteiligte sich Metropolit Kirill selber an der redaktionellen Arbeit. D.h. die Redaktion präsentierte ihm einen inhaltlichen Vorschlag für die nächste Nummer und legte die dazu möglichen Texte vor. Kirill las das ganze Material sorgfältig durch, wählte die zu druckenden Beiträge aus bzw. schlug selber andere vor. Um das Prozedere zu beschleunigen und weniger Ressourcen zu binden, fand man zu einer vereinfachten Vorgehensweise: Die Redaktion erarbeitet zusammen mit dem Redaktionskollegium die einzelnen Ausgaben in der Regel in Eigenverantwortung und tritt nur noch bei strittigen Fällen, d.h. bei politisch oder theologisch delikaten Themen oder Artikeln, an den Metropoliten für eine entsprechende Begutachtung heran. Misst dieser einer Sache besondere Bedeutung zu, so meldet er dies in der Redaktion an, damit solche Texte im Redaktionsplan berücksichtigt werden können. In seltenen Fällen verfasst er eigene Beiträge für unser Journal oder lässt uns in seinen Augen wichtige und aktuelle Reden oder Vorträge zukommen.

AM: Im Allgemeinen beteiligt sich also Metropolit Kirill nicht an der konkreten Arbeit in der Redaktion und spricht uns sein volles Vertrauen aus. Da wir uns als theologisch-kirchliches Organ verstehen, dem eine ganz bestimmte Funktion innerhalb des kirchlichen Lebens zukommt, ist es für uns von grosser Bedeutung, unsere praktische publizistische Tätigkeit unter der Führung eines Bischofs zu wissen, der uns je neu seinen Segen zuspricht.

und Erlösers Jesus Christus, ist für uns das Bedürfnis nach dieser neuen kirchlich-gesellschaftlichen Publikation besonders evident, weil wir mit ihrer Hilfe das Gebäude des Glaubens bauen und neu beleben sollen, während wir uns dabei ständig an die geistlichen Wurzeln unseres Vaterlandes erinnern.“ Aleksij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus’: *Obraščenie k čitateljam žurnala*/Обращение к читателям журнала (Grussbotschaft an die Leser des Journals). In: CV Nr.1 (4) 1998, 5.

– *Welche konkreten Arbeitsschritte müssen bis zum Erscheinen einer neuen Nummer unternommen werden?*

MP: Im Idealfall ist ein beliebiges wissenschaftliches Fachblatt einem bestimmten Thema gewidmet, d.h. es wird in der Regel von der Redaktion ein inhaltlicher Schwerpunkt festgelegt, zu dem dann passende Beiträge aufgetrieben werden. Zahlungskräftige Zeitschriften fragen kompetente Autoren an, gegen ein Honorar einen Artikel zum Thema zu verfassen. Aufgrund unserer finanziellen Situation haben wir diese Möglichkeit nicht. Wir können also keine Artikel bestellen, sondern sind auf bereits vorhandenes Material angewiesen. Manchmal wenden sich aber Autoren selbstständig mit der Bitte an uns, einen bestimmten Text ins Journal aufzunehmen.

AM: Zudem wollen wir ja kein Fachjournal für eine bestimmte Disziplin sein und in unseren Nummern einen bestimmten Gedanken über mehrere Nummern hinweg umfassend systematisch entwickeln. CV wurde als kirchliches, publizistisches Organ ins Leben gerufen, das sich ständig je neu um Fragen bemüht, die unsere Kirche aktuell bewegen. D.h. in dem Mass, wie sich das kirchliche Leben verändert, verändert sich auch unsere Zeitschrift.

Der redaktionelle Prozess ist leicht erklärt: Innerhalb der Redaktion und des Redaktionskollegiums wird zuerst beraten, welche Fragestellungen und Themenbereiche für den Leser interessant sein könnten. Dabei halten wir natürlich besonders Ausschau nach Materialien aktueller Konferenzen, nach richtungweisenden Reden von Kirchenvertretern oder Theologen unserer Kirche. Wie bereits erwähnt wurde, lässt manchmal auch Metropolit Kirill seine Wünsche einfließen, denen wir uns klarerweise verpflichtet sehen.

Während ich mehr für die redaktionelle Gesamtplanung zuständig bin, besorgt Michail die praktische Arbeit, die Rücksprache mit Autoren, das Erstellen einer provisorischen Druckfahne und viele administrative Aufgaben. Die vorläufige Nummer geht dann, wie überall, zum Korrektor, danach in die Druckerei. Sie sehen, dies ist wirklich nicht besonders aufregend!

– *Sie sprachen mehrfach von beschränkten Mitteln. Wie trägt sich eigentlich CV in finanzieller Hinsicht? Wie ist der Verkauf organisiert; machen Sie Werbung für Ihr Journal?*

MP: Enthusiasmus, Freude am Dienst an der Kirche und ein gesunder Idealismus waren bei CV stets wichtiger als kommerzielle Aspekte, was auch eindeutig nicht im Sinne des Begründers Karmanov wäre, der CV in erster Linie als Bildungseinrichtung und nicht als „Handelsware“ verstand. Da Vater Aleksandr und ich Bedienstete des Aussenamtes sind, werden auch unsere Löhne aus dessen Kasse bezahlt.

AM: Um Reklame zu betreiben, wären wiederum mehr personelle Ressourcen vonnöten, die aber nicht finanzierbar sind. Dazu kommt, dass das kirchliche Aussenamt aus rechtlichen Gründen keiner Handelstätigkeit nachgehen darf. Der Verkauf einer Zeitschrift fällt streng genommen auch unter diese Bestimmung. Deshalb betreiben wir auch keine direkte Werbung für unser Journal. Da die Einnahmen aus dem Verkauf lediglich zur Deckung der Herstellungskosten verwendet werden, kann CV dennoch gegen Entgelt abgesetzt werden. Das Aussenamt ist unser grösster Abnehmer und kauft ca. ein Drittel jeder Auflage, die

sich bis heute konstant auf tausend Exemplaren hält. Daneben kann CV abonniert und in einigen kirchlichen Verkaufsstellen erworben werden. Bis auf wenige Hefte, die wir für unser Archiv zurückhalten, wird die ganze Auflage verteilt. Aus rein ökonomischer Perspektive, dies muss ich einräumen, betreiben wir ein schlechtes Marketing. Um den Leserkreis zu vergrößern, hilft also derzeit nur ein Rezept: besser arbeiten...

Inhalt

– *Im Untertitel zu Ihrer Zeitschrift lesen wir „wissenschaftlich-theologisches und kirchlich-gesellschaftliches Journal“. Inwiefern deckt CV diese beiden Bereiche ab?*

MP: Wir versuchen nach Möglichkeit den Inhalt unserer Zeitschrift zweizuteilen, um dadurch beiden Themenbereichen Platz einzuräumen. Grundsätzlich – ich möchte dies abermals unterstreichen – ist es aber unser erklärtes Anliegen, immer jene Fragen zu berücksichtigen, die auch unsere Kirche mittelbar und unmittelbar beschäftigen. CV soll kein abgehobenes wissenschaftliches Blatt sein, sondern den aktuellen Zustand der Russischen Orthodoxen Kirche und des Umfeldes widerspiegeln, in dem sie wirkt. Gerne würden wir natürlich die Fragen unserer Zeit aus der Sicht der Vätertheologie betrachtet wissen. Dazu sind aber weder die materiellen noch die personellen Möglichkeiten gegeben.

– *CV ist nicht einfach als Sammlung verschiedener Beiträge zu verstehen, sondern möchte durch die Zusammenschau dogmatischer, liturgischer, kirchengeschichtlicher und eben auch gesellschaftspolitischer Themen die Einheit der Theologie zum Ausdruck bringen?*

AM: Ja, dies ist völlig richtig. Klar finden sich auch in unserem Journal thematische Rubriken. Dies darf jedoch nicht über den inneren Zusammenhang der einzelnen Bereiche hinwegtäuschen. Es gehört wesentlich zur Mission der Kirche, an allen Orten des menschlichen Lebens präsent zu sein, in der Politik, in der Wissenschaft, in der Kultur, in der Bildung, in der Wirtschaft. Dennoch gibt es nur *eine* Kirche und *ein* kirchliches Leben. Dieses gründet in der Heiligen Überlieferung, in der Lehre und im Glauben der Kirche. Auf diesem Hintergrund wollen wir die Fragen unserer Zeit aufnehmen und einer Diskussion zuführen. Unser Ziel besteht dabei darin, einen Beitrag dazu zu leisten, zu einem Standpunkt der Kirche zu finden – der ja in vielen Angelegenheiten nicht zum Vorneherein feststeht – und diesen wissenschaftlich-theologisch begründen zu helfen. Der Umstand, dass in einer Nummer beispielsweise einem Beitrag zur Menschenrechtsproblematik ein Artikel zum orthodoxen geistlichen Leben folgt, ist keineswegs zufällig. Trotz der Verschiedenartigkeit der Gegenstände drückt sich in beiden Texten die gleiche Suche nach einem vor der Tradition unserer Kirche vertretbaren und durch sie begründeten Verständnis des Menschen aus.

– *Dazu gleich eine vertiefende Frage: Seit geraumer Zeit finden sich in CV Beiträge zu gesellschaftspolitischen Problemen, vor allem eine teils scharfe Kritik an westlichen gesellschaftlichen Organisationsmodellen und deren anthropologischen Argumenten. Versucht CV sich dadurch in besonderer Weise zu positionieren und zu profilieren?*

MP: Nein, dies kann so nicht gesagt werden. Die Häufung solcher Themen in unserem Journal ist ganz einfach durch die Grundphilosophie zu erklären, das wiedergeben zu wollen, was unsere Kirche bewegt. Die theologische Reflexion gesellschaftspolitischer Positi-

onen im Bereich der Menschenrechte, des Verhältnisses des Einzelnen zum sozialen Ganzen, der Demokratie etc. wird derzeit von vielen unserer Bischöfe, Priester und Theologen aktiv betrieben. Diese tun dies, weil sie angesichts gesellschaftlicher und moralischer Entwicklungen in den letzten Jahren von der Notwendigkeit einer solchen Diskussion überzeugt sind. Auf CV bezogen heisst dies: Der Inhalt wird durch aktuell geführte Debatten geprägt, gibt aber auch selber wieder zu Diskussionen über diese Themen Anlass. Insofern kann von einer Art Wechselwirkung gesprochen werden.

AM: Man kann also nur mit Einschränkung sagen, CV hätte sich im Laufe der Zeit verändert. Die Welt hat sich verändert und damit die von der Theologie zu führende Diskussion. Nehmen sie zum Beispiel die Artikel, die dem Ökumenismus gewidmet sind. Auch diese sind teilweise in einem recht kritischen Ton abgefasst. Diese Texte wurden allerdings nicht in CV platziert, weil die Redaktion eine neue Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche in Sachen des ökumenischen Dialogs propagieren will, sondern weil sich viele Gläubige ernsthafte Sorgen um die Art der russischen Beteiligung am ökumenischen Dialog machen.

– *Aufgrund Ihrer bisherigen Ausführungen und des Umstandes, dass überaus bekannte und einflussreiche Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche, wie Metropolit Kirill und Bischof Hilarion, an CV mitarbeiten, könnte man da sagen, dieses sei gewissermassen repräsentativ?*

AM: Auf jeden Fall, repräsentativ für unsere Kirche zu sein, ist unsere erste und erklärte Aufgabe. Dies darf freilich nicht so verstanden werden, als würde CV den Anspruch erheben, die einzig richtige orthodoxe Meinung wiederzugeben. CV ist keine lehramtliche Einrichtung, sondern ein Forum, das sich im Dienst eines Prozesses sieht, das einen Beitrag leisten will an die Auseinandersetzung der Kirche mit sich selber und mit der Welt, in die sie gesandt ist. Wir wollen der Stimme der Kirche und der Stimmung in ihr Ausdruck verleihen. Es liegt an den Lesern zu beurteilen, inwiefern uns dies gelingt.

– *Gibt es Artikel im Textkörper von CV, die Sie als besonders wichtig bezeichnen würden?*

MP: Dies ist keine leichte Frage. Jede Nummer ist gleichsam eines unserer Kinder. Auf Ihre Frage müssten also eher die Leser antworten. Da wir nach bestem Wissen und Gewissen arbeiten, sind wir überzeugt davon, dass jede Nummer und jeder Artikel auf je eigene Art interessant, wichtig und meinungsbildend sei. Besonders freut uns jeweils die Veröffentlichung von bisher unzugänglichem Material, etwa aus dem Archiv des kirchlichen Aussenamtes. Oder auch die partielle Dokumentation der alljährlich stattfindenden internationalen Konferenz in Bose/Italien. Bevor deren Veranstalter die Materialien in italienischer Sprache herausgeben, sind sie in Auswahl in CV auf Russisch zugänglich.

AM: Einen Skandal haben wir bislang keinen produziert... Manchmal kommt es allerdings vor, dass sich nach der Veröffentlichung eines bestimmten Artikels Leser mit der Bitte an uns wenden, in einer der nächsten Nummern ihre Sicht der Dinge darlegen zu dürfen. Wenn es sich dabei wirklich um eine seriöse und gut argumentierte Darlegung handelt, drucken wir diese auch ab. Es ist auch schon geschehen, dass sich eine Diskussion über mehrere Nummern erstreckt hat. Ein besonderes Echo haben beispielsweise das Thema der Kanonisierung der Zarenfamilie und die Beiträge zum *Imjaslavie*-Streit ausgelöst.

MP: Wir veröffentlichen jedoch nur eine kleine Auswahl aus den eingegangenen Repliken. Dies hat seinen Grund darin, dass in den meisten Zusendungen Komplimente und Unterstützungsbekundungen, oder aber böartige und beleidigende Kommentare enthalten sind, die beide unserer Meinung nach nicht für die Öffentlichkeit bestimmt sind.

Bedeutung und Rezeption

– *An welche Art von Leserschaft richtet sich CV in erster Linie?*

MP: Grundsätzlich wenden wir uns an alle, die sich für zeitgenössische Fragen der Theologie, für gesellschaftspolitische Standpunkte und die Auseinandersetzung der Kirche mit der Welt interessieren. Dies wiederum heisst, als Leser kommen Bischöfe und Priester genauso in Frage wie Professoren und Intellektuelle oder aber Studenten und einfache Gläubige.

AM: Klar ist allerdings: CV ist keine Zeitschrift für Grossmütter. Wachsamkeit und auch ein gewisses Verständnis für die Herausforderungen unserer Zeit sind vorausgesetzt. Das heisst, unser Journal richtet sich natürlich in erster Linie an Gläubige, an Glieder unserer Kirche, kann aber durchaus auch für Nichtgläubige von Belang sein, insofern diese erfahren wollen, wo die Russische Orthodoxe Kirche steht und was sie umtreibt.⁶

– *Mir scheint, CV richtet sich vor allem auch an orthodoxe Laien, an Menschen, die sich ganz einfach fragen, wie sie ihr Christsein in je ihrer Lebenswelt realisieren sollen...*

MP: Zweierlei möchte ich hierzu kurz sagen: Einerseits haben Sie recht mit Ihrer Einschätzung: CV versteht sich keinesfalls exklusiv als Organ für Gebildete, die sich auf hohem Niveau mit theologischen Fragestellungen beschäftigen möchten. Wenn wir uns selber in einem gewissen Sinn als Spiegel unserer Kirche deklarieren, dann steht damit fest, dass wir uns auch, und manchmal sogar explizit, an Laien im richtigen und gut verstandenen Sinn wenden. Die Auseinandersetzung, oder gar die Konfrontation von Kirche und Welt betrifft schliesslich die Laien oft direkt und existentiell. Andererseits fällt es uns aus den bereits dargelegten praktischen Gründen schwer, wirklich auch auf breiter Ebene an diese Menschen heranzukommen. Trotzdem: unter den Abonnenten sind derzeit über 70% Laien!

– *In welchen Ländern wird CV gelesen?*

AM: Vornehmlich in Russland, dann aber auch im nahen Ausland, also im Baltikum, in Belarus, der Ukraine, Kasachstan. Spontan fallen mir aber auch New York, Chevetogne, Fribourg ein. Gerne würden wir natürlich unseren Bekanntheitsgrad auch im Ausland erhöhen, aber eben... Automatisch wird CV an die Geistlichen Schulen und Bibliotheken der Russischen Orthodoxen Kirche verschickt. Bischöfe haben unser Blatt oft abonniert.

6 Vgl. dazu Patriarch Aleksij II.: „Darüberhinaus hoffe ich, dass das Journal auch Leser in der säkularen russischen Gesellschaft findet und damit Menschen, die fern von der Kirche stehen, hilft, ihren Glauben an Christus neu zu entdecken, ohne den die Wiedergeburt unseres grossen Vaterlandes nicht vorstellbar ist.“ Aleksij II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', *Obraščenie k čitateljam žurnala* 5.

MP: In diesem Zusammenhang möchte ich auf das Magazin *Kontinent* verweisen, welches regelmässig eine Inhaltsübersicht und kurze Zusammenfassungen unserer Artikel bringt.⁷

– *Noch ein Wort zu anderen offiziellen Publikationen der Russischen Orthodoxen Kirche: Welche sind dies und wie grenzt sich CV von ihnen ab?*

AM: Auf der Stufe des Moskauer Patriarchats werden ausser CV gegenwärtig folgende Publikationen herausgegeben: *Moskovskij Cerkovnyj Vestnik* [Moskauer Kirchenbote], *Žurnal Moskovskoj Patriarchii ŽMP* [Journal des Moskauer Patriarchats], *Pravoslavnaja Beseda* [Orthodoxes Gespräch]. Das *ŽMP* versteht sich vor allem als Kommunikationsorgan des Patriarchats, in dem offizielle Communiqués, Verlautbarungen, Nachrichten des Aussenamtes veröffentlicht werden. Wir betrachten uns eher als meinungsbildendes Forum und nicht als Informationsmagazin. So ergänzen sich die verschiedenen Periodika.

– *Vater Aleksandr Makarov und Michail Pervušin, ich danke Ihnen herzlich für dieses aufschlussreiche Gespräch.*

7 www.continent-rus.ru

A2 Interview mit Grigorij Anatolevič Dovghiallo, Leiter des „Christlichen Bildungszentrums Kirill und Method“ in Minsk

Entstehen und Entwicklung

– Inwieweit würden Sie Ihre Institution als Träger der in den letzten 20 Jahren von der Russischen Orthodoxen Kirche erarbeiteten „sozialen Konzeption“ bezeichnen?⁸

Unser Bildungszentrum ist keine religiöse, sondern eine gesellschaftliche Organisation, deren Gründung auf die Russische Orthodoxe Kirche in Belarus zurückgeht. Wir befinden uns gleichsam an der Grenze kirchlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit. Dieser Umstand ist jedoch mehr methodologisch zu verstehen. Was nämlich unsere Ziele angeht, so sind wir darum bemüht, den Dialog der Kirche mit Gesellschaft und Staat zu suchen und zu pflegen. Wir realisieren in erster Linie Projekte im Bildungsbereich, unterstützen aber auch eine ganze Reihe von karitativen Initiativen. Gleich zu Beginn möchte ich unterstreichen, dass sich der Unterstützerkreis unserer Einrichtung nicht nur aus kirchlich gebundenen, religiösen Menschen zusammensetzt, sondern auch aus Personen, die zwar der Kirche wohlwollend gegenüberstehen, aber nicht im eigentlichen Sinn religiös sind. Wir arbeiten also nicht nur mit Bischöfen und Geistlichen zusammen, sondern auch mit Ökonomen, Geschäftsleuten, Juristen, Wissenschaftlern, die uns materiell, aber auch mit ihrem fachlichen Rat zur Seite stehen. Aus diesen Gründen kann man unsere Organisation, was ihre Strukturen, ihre Ziele und ihre Arbeitsmethoden angeht, durchaus als konkrete Gestalt der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche bezeichnen. Diese ruft ja die Kirche zu einem Dialog und zur kritischen Partnerschaft mit der säkularen Öffentlichkeit auf. Wir verwirklichen die Sozialkonzeption gleichsam auf natürliche Weise, weil wir orthodoxe Christen sind. Genau das wird im Dokument beschrieben und gewürdigt.

– Kann man die Ausrichtung des Bildungszentrums in wenigen Sätzen charakterisieren?

Unsere Institution wurde im Jahr 1996 von einem Personenkreis gegründet, in dem neben der Orthodoxen Kirche auch Repräsentanten grösserer Firmen und Private vertreten waren. Den Gründern war damals die Absicht gemeinsam, eine christliche Organisation ins Leben zu rufen, die ihre Tätigkeit nicht vorwiegend im seelsorgerlichen und liturgischen Bereich entfalten sollte, was Sache der Pfarreien ist. Die zu schaffende Institution sollte sich im gesellschaftlichen Bereich engagieren, nicht zuletzt mit dem Ziel, dem Staat nicht das Monopol in diesem Bereich zu überlassen. Seit der Zeit der Perestrojka wurde es ausserhalb des Staates gesellschaftlichen Kräften möglich, sich in der Öffentlichkeit zu positionieren

8 Das Gespräch mit Grigorij Dovghiallo wurde am 28. Mai 2009 in den Räumlichkeiten des *Christlichen Bildungszentrums* in Minsk in russischer Sprache aufgezeichnet und ist hier in einer leicht gekürzten, sprachlich angepassten und von mir ins Deutsche übersetzten Version wiedergegeben. Grigorij Anatolevič Dovghiallo wurde 1961 in eine orthodox-katholische Familie in Minsk geboren. Nach dem Studium der Physik arbeitete er zunächst an der Universität im Bereich „Mikrotechnik“, dann in der Wirtschaft. Im Jahr 1990 nahm er eine Beratertätigkeit für Metropolit Filaret von Minsk auf und entschied sich 1991, ganz in den Dienst der Kirche zu treten. Seit 1993 ist Dovghiallo Leiter des *Christlichen Bildungszentrums*: www.christeducenter.by/index.ru (russisch und englisch).

und ihre Ansichten und Projekte zu sozialen Fragen vorzulegen. Auch die Orthodoxe Kirche hat schnell verstanden, dass sie ihr gesellschaftliches Ghetto verlassen muss. Sie müssen sich die allgemeine Situation Ende der 80-er Jahre so vorstellen: Die Kirche wurde zwar nicht mehr verfolgt. Dennoch war sie es aufgrund ihrer jahrzehntelangen sozialen Marginalisierung nicht mehr gewohnt, die Gesellschaft mitzugestalten. Deshalb war es damals unsere Aufgabe, durch unsere Organisation Strukturen zu schaffen, die die Kirche vermittels vielfältiger sozialer Projekte wieder in die Öffentlichkeit zurückführen, ihr gleichsam die Gesellschaft als genuine Ort ihres Wirkens zurückgeben sollten. Für die Verwirklichung derartiger Projekte sind aber ganz konkrete Strukturen nötig, das heisst Management, Finanzierungsplan, juristisches Know-How, Mitarbeiterstab etc. Mit anderen Worten, diese Form von kirchlichem Engagement musste institutionalisiert werden. Die Kirche hatte die Grenzen ihres sakramentalen Wirkens zu überschreiten, weil viele Gläubige sich über das eigentliche Pfarreileben hinaus auch gesellschaftlich betätigen wollten.

Ein Beispiel: Als es zu Beginn der 90er Jahre darum ging, in Minsk im Rahmen einer Universität eine theologische Fakultät zu etablieren, konnte die Geistliche Akademie oder das Geistliche Seminar zur Unterstützung dieses Projektes nicht in Frage kommen. Da eine Universität weltlichen Charakter hat, können in ihrem Rahmen keine Einrichtungen mit geistlich-klerikalem Hintergrund tätig werden. Die Aufgabe des *Christlichen Bildungszentrums*, das damals in Belarus noch nicht als juristische Person anerkannt war, bestand nun darin, eine rechtliche Grundlage für den Betrieb der Fakultät zu schaffen, Gelder aufzutreiben, die technische Ausrüstung zu besorgen, sich um die Örtlichkeiten zu kümmern, Fachspezialisten für den Unterricht im In- und Ausland zu gewinnen und zu betreuen und vieles mehr. Es gehört nicht zum Aufgabenbereich einer orthodoxen Gemeinde, Gespräche mit den verschiedenen in das Fakultätsprojekt involvierten Ministerien zu führen. Dafür ist eine Organisation wie die unsere ohne Zweifel besser in der Lage.

– Die Auseinandersetzung mit der säkularen Gesellschaft ist eine Herausforderung, die für die meisten orthodoxen Ortskirchen – im Gegensatz zur Westkirche – relativ neu ist. Man könnte beinahe sagen, die Kirche sei über Nacht mit Fragen konfrontiert worden, die sich für sie zuvor so nie gestellt haben. Die Probleme haben sich deshalb vielleicht umso akuter gezeigt. In diesem Zusammenhang bitte ich Sie, in ein paar Strichen die Situation in Belarus nach der Auflösung der UdSSR zu beschreiben.

Auf der einen Seite waren die Umstände zu Beginn der 90er Jahre natürlich alles andere als einfach. So gab es damals beispielsweise einen Mangel an bestimmten Lebensmitteln und Waren, viele Unternehmen mussten schliessen, was zu einer erhöhten Arbeitslosigkeit führte. Auf der anderen Seite gab es zu jener Zeit auch einen grossen Enthusiasmus, da die Abdankung der alten Staatsideologie nun einen Freiraum für private Initiativen schuf. Die Menschen begriffen, dass sie nun ihr Leben in fast jeglicher Hinsicht selber in die Hand zu nehmen hatten. Diese Erfahrung setzte ein beträchtliches Energiepotenzial frei. Die Aufbruchsstimmung wiederum verursachte aber auch ein nicht geringes Ausmass an Unsicherheit. Allein, trotz aller sozialer Missstände und einer erstmal wieder sinkenden Lebensqualität fehlte die Hoffnung auf eine baldige Verbesserung der Situation nicht. Diese eigentlich zuversichtliche Grundstimmung hat unserer Gesellschaft damals sehr geholfen.

Die Jahre unmittelbar nach dem Fall des kommunistischen Regimes waren auch für die Kirche und die eben entstehenden kirchlichen Organisationen eine Zeit des Aufbruchs und des Enthusiasmus. Weshalb? Der Staat sah nämlich gerade in der Kirche eine Art von Partner in der Bewältigung seiner Aufgaben. Sie genoss dieses Vertrauen auch deshalb, weil sie mit keinem kommunistischen Stempel versehen war, wie viele andere Kräfte im Land. Die Kirche verstand die Zeichen der Zeit schnell, sich am gesellschaftlichen Aufbau zu beteiligen. Zudem drängten damals allerhand Gruppierungen, ideologische Vereinigungen und Sekten in die Länder der ehemaligen Sowjetunion und begannen, das entstandene Vakuum mit ihrem zweifelhaften Gedankengut aufzufüllen. Aktion war also das Gebot der Stunde! Allein, die Kirche konnte die ihr zugedachte gesellschaftliche Rolle nur bedingt erfüllen, da ihr einfach die notwendigen und entsprechend ausgebildeten Kräfte fehlten. Zudem waren die meisten Priester allein schon mit dem Aufbau von seelsorgerlich-pfarreilichen Strukturen und der Betreuung der Masse an Katechumenen und Neophyten völlig ausgelastet; sie waren deshalb für missionarische und soziale Aktivitäten nicht abkömmlich. Aus dieser Situation heraus wandte sich Metropolit Filaret an junge Menschen – unter anderem auch an mich selber – und gab ihnen zu verstehen, die Kirche brauche nicht nur junge Menschen, die sich ihr als Priester und Mönche zur Verfügung stellen, sondern eben auch solche, die für administrative Tätigkeiten geeignet seien. Damals war ich in der Wirtschaft beschäftigt. Als gläubiger Mensch suchte ich öfter den Rat der Geistlichkeit, worauf man mich bat, in konkreten Projekten mitzuwirken, vor allem beim Aufbau der erwähnten theologischen Fakultät in Minsk. Schliesslich wurde ich zusammen mit einigen Kollegen Mitarbeiter der theologischen Fakultät, mit dem Auftrag, mich um deren materielle Belange zu kümmern. Nach einigen Jahren gelangte man zur Überzeugung, die noch losen Strukturen zum Erhalt der Fakultät müssten in eine feste Organisation mit juristischem Eigenstand überführt werden. Bis dahin waren wir nämlich kaum in der Lage, den steigenden Anforderungen an unsere Bildungseinrichtung zu entsprechen. Zudem wurde auch die internationale Vernetzung immer wichtiger. Metropolit Filaret entschied daher, für die administrativen Bedürfnisse, d.h. vor allen Dingen Fundraising und Networking, nicht länger Kräfte vom Bildungsbetrieb abzuziehen, sondern dafür eine gesonderte, eigene Institution zu schaffen.⁹

– Was waren aus Ihrer Sicht die bedeutsamsten Veränderungen der letzten Zeit?

Im Jahr 1996 wurde das Studienfach *Theologie* vor dem Staat eine offizielle universitäre Disziplin. Zudem wurde die Berufsbezeichnung *Theologe* staatlich anerkannt. Das werteten wir damals wirklich als Frucht unseres jahrelangen Bemühens und unserer Beharrlichkeit. Als ähnlich wichtig beurteile ich die Vereinbarung der Russischen Orthodoxen Kirche in Belarus und dem belarussischen Bildungsministerium über die künftige Form der Zu-

9 Heute ist die frühere „Theologische Fakultät“ (bis 2004) als „Institut für Theologie“ Teil der Staatlichen Belarussischen Universität (BGU) in Minsk. Das Institut ist gleichzeitig eine Einrichtung der Belarussischen Orthodoxen Kirche (Metropolit Filaret waltet als Dekan) und der staatlichen Universität in Minsk. Das Institut ist neben dem Geistlichen Seminar und der Geistlichen Akademie (Žirovyči) das dritte akademische Standbein der Orthodoxen Kirche in Belarus, bildet vorwiegend Laien aus und legt grossen Wert auf die Verbindung von weltlicher und religiöser Bildung.

sammenarbeit beider Seiten. Einen ersten Vertrag gab es schon im Jahr 1994. 2003 wurde dieser neu ausgehandelt und auf höchster Ebene zwischen dem Ministerrat der Republik Belarus und unserer Kirche unterzeichnet. In diesem Vertragswerk sind Übereinkünfte mit einzelnen Ministerien enthalten, deren Zusammenarbeit mit der Belarussischen Orthodoxen Kirche fortan rechtlich klar geregelt ist (z.B. Bildungsministerium, Verteidigungsministerium, Gesundheitsministerium, Umweltministerium, Innenministerium etc.).¹⁰ An der Ausarbeitung der Übereinkünfte nahm auch das *Bildungszentrum* teil. Ihm kam in einem gewissen Sinn eine Pionierrolle zu, weil unsere auf den verschiedenen Gebieten bereits gesammelten Erfahrungen nun in das Vertragswerk einfließen konnten und so teilweise die Grundlage für die künftige Zusammenarbeit von Kirche und Staat in Belarus bilden sollten. Bei allen Unterschieden kann die Übereinkunft von 2003 als eine Art Konkordat bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang sollte ich auch das neue Religionsgesetz erwähnen, welches die rechtliche Grundlage für die genannten Vereinbarungen mit dem Staat darstellt. Soweit ich im Bilde bin, ist es in vielen Punkten vergleichbar mit entsprechenden Gesetzen in Westeuropa. Es schafft die Möglichkeit zu einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit der grossen traditionellen Religionsgemeinschaften mit dem Staat für eine Reihe von Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Ich weiss, dass das Abkommen unserer Kirche mit dem Staat als Vorbild für die Neuregelung der Beziehungen der röm.-kath. Kirche zur Belarussischen Republik dient, über die derzeit verhandelt wird. Diese Tatsache freut uns sehr und lässt uns hoffen, mit den Katholiken eine noch engere Partnerschaft eingehen zu können.

Der Prozess der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft, die Kooperation mit staatlichen und zivilen Einrichtungen und unsere tägliche Arbeit haben auch zu einer Änderung des Bewusstseins in der Bevölkerung geführt. Noch Ende der 80er, Anfang der 90er Jahre wurde die Kirche eher als exotische kulturelle Tradition unter musealen Vorzeichen wahrgenommen, die lediglich durch eine prachtvolle Liturgie beeindruckt. Heute ist die Kirche als wichtige Institution des gesellschaftlichen Lebens breit anerkannt. Als solche geniesst sie auch das Wohlwollen von Nichtgläubigen, die in der vielfältigen kirchlichen Arbeit einen integrativen und unerlässlichen Beitrag zum geistigen, sittlichen und sozialen Nutzen unseres Landes sehen. Auch auf der Seite der staatlichen Behörden ist dieser Gesinnungswandel festzustellen, was sich in einem von gegenseitiger Achtung bestimmten Verhältnis zu vielen hohen und mittleren Magistraten zeigt, die verstanden haben, dass die Initiativen der Kirche grundsätzlich auch für den Staat von Nutzen sind. Ohne Übertreibung sage ich deshalb: Staat und Kirche sind in vielen sozialen Belangen zu Gefährten geworden.

10 Metropolit Filaret von Minsk kommt in einem seiner Bücher auf diesen wichtigen Schritt zu sprechen: „Dies sind keine leeren Protokolle: hinter jedem Programm steht die systematische Arbeit der jeweiligen Vertreter aus dem orthodoxen Volk, deren Ziel darin besteht, der Gesellschaft die Position der Kirche näher zu bringen, die Interessen der religiösen Öffentlichkeit vor der weltlichen Gewalt zu verteidigen und die Bemühungen des Staates im Aufbau eines vollwertigen sozial-ökonomischen Systems durch traditionelle, geistig-patriotische Inhalte zu ergänzen.“ Filaret (Vachromeev), Metropolit von Minsk und Sluzk: *Voprosite Gospoda za menja*/Вопросите Господа за меня. (Fragt den Herrn für mich). Minsk 2008, 114.

– Inwiefern ist das Christliche Bildungszentrum an jenem Prozess beteiligt, den man allgemein als „Wiedergeburt“ der Russischen Orthodoxen Kirche (religiös wie gesellschaftlich) bezeichnet?

Wir hoffen natürlich, einen echten Beitrag an das geistliche Wachstum der Orthodoxen Kirche in Belarus geleistet zu haben. Unsere Projekte waren immer an den Zielen der Kirche ausgerichtet. Zudem freut es uns, dass wir in organisatorischer, finanzieller und technischer Hinsicht schon so manches Mal den theologischen Dialog zwischen den orthodoxen und anderen christlichen Kirchen massgeblich unterstützen konnten. Unsere Dienste werden auch für die Vorbereitung und Durchführung von Besuchen ausländischer religiöser Amtsträger in Belarus oder orthodoxer Repräsentanten im Ausland in Anspruch genommen. Unsere organisatorisch-diplomatische Tätigkeit hat unserer Kirche dabei geholfen, ein internationales Kontaktnetz aufzubauen und von diesen theologischen und pastoralen Beziehungen konkret zu profitieren. Die internationale und ökumenische Ausrichtung ist überhaupt ein wichtiges Merkmal unserer Einrichtung. Ein grosses Anliegen ist uns darüber hinaus auch die Aus- und Weiterbildung junger Priester und Laien hier in Belarus oder aber im Rahmen von Austauschprogrammen im Ausland. Wie ich schon sagte, war es zu Beginn der 90er Jahre schwierig für unsere jungen Leute, eine gute, europäischen Standards entsprechende theologische Ausbildung zu erhalten. Unsere eigenen Institutionen mussten erst aufgebaut werden. Deshalb haben wir uns um möglichst viele Studienplätze für unsere Leute an ausländischen Universitäten bemüht. Eine Vorreiterrolle kommt unserer Organisation auch insofern zu, als wir zum ersten Mal in Belarus jungen Frauen eine Ausbildung in Theologie ermöglicht haben.

Auch haben wir mit Erfolg versucht, Kontakte zwischen der Kirche und Einrichtungen des Gesundheitswesens neu zu beleben. Wir waren damals die erste kirchliche Institution, die begann, sich auf diesem Gebiet zu engagieren. Dieser Arbeit kam gerade deshalb erhöhte Bedeutung zu, da unser Land besonders von der Katastrophe in Černobyl' betroffen war. Dies führte bekanntlich zu einer massiven Zunahme an Krebserkrankungen, insbesondere unter Kindern. Weiters sind wir auch aktiv im Bereich der Jugendarbeit ausserhalb des akademischen Betriebs. So organisieren wir jedes Jahr ein theologisches Sommerinstitut, zu dem interessierte Studenten verschiedener Studienrichtungen aus Belarus, der Ukraine und Russland sowie qualifizierte Fachlehrer eingeladen werden und in freundschaftlicher Atmosphäre zwei Wochen lang theologische und geistliche Vertiefungsarbeit betreiben. Dies vornehmlich in jenen Gebieten, die auch für unsere Organisation wichtig sind, z.B. Begegnung von Theologie und Naturwissenschaft, von Glaube und Vernunft, von Kirche und Gesellschaft. Weiters möchte ich unsere Sonntagsschule für Kinder erwähnen. Diese geht über die herkömmliche Einrichtung, wie sie aus den Pfarreien bekannt ist, hinaus, insofern ihr Programm nicht nur auf Kinder aus gläubigen, sondern auch aus eher kirchenfernen Familien ausgerichtet ist. Damit zeigen wir, dass wir grundsätzlich keine Scheu haben, uns mit dem nichtgläubigen Teil unserer Bevölkerung auseinanderzusetzen. Ich will auch unsere Projekte im ökologischen Bereich nicht vergessen, an denen wir uns schon in den 90er Jahren beteiligten. Die Achtung vor der Schöpfung und der verantwortliche Umgang mit den natürlichen Ressourcen sind meines Erachtens gerade in einem Land von

besonderer Wichtigkeit, das von einer beispiellosen, vom Menschen verursachten Umweltkatastrophe heimgesucht wurde. Mit unserer Arbeit haben wir mitgeholfen, unsere Kirche aus ihrer Isolation herauszuholen und den Menschen klar zu machen, dass sich kirchliches Leben keinesfalls nur auf kultische Handlungen beschränkt, sondern sich auf das Wohl der Menschen allgemein, nicht nur jenes der Gläubigen, richtet.

– *Metropolit Filaret ist die „grosse Figur“ in der Orthodoxen Kirche in Belarus. Ihm verdankt die Russische Orthodoxe Kirche, wohl auch das ganze Land, eine Menge an Gutem und Hoffnungsvollem. Können Sie kurz etwas zur Rolle des Metropoliten im kirchlichen Aufbruch sagen?*¹¹

Ja, unser Metropolit ist tatsächlich einzigartig! Er ist eine Persönlichkeit, die schon sehr früh die Zeichen der Zeit richtig lesen konnte und die sich bietenden Möglichkeiten gesehen hat, wie mit der neuen Freiheit umgegangen werden sollte. Eigentlich war ihm schon immer – auch in den 60er und 70er Jahren – ein geistlicher Optimismus eigen, also auch zu einer Zeit, in der an einen Untergang der kommunistischen Ideologie nicht zu denken war. Dieser Optimismus bildete die Grundlage für jenen Aufbruch, der seit dem Wendejahr 1988 die Beziehungen von Kirche und Staat neu zu prägen begann. In einer weltlichen Sprache könnte man unseren Metropoliten als *Topmanager* bezeichnen. Sein tiefer Glaube, seine geistliche Verwurzelung und seine Güte den Menschen gegenüber verbinden sich bei ihm mit aussergewöhnlichen organisatorischen Fähigkeiten. Ich weiss dies aus eigener Erfahrung, aus vielen Veranstaltungen, die ich zusammen mit ihm durchführen konnte. Beeindruckt war ich stets von seiner grossen Belastbarkeit, Selbstlosigkeit und Nächstenliebe. Ich würde seine Rolle in Kirche und Gesellschaft als *sittliche Führerschaft* umschreiben. Damit meine ich, dass Metropolit Filaret nie jemand war, der Menschen mani-

11 Metropolit Filaret von Minsk und Sluzk (geb. 1935) hat die Orthodoxe Kirche in Belarus in den letzten Jahrzehnten entscheidend geprägt. Er leitet die zum Moskauer Patriarchat gehörige Belarussische Orthodoxe Kirche (ab 1989 Exarchat) bereits seit 1978. Davor diente er seiner Kirche unter anderem als Rektor der „Moskauer Geistlichen Akademie“ und Leiter des *kirchlichen Aussenamts*. Er gehört als ständiges Mitglied dem Heiligen Synod des Moskauer Patriarchats an und hat derzeit den Vorsitz der synodalen theologischen Kommission inne. Schon mit 30 Jahren wurde Filaret zum Bischof von Tichvin geweiht (1965), womit ihm auch das Amt als Vikar der Leningrader Eparchie übertragen wurde. An deren Spitze stand damals der hochgeschätzte Metropolit Nikodim (Rotov). Was Grigorij Dovghiallo über Filaret berichtet, findet seine Bestätigung in unzähligen Würdigungen des Minsker Metropoliten, etwa im Gratulationsschreiben des mittlerweile verstorbenen Patriarchen von Moskau, Aleksij II., zum 25-jährigen Dienstjubiläum Filarets in Minsk: „Aufgrund Ihres apostolischen und opferreichen Dienstes an der Heiligen Kirche und an den Menschen sind Sie heute einer der bedeutendsten orthodoxen Bischöfe. Ihr Scharfsinn und Ihre grossen menschlichen Vorzüge machen Sie nicht nur unter den Gläubigen in Belarus, nicht nur im ganzen belarussischen Volk beliebt. Man kennt und schätzt Sie in der ganzen Russischen Orthodoxen Kirche.“ Zitiert nach: Petraškevič, Andrej: *Slovo o Mitropolite Minskom i Sluckom Filarete*/Слово о Митрополите Минском и Слуцком Филарете (Ein Wort zu Metropolit Filaret von Minsk und Sluzk). In: Filaret, Metropolit von Minsk und Sluzk: *Vzyskanie Carstva*/Взыскание Царства (Suche nach dem Himmelreich). Kiew 2005, 193-224, hier: 206. Eine persönlich gehaltene Biographie des Metropoliten erschien anlässlich seines 75. Geburtstags im Jahr 2010: Petraškevič, Andrej (Hrsg.): *Mitropolit Filaret iz roda Vaxromeevych. Žisn' na puti pravdy*/Митрополит Филарет из рода Вахромеевых. Жизнь на пути правды. (Metropolit Filaret aus dem Geschlecht der Vachromeev. Ein Leben auf dem Weg der Wahrheit). Minsk 2010.

puliert hätte. Stets versuchte er durch sein eigenes Vorbild, in anderen eine ähnliche Wahrhaftigkeit zu wecken. Die vornehme Haltung hat uns, die wir als Priester und Laien in Organisationen wie dem *Bildungszentrum* arbeiten, nachhaltig geprägt. Sie hat sich aber auch auf den geistig-geistlichen Zustand unserer Gesellschaft überhaupt ausgewirkt. Viele hochgestellte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens nennen den Metropoliten ihren geistlichen Vater und gehen ihn um einen Rat an.

Metropolit Filaret drängt seine Meinung anderen jedoch niemals auf, übt keine Kritik um der Kritik willen. Wenn er bestimmte Vorschläge einzubringen hat, seien sie kirchlicher oder auch politischer Art, so tut er dies sehr zurückhaltend und nicht zu seinem Ruhm, sondern um die optimale Lösung für ein Problem zu suchen. Ich glaube, dass sein Ratsschlag vielen Politikern schon oft geholfen hat, eine richtige Entscheidung zu treffen. Man kann ohne Übertreibung behaupten, Metropolit Filaret habe mitgeholfen, Belarus zu einem Staat zu gestalten, der sich an christlichen Werten orientiert. Metropolit Filaret hat sich zudem immer für Toleranz, gegenseitige Wertschätzung unter den in Belarus vertretenen Religionen und vor allem für die ökumenische Bewegung unter den christlichen Kirchen stark gemacht. Er zieht unsere Organisation immer wieder zu verantwortungsvollen Aufgaben heran. So waren wir beispielsweise bei der Ausarbeitung des neuen Religionsgesetzes beteiligt und zum Dialog mit unserem Parlament eingeladen. Er ermuntert uns ständig, uns selber weiterzuentwickeln, nicht nur eine kleine Gruppierung mit sympathischen Zielen zu sein, sondern zu einer verlässlichen Einrichtung mit öffentlicher Reputation zu avancieren.

Organisation und Aufgabenbereiche

– *Welchen offiziellen Status besitzt das „Christliche Bildungszentrum“?*

Grundsätzlich sind wir eine *internationale gesellschaftliche Vereinigung*, eine NGO mit internationalem Status, dem höchsten in Belarus möglichen. Unsere Vereinigung wird von einem Vorstand geleitet, dessen Vorsitzender Metropolit Filaret ist. Innerhalb der Vereinigung gibt es aber noch eine Art Exekutive, das Direktorat, als dessen Leiter ich selber fungiere. Gleichzeitig bin ich jedoch auch Vertreter des Vorsitzenden. Das Direktorat hat mehrere Mitarbeiter, die für verschiedene Bereiche zuständig sind. So gibt es etwa eine Abteilung für Finanzen, die darum besorgt ist, Gelder bei unseren Sponsoren und Gönnern aufzutreiben. Weiter haben wir eine Abteilung, die sich ausschliesslich mit Management, d.h. der praktisch-technischen Realisierung von Vorhaben und Veranstaltungen beschäftigt. Hier arbeiten in der Regel Absolventen unseres theologischen Instituts. Darin sehe ich einen weiteren Vorzug unserer Organisation: Wir können so eine begrenzte Anzahl an Arbeitsplätzen für junge Theologen zur Verfügung stellen. Die Tätigkeit im *Bildungszentrum* kann eine gute Schule für später sein, insofern die Studienabgänger dort arbeiten, wo Kirche und Gesellschaft aufeinander treffen. Weiter findet man bei uns auch eine Buchhaltung, einen Rechtsdienst, eine kleine Transportabteilung, einen Bereich für die internationale Kontaktpflege. Sie sehen, wir führen hier wirklich ein Universalunternehmen. Da wir aber doch recht klein sind, arbeiten viele Mitarbeiter in Doppelfunktionen.

– *Welchen Bezug gibt es zwischen Ihrer Organisation und der kirchlichen Hierarchie?*

Neben Metropolit Filaret ist auch Bischof Artemij von Grodno Mitglied unserer Institution. Auch mit unserem ehemaligen Absolventen und heutigen Bischof von Babrujsk und Bychov, Serafim, haben wir ausgezeichnete Beziehungen. Er waltet auch als Erster Prorektor des Instituts für Theologie. Als solches ist er vor allem in zahlreiche Projekte im Bildungsbereich involviert. Diese Bischöfe haben zwar keine Leitungsfunktion inne, dennoch kommt ihnen eine Art von Vetorecht bei der Ausgestaltung unserer Projekte zu. Zudem sehen sie durch ihr Amt oft besser in die vielfältigen sozialen Probleme hinein.

– *Sagen Sie doch bitte ein paar Worte zu Ihren Mitarbeitern. Wieviele sind derzeit bei Ihnen beschäftigt? Welchen Hintergrund bringen sie mit?*

Wie ich schon gesagt habe, sind einige Abgänger unseres Instituts, andere kommen vom Institut für Fremdsprachen oder bringen eine ökonomische oder juristische Ausbildung mit, auch Absolventen technischer Studiengänge haben wir hin und wieder. Die Vielfalt an Ausbildungen, die unsere Organisationen in ihren Mitarbeitern versammelt, hilft uns bei unserer täglichen, vielfältigen Arbeit. Derzeit beschäftigen wir insgesamt zwölf Mitarbeiter.

– *Wie schaut es mit der Finanzierung Ihrer Organisation aus?*

Diese Frage ist einfach und schwierig zugleich. Denn manchmal erhalten wir Geld und verstehen selber nicht weshalb und woher... Um Geld für unsere Vorhaben aufzutreiben, muss aber grundsätzlich echte Überzeugungsarbeit geleistet werden. Es muss einer Stiftung oder einem Geldgeber aufgezeigt werden, dass unsere Projekte aktuell und von breitem Nutzen sind. Es kommt auch vor, dass wir Defizite ausweisen oder Kredite aufnehmen müssen, von denen wir nicht immer wissen, wie wir sie zurückzahlen sollen. Doch dank der Hilfe Gottes und unserer Brüder und Schwestern, die uns Geld zur Verfügung stellen, gibt es uns nach wie vor! Etwas konkreter: Das meiste Geld treiben wir über *Fundraising* auf, indem wir uns an einschlägige Stiftungen wenden. Auch an Programmen der Europäischen Kommission beteiligen wir uns. Gerade im Umgang mit der EU erleben wir aber immer wieder eine Art Diskriminierung, da wir eine Einrichtung sind, die ihre christlichen Wurzeln nicht verbirgt. So sagte man uns einmal, wenn wir keine religiöse Organisation wären, hätten unsere Projekte wohl weit bessere Aussicht auf Unterstützung. Ausser durch Stiftungen werden wir auch durch kirchliche Gemeinschaften unterstützt, seien es katholische, orthodoxe oder protestantische, die in unseren Projekten etwas entdecken, was auch sie für förderungswert halten. Vom Staat selber erhalten wir allerdings keine direkte Unterstützung.

– *Sie haben schon mehrfach erwähnt, Ihr Zentrum sei multifunktional. Zählen Sie bitte auf, in welchen Bereichen Ihre Organisation tätig ist.*

Das sind internationale wissenschaftliche Projekte im Bereich von Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft, die Pflege ökumenischer Kontakte und der interreligiösen Dialog, Bildungsaufgaben auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Altersklassen, Betrieb des theologischen Instituts, Durchführung des theologischen Sommerinstituts, Ju-

gendaustausch, soziale Projekte vor allem im Bereich der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen und der Betreuung von Behinderten, kulturelle Anlässe wie Konzerte, Theater. Wir haben auch ein eigenes Puppentheater für Kinder. Selbst Projekte im Bereich des Natur- und Kulturgüterschutzes gab es in der Vergangenheit. Hinzu kommt die Publikation von Büchern und Heften vor allem zu ökumenischen, soziologischen und religionswissenschaftlichen Themen.

– *Wie gelangen Sie überhaupt an solche Projekte? Suchen Sie selbstständig nach Einsatzmöglichkeiten oder werden Sie von aussen angefragt?*

Dies ist ganz unterschiedlich. Zum Teil sind unsere Projekte durch die Aufgaben der Russischen Orthodoxen Kirche in Belarus schon seit Gründung unserer Organisation vorgegeben. Andere Einsatzmöglichkeiten haben wir beispielsweise bei unseren Partnern im Ausland abgekupfert, weil wir uns von deren Effektivität und Nutzen überzeugen konnten, z.B. das theologische Sommerlager. Die ökologischen Aktivitäten haben sich aufgedrängt durch die schwierige Situation in Belarus seit dem Unfall in Černobyl'. Die Genese all unserer Projekte ist also verschieden. Einige gehen auf unsere eigene Initiative zurück, andere sind inspiriert etwa durch Bücher, Begegnungen mit bestimmten Menschen oder durch Veranstaltungen, an denen wir selber teilnehmen. Schon in den 90er Jahren, als wir noch nicht genau wussten, was *europäische Integration* bedeutet, haben wir kulturelle Projekte in diesem Bereich zu verwirklichen begonnen. Hier wäre als wichtiges Beispiel das Projekt *Europäische Brücken* hervorzuheben.¹² Teilweise waren wir sicher auch etwas naiv, da wir uns am Anfang ein zu grosses Echo seitens europäischer Einrichtungen erwarteten. Doch dies hat uns die Wichtigkeit eines Kontaktnetzes gelehrt. So haben wir Beziehungen zu anderen christlichen Institutionen im Ausland etabliert, mit denen wir bis heute freundschaftlich verbunden sind.

– *Gibt es im Terminkalender Ihrer Einrichtung bestimmte Fixpunkte?*

Ja, im wissenschaftlichen Bereich sind dies die *Kirill-und-Method-Lesungen*, die jedes Jahr um das Fest des heiligen Brüderpaars veranstaltet werden, heuer bereits zum 15. Mal. Weiter führen wir jedes Jahr im Juli unsere theologische Sommerakademie durch, auch bereits zum 11. Mal. Seit acht Jahren haben wir eine interreligiöse Konferenz in unserem Programm, die jeweils im Herbst etwa alle zwei Jahre über die Bühne geht. Diese Veranstaltungen dienen als unsere Aushängeschilder und sind Foren, um unsere Arbeit und unsere Anliegen gegen aussen hin zu dokumentieren. Zusammen mit einem italienischen Verlag

12 Das Programm *Evropejskie mosty* geht auf eine Initiative des *Christlichen Bildungszentrums* zurück. Das Projekt widmet sich dem interkonfessionellen, interreligiösen und interkulturellen Austausch auf dem Hintergrund der europäischen Integration. Im Rahmen der *Europäischen Brücken* werden kulturelle und wissenschaftliche Veranstaltungen abgehalten, die in der Publikation *Kafolikija* dokumentiert werden. In einer Kurzinformation zum Projekt lesen wir: „Die Grundlagen der europäischen Einheit sind nicht so sehr im politischen und ökonomischen als vielmehr im geistig-intellektuellen Bereich zu suchen. Die geistigen Brücken sind unsichtbar. Aber genau sie führen die äusserlichen Einzelteile zu einem grösseren Ganzen zusammen, das wir Europa nennen.“ *Kafolikija 2: Sbornik naučnych statej i vystuplenij*/Кафоликія 2: Сbornik наyчнyх stateй i вyстyплeнiй (Kafolikija, Ausgabe 2: Sammelband wissenschaftlicher Artikel und Vorträge). Minsk 2005, Klappentext hinten.

geben wir jedes Jahr einen Ikonenkalender heraus. Weiters wird regelmässig zur Kirill- und-Method-Konferenz ein Sammelband mit den im Vorjahr gehaltenen Vorträgen veröffentlicht.

– *Das „Christliche Bildungszentrum“ arbeitet – wie der Name vermuten lässt – auch wissenschaftlich. Beteiligt sich Ihre Organisation selber an Forschungsprojekten oder stellt sie eher Foren für die wissenschaftliche Arbeit zur Verfügung?*

Unser Akzent liegt sicher eher bei der materiellen und organisatorischen Unterstützung wissenschaftlichen Arbeitens. Einige unserer Mitarbeiter betreiben aber zusätzlich wissenschaftliche Forschung, die in den Bereich unserer Aktivitäten fällt, etwa auf dem Gebiet der Bioethik, des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie, der christlichen Wirtschaftsethik oder der Religionssoziologie. Wir beteiligen uns also indirekt durch unsere Mitarbeiter an der Forschung. Besonders interessant sind solche Studien für uns natürlich, wenn sie Material für weitere konkrete Projekte beisteuern.

Verhältnis zu Staat und Gesellschaft

– *Welche Formen der Zusammenarbeit gibt es mit staatlich-öffentlichen Einrichtungen?*

In der Tat haben wir partnerschaftliche Beziehungen zu vielen solcher Einrichtungen, etwa mit der Behörde für religiöse Angelegenheiten, mit dem Justizministerium, dem Bildungsministerium, mit Magistratsabteilungen der Stadt Minsk, mit dem Aussenministerium, mit der Administration des Präsidenten. Wenn wir beispielsweise hohe Gäste aus dem Ausland zu Besuch haben, hilft man uns, Begegnungen mit wichtigen Funktionären oder Politikern unseres Landes zu organisieren, Visa schnell zu bekommen oder unterstützt uns bei der Durchführung grösserer wissenschaftlicher Konferenzen. Natürlich gibt es auch eine Zusammenarbeit mit den Streitkräften, vor allem im Bereich der religiösen Bildung unter den christlichen Armeeangehörigen. So haben wir bisher etwa 22 Tonnen an Büchern an die Bibliotheken in Belarus verteilt, unter anderem auch an viele militärische, die uns selber wiederum von verschiedenen Verlagen im In- und Ausland zur Verfügung gestellt wurden. Die Ausstattung von Bibliotheken mit einem Grundstock an christlicher Literatur stellt übrigens eine weitere wichtige Aufgabe unserer Institution dar. In den letzten zehn Jahren hat sich die Zusammenarbeit mit öffentlichen Einrichtungen verstärkt. Während früher die Initiative von uns ausging, so geschieht es nun heute auch umgekehrt, dass sich der Staat mit der Bitte um Mitarbeit in diesem oder jenem Feld an uns richtet. Dies verstehen wir als ein Zeichen der Wertschätzung unserer Arbeit.

– Gemäss der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche anerkennt die Kirche die Säkularität des Staates und die damit verbundene institutionelle und politische Trennung. Nicht hinnehmbar ist jedoch eine Trennung von der Gesellschaft. Zudem will die Kirche in jenen Bereichen, wo dies möglich ist, Partner des Staates sein. Das „Christliche Bildungszentrum“ ist in seiner vielfältigen Tätigkeit ein gutes Beispiel einer solchen Partnerschaft der Kirche mit dem Staat bzw. für die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. Wie konkretisieren sich die Positionen der Sozialkonzeption in Ihrer praktischen Arbeit?

In der Tat, Kirche und Staat sind getrennt. Doch nirgendwo steht geschrieben, dass Kirche und Staat nicht zu bestimmten Formen der Zusammenarbeit finden können. Zudem, eine Trennung der Kirche von der Gesellschaft wäre künstlich und könnte eigentlich nur auf gewaltsame Weise durchgesetzt werden. Davon zeugen ja auch unsere Erfahrungen in der Zeit des Kommunismus. Allerdings kann auch der Staat nicht ausserhalb der Gesellschaft existieren und funktionieren. Diese Tatsache ist sehr wichtig und bedeutet, dass die Gesellschaft jener Ort ist, an dem sich Kirche und Staat begegnen.

Nachdem wir damals in den 90er Jahren unsere Zusammenarbeit mit dem Staat begonnen hatten, waren wir der Kritik von verschiedenen Seiten ausgesetzt, nicht zuletzt auch aus dem Westen. Man unterstellte uns, wieder zur Staatskirche avancieren zu wollen. Meiner Meinung nach handelte es sich dabei um vorgefasste Meinungen, die zudem oft von Vertretern verschiedener Sekten ausgingen. Diese haben nämlich kurz nach der Wende ihre ideologische Mission, vor allem in Russland, aufgenommen, was sich in den meisten Fällen nicht zum Wohl der Gesellschaft ausgewirkt hat. Als auch die Russische Orthodoxe Kirche begann, sich gemeinsam mit dem Staat um die Lösung sozialer Probleme zu bemühen, wurde sie von anderen Gruppierungen bald als Konkurrenz wahrgenommen. Zum Glück gab es etliche Persönlichkeiten in Politik und Gesellschaft, die sich von der ungerechtfertigten Kritik nicht beirren liessen und ihre Partnerschaft mit der Russischen Orthodoxen Kirche fortführten. Zudem erhielten wir auch mentale Rückendeckung durch unsere katholischen und protestantischen Mitbrüder in andern europäischen Ländern. Deshalb luden wir damals Experten nach Belarus ein, die am Beispiel ihrer Herkunftsstaaten vor unseren Behörden darlegten, wie eine Zusammenarbeit von Kirche und Staat möglich sein kann, die die Säkularität des Staates nicht in Frage stellt.

Aber trotz mannigfaltiger Arten von Kooperation muss die Kirche auf der Hut sein, sich von irgendeiner Kraft vereinnahmen zu lassen. Doch ich denke, dass die Gesetzgebung in Belarus für die jetzige Etappe unserer Beziehungen ausreichend ist, da sie es den kirchlichen Amtsträgern sowie den Gläubigen selber überlässt, wo und wieweit sie mit dem Staat zusammenarbeiten wollen. Ich bin auch von der Klugheit unserer Kirchenführer überzeugt, frühere Fehler nicht zu wiederholen. Dennoch haben wir auf diesem Gebiet sicher noch viel zu erarbeiten. Diese Mechanismen sollen aber ständig auch mit unserem geistlichen Leben in Einklang gebracht werden, um eben nicht geistlich-kirchliche mit politischen Zielen zu verwechseln. Unser Glaube lehrt uns nämlich Folgendes: Auf der einen Seite liegen die Ziele unserer christlichen Existenz jenseits dieses irdischen Lebens und seiner politischen Gestalt. Auf der anderen Seite aber ist uns dieses irdische Leben von oben geschenkt, was uns eine Verantwortung für all unser Tun aufgibt. Deshalb können Gleichgül-

tigkeit oder gar Geringachtung dem Weltlichen gegenüber trotz dessen Unvollkommenheit prinzipiell nicht in Frage kommen. Im Gegenteil, unsere Aufgabe ist es, schon hier und jetzt, Spuren des Reiches Gottes zu entdecken und in unserem Wirken aktiv freizulegen. Eine solche Haltung schliesst freilich die Verantwortung auch vor den staatlichen Einrichtungen ein.

– *Patriarch Kirill versteht Bildung in einem umfassenden Sinn: Bildung (obrazovanie) deutet er als Freilegung des göttlichen Bildes im Menschen (obraz). Unter den Bedingungen der Postmoderne stösst ein derartiger Begriff von Bildung auf Unverständnis, da er eine allgemeine Vorstellung dessen voraussetzt, was der Mensch sei. Bildung ist eine Hauptaufgabe Ihrer Organisation. Wie verstehen Sie diesen Begriff und welche praktischen Implikationen sind damit für Sie verbunden?*

Unser Beitrag als kirchlicher Dienstleister ist auf diesem Gebiet vor allem ein methodologischer. Wir setzen alles daran, die Theologie als vollwertige wissenschaftliche Disziplin und als Bestandteil der universitären Bildung zu rehabilitieren. So stehen wir derzeit etwa in Verhandlungen mit dem Bildungsministerium hinsichtlich einer staatlichen Anerkennung unseres theologischen Doktorgrades. Eine weitere Herausforderung sehen wir in der Reaktivierung der christlichen anthropologischen Grundlagen eines humanistischen Bildungssystems. Vor allem die Geisteswissenschaft kann die Erkenntnisse der Theologie und der christlichen Religionsphilosophie nicht ignorieren. Leider ist gerade in diesem Bereich die Hinterlassenschaft des atheistischen Bildungsideals noch deutlich zu spüren. Wir setzen uns daher für Reformen des akademischen Systems ein, was zunehmend auch von der Gesellschaft unterstützt wird. Unsere Projekte fördern meiner Meinung nach einen Bewusstseinswandel, den christlichen anthropologischen Zugang gegenüber atheistischen Paradigmen zumindest nicht zu benachteiligen.

– *Wie gelingt es Ihnen, sich dem säkularistischen Wissenschaftsbegriff zu widersetzen?*

Das beste Mittel dagegen ist unserer Ansicht nach der Dialog mit allen weltanschaulichen Positionen in Form von Konferenzen, Seminaren und persönlichen Gesprächen. Darüber hinaus versuchen wir aber auch, anhand von methodologischen Untersuchungen aufzuzeigen, dass Säkularität und Neutralität nicht mit Atheismus gleichgesetzt werden dürfen. Unsere wissenschaftlichen Veranstaltungen sind bemüht, in dieser politisch höchst sensiblen Thematik gemeinsam einen Begriff von Säkularität zu erarbeiten, der nicht zur Exklusivität neigt, sondern von religiöser wie säkularer Seite mitgetragen werden kann. Wir suchen im Rahmen unserer Möglichkeiten, auch in den Medien präsent zu sein. Weiter bemühen wir uns, unsere akademischen Lehrer dafür zu gewinnen, speziell vor nichtgläubigen oder nicht humanistisch gebildeten Studenten, Vorlesungen in Religionsphilosophie oder Religionswissenschaft zu halten. Allgemein ausgedrückt: wir wecken die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit für unsere Anliegen und erzeugen eine Sensibilität für diese Fragen, die letztlich alle angehen. Dezidiert wollen wir aber eine feindselige Konfrontation verschiedener Meinungen verhindern.

Theologisch-ekklesiologische Deutung der Arbeit des Bildungszentrums

– Das „Christliche Bildungszentrum“ ist als Einrichtung der Russischen Orthodoxen Kirche auch der ökumenischen Bewegung verpflichtet. Dies geht schon aus dem Emblem hervor (orthodoxer Kirchenbau – Kirill und Method – westlicher Kirchenbau). Was bedeutet für Sie der Begriff „Ökumene“?

Ja, die ökumenische Ausrichtung unserer Institution ist uns sehr wichtig und kommt in unserem Emblem deutlich zum Ausdruck. Wie Sie wissen, werden die Brüder Kirill und Method im Osten wie im Westen gleichermassen verehrt. Zudem sind einige unserer Gründungsmitglieder Katholiken, worauf wir sehr stolz sind. Der Beitrag, den wir leisten können, besteht in der Intensivierung des Dialogs und der Zusammenarbeit. Während zu Beginn unserer Tätigkeit der Akzent eher auf der Etablierung von grundlegenden Dialogstrukturen lag, so konzentrieren wir uns nun auf die verstärkte Kooperation in der Projektarbeit. Dazu sage ich etwas überspitzt: Solange Ökumene auf den theoretischen Austausch am Konferenztisch beschränkt bleibt und solange die einzelnen Partner sich nicht auf eine gemeinsame Radtour begeben oder gemeinsam in einem Zelt geschlafen haben, wie etwa während der ökumenischen Jugendbegegnung *Friedensgrund*, ist wohl eine besondere Effektivität in der ökumenischen Bewegung nicht zu erwarten. Was ich damit meine: Planung und Verwirklichung gemeinsamer Projekte helfen, den Dialog mit Leben zu erfüllen. In diesem Sinn stellt es für uns nicht nur eine organisatorische, sondern eben auch eine geistliche Angelegenheit dar, etwa mit unseren katholischen Mitbrüdern eine Konferenz vorzubereiten. Diese Erfahrungen lehren uns, die Verschiedenheit, die wir an uns wahrnehmen, als Brüder in Christus zur Einheit zu gestalten und stärken das Bewusstsein dafür, dass wir zur Überwindung der Trennung auf Gott angewiesen sind.

– Mit welchen Kirchen, Gemeinschaften und Organisationen stehen Sie derzeit in Kontakt?

Abgesehen von unseren alltäglichen Kontakten zu Einrichtungen des Moskauer Patriarchats und anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Belarus, Russland und der Ukraine unterhalten wir Beziehungen zu katholischen Universitäten und Fakultäten in Deutschland, Italien, Spanien, der Schweiz, Österreich. Enge Beziehungen bestehen etwa mit dem Ostkirchlichen Institut in Regensburg, dem Ökumenischen Institut in Fribourg und der evangelischen Theologischen Fakultät in Tübingen oder auch dem Lehrstuhl für Ostkirchenkunde in Wien. Weiter haben wir gute Kontakte zu katholischen Laienbewegungen, wie *Communione i liberazione*, *Sant' Egidio* oder *Opus Dei*. Auch mit Hilfsorganisationen wie der evangelisch-lutherischen Einrichtung *Diakonisches Werk* oder der katholischen *Renovabis* arbeiten wir zusammen. Weiters finden sich unter unseren Partnern: *Entraide d'Eglises* (Belgien), *Feed the Minds* (Grossbritannien), *Pro Oriente* (Österreich). Ein ausgezeichnetes Verhältnis gibt es zudem zum „Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen“ oder auch zur *Evangelischen Landeskirche in Baden*. Wir stehen in ständigem Kontakt mit dem *Europäischen christlichen ökologischen Netzwerk*, dem *Ökumenischen Rat der Kirchen*, mit der katholischen Diözese Bozen-Brixen (Südtirol) und der Erzdiözese New York. Noch viele weitere Beispiele könnten hier aufgezählt werden!

– Die Länder, in denen die Russische Orthodoxe Kirche tätig ist, sind trotz eines religiösen Aufbruchs in den letzten 20 Jahren immer noch von den atheistischen Narben gezeichnet. Zusätzlich zu diesem Erbe sind die Völker dieser Länder zunehmend mit neuen ideologischen Tendenzen konfrontiert: Konsumismus, übertriebener Liberalismus, sittliche Orientierungslosigkeit, Traditionsverlust, religiöse Gleichgültigkeit, offene Feindschaft gegenüber dem christlichen Erbe. Etliche führende Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche üben scharfe Kritik an diesen Haltungen. Mich würde interessieren, wie Ihre Organisation diese Phänomene wahrnimmt.

Was Sie hier ansprechen, stellt wirklich ein grosses Problem dar, von dem nicht wenige Gefahren ausgehen. Es trifft zu, dass unsere Gesellschaft noch immer durch ihre atheistische Schulstube gezeichnet ist. Gerade wegen des weltanschaulichen Vakuums, das die letzten Jahrzehnte hinterlassen haben, sind wir aber vor eine weitere Herausforderung gestellt: Unsere Leute suchen zwar ein geistig-geistliches Fundament, verfügen jedoch oft über keine Kriterien und keine Orientierung und werden deshalb leichte Beute verschiedener Sekten und pseudoreligiöser Organisationen. Der westliche Mensch verfügt meiner Einschätzung nach trotz eines zunehmenden religiösen Indifferentismus dank des immer noch weit verbreiteten schulischen Religionsunterrichts über eine gewisse Immunität diesen Versuchungen gegenüber. Bei uns suchen die Menschen nach einer tragfähigen Weltanschauung. Sie verfügen kaum über das notwendige Wissen, um eine gute Wahl zu treffen. Diesen Tendenzen können wir nicht durch Verbote entgegentreten. Der Königsweg heisst auch hier: Bildung, Aufklärung, Information, was für uns nur die Intensivierung einer ganzheitlichen christlichen Bildung bedeuten kann, von der Schule bis zur Universität! Damit wollen wir vor allem jungen Menschen eine Grundlage schaffen, auf der sie später ihre Lebensentscheidung fällen und ihre Sinnantwort geben können.

– Meiner Meinung nach gibt es zwei grosse Gefahren in Bezug auf das Verhältnis des Christen zur Welt: Die eine besteht darin, die Aufgabe des Christen vorwiegend in der Lösung weltlicher Probleme zu entdecken, die andere in der Flucht vor allem Weltlichen. Patriarch Kirill entlarvt beide Haltungen als Widerspruch zur Sendung der Kirche und macht deutlich, dass diese Sendung dem Christen viel zusetzt, wenn er sie denn ernst nimmt. Wie treten Sie diesen Gefahren entgegen?

Diese Spannung ist deshalb unvermeidlich, weil diese Welt nicht vollkommen ist. Genau darum muss der Christ Realist sein. Dies kann helfen, die Probleme zu lösen, die uns diese Spannung aufgibt. Wir dürfen nichts verklären, wie es nach der Perestrojka oft der Fall war: Die Leute kamen wieder in die Kirche, in der Meinung, damit würden all ihre Probleme, seien es psychische, gesundheitliche oder materielle, automatisch gelöst. Der Christ weiss bzw. müsste wissen, dass jene Hilfe, die er sich von Gott erfleht, stets einhergeht mit der Arbeit an der eigenen inneren, geistig-seelischen Haltung. Was jedoch das Gegenüber von Kirche und Welt angeht, so hat wohl jeder Mensch eine Neigung in die eine oder die andere Richtung. Das heisst, die Gefahr einer zu grossen Solidarität mit der Welt besteht genauso wie jene der Gleichgültigkeit ihr gegenüber. Deshalb ist es wichtig, genau zu verstehen, in welcher Welt wir leben und welche Möglichkeiten es in ihr gibt. Realist zu sein bedeutet für mich, in einem guten Sinn skeptisch zu sein. Dabei ist freilich

kein Kritizismus gemeint, der uns in die Verzagtheit führt, sondern eine ständige Prüfung sowohl der Tendenzen in der Gesellschaft als auch in uns selbst. Hier gibt es kein anderes Rezept als das Vertrauen auf die Mysterien der Kirche. Der Gläubige ist sich im Klaren darüber, dass er sich nicht an den eigenen Haaren aus dem Sumpf ziehen kann, dass er dafür auf den Erlöser selber angewiesen ist. Das Paradox des *In-der-Welt-aber-nicht-von-der-Welt-Seins* begegnet uns ständig in unserem Wirken. Wir dürfen die Kirche nicht als *Agentur* zur Lösung von Problemen missverstehen. Die Herausforderung besteht darin, sowohl sich selber vor solch fatalen Fehlern zu bewahren als auch der Gesellschaft in Geduld zu erklären, wofür die Kirche steht und was sie verkündet.

– Das Dokument „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ aus dem Jahr 2000 ist der erste offizielle Text einer orthodoxen Ortskirche zu Fragen des öffentlichen Lebens. Welche Bedeutung messen Sie diesem Papier zu?

Wir haben dieses Dokument damals mit grossem Interesse gelesen und schnell erkannt, dass es sich dabei eigentlich um ein theoretisches wie praktisches Konzentrat handelt. Viele Thesen und Darlegungen gaben letztlich jene Einsichten wieder, auf die wir in unserem Suchen nach Antworten auf die Herausforderungen unserer Zeit intuitiv bereits selber gestossen sind. Bis zum Erscheinen der *Sozialkonzeption* gab es allerdings etwas nicht: eine allgemeine Orientierung, die uns erlaubt hätte, innerhalb eines gewissen Rahmens Lösungen für die vielen Probleme zu formulieren. Den grossen Wert dieses Dokuments entdecken wir darin, dass es einen solchen Rahmen vorgibt, ohne jedoch in übertriebener Weise zu regulieren. Das Leben ist vielfältiger, als dies durch festgeschriebene Rezepte erfasst werden könnte. Wir sollen in unserem Nächsten, ob Christ oder nicht, einen lebendigen Menschen sehen, der plötzlich unserer Hilfe bedürfen könnte. Die *Sozialkonzeption* zeichnet sich durch ein gutes Mass an Kreativität und Freiheit aus. Damit wird sie der Vielschichtigkeit des menschlichen Lebens gerecht. Das Dokument hat uns auf jeden Fall Erleichterung gebracht, insofern wir uns seither auf einen offiziellen Text berufen können, der in die Vielzahl theologischer Privatmeinungen wieder Ordnung und Einheit bringt und auch eine gute Grundlage für das Gespräch mit der Aussenwelt bietet.¹³

13 In einem Artikel schreibt Dovghiallo: „Die Russische Orthodoxe Kirche unterstützte damit die Idee des Aufbaus einer Gesellschaft des Rechts auf dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion ... Die Orthodoxe Kirche, die sich von anderen christlichen Kirchen durch ihre Tendenz zum Mystischen, ihre unveränderbaren kultischen Formen und ihre Distanziertheit gegenüber dem Weltlichen ... unterscheidet, öffnet sich der zeitgenössischen Welt. Sie tut dies aber nicht dadurch, dass sie sich selber ein weltliches Antlitz verschafft und dem ‚Geist dieser Welt‘ nachgibt, sondern indem sie zu einer prägenden Kraft wird, die fähig ist, dem postsowjetischen Menschen sein verlorenes kulturelles Fundament zurückzugeben und in der Gesellschaft christliches Selbstverständnis und Menschlichkeit zu erneuern.“ Dovghiallo, Grigorij A.: *Istoki idei prav čeloveka v pravoslavnoj tradicii*/Истоки идеи прав человека в православной традиции (Die Wurzeln der Menschenrechte in der orthodoxen Tradition). In: *Kafolikiya*, Nr. 3 (2009), 97-103, hier: 98.

– Patriarch Kirill hat einmal gesagt: „Nicht Inkulturation des Christentums, sondern Christianisierung der Kultur – das ist das Ziel der christlichen Sendung in Bezug auf die Kultur.“¹⁴ Was bedeutet diese bemerkenswerte Aussage für Sie und Ihre Arbeit?

Sie könnte gut als Devise unseres Zentrums dienen. Das Christentum und das Evangelium dürfen sich nicht den Moden einer jeweiligen Kultur unterwerfen. Dennoch müssen die Christen ständig fragen, was an einer jeweiligen Kultur christianisierbar sei. Dafür braucht es nicht zuletzt auch Spezialisten, die die Welt, die Kultur, die Politik, die Wirtschaft, die Wissenschaften, schlicht die Umstände einer bestimmten Zeit kennen. Durch unser Zeugnis, unseren Einsatz und unsere Arbeit wollen wir, wo immer wir auch sind, unsere Welt ohne Zwang zu einer christlichen Welt gestalten. In diesem Bemühen ereignet sich meines Erachtens auch jene Öffnung, jene Dialogbereitschaft der Kirche, über die wir vorhin gesprochen haben. Im theologischen Sinn soll nicht das Evangelium zur Kultur werden, sondern die Kultur soll fähig werden, Evangelium und Heil selber in sich aufzunehmen. Dafür stehen wir als *Christliches Bildungszentrum* und erinnern uns ständig an unsere Patrone Kirill und Method und ihr Lebenswerk.

– Grigorij Anatolevič, ich danke Ihnen für dieses aufschlussreiche Gespräch!

14 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Blagovestie i kultura* 26.

A3 Interview mit Oleg Vladimirovič Efimov, Sekretär des „Weltweiten russischen Volkskonzils“

Einleitung

Bevor ich auf Ihre Fragen im Einzelnen zu sprechen komme, möchte ich etwas Grundsätzliches klären: In den Massenmedien wird oft fälschlicherweise behauptet, das *Volkskonzil* sei eine rein kirchliche Einrichtung. Man setzt die Meinung des Konzils mit der Haltung des Moskauer Patriarchats gleich. Dies ist zwar nicht völlig falsch, entspricht aber dennoch nicht vollends den Tatsachen. Das *Volkskonzil* ist eine kirchlich-gesellschaftliche Einrichtung. Obwohl gemäss unseren Statuten der jeweilige Patriarch von Moskau auch zugleich geistliches Haupt unserer Vereinigung ist, darf das *Volkskonzil* nicht einfach als kirchliche Einrichtung betrachtet werden.¹⁵

– *Inwiefern kann das Volkskonzil als Trägerschaft dessen gelten, was die Russische Orthodoxe Kirche in den letzten 20 Jahren als soziale Konzeption erarbeitet hat?*

Lassen Sie mich zuerst festhalten, dass das Moskauer Dokument aus dem Jahr 2000 für mich persönlich von grosser Bedeutung ist. Ich bin nämlich nicht ganz zufällig zum *Volkskonzil* gekommen. Vor etwa acht Jahren war ich Initiator und Organisator eines Projekts bei der Staatsduma. Unter Mithilfe von Duma-Abgeordneten sollte das Moskauer Papier damals einer breiten, nicht nur orthodoxen Öffentlichkeit vorgestellt werden. Das *Volkskonzil* konnte deshalb nicht abseits stehen und begann sich intensiv auf Konferenzen und an Runden Tischen mit dem Dokument, seinen Hintergründen und Thesen auseinanderzusetzen. Die *Sozialkonzeption* wurde ja nicht als Dogma verkündet, das ein für allemal Gültigkeit haben sollte. Vielmehr stellt sie einen ersten Versuch dar, eine kirchlich-theologische Bewertung von neuartigen gesellschaftlichen Problemen abzugeben. Das Dokument ist Teil eines andauernden Prozesses, an dem sich seit geraumer Zeit auch das *Volkskonzil* beteiligt. Wie Sie richtig gesehen haben, darf sich die Kirche nicht aus dem allgemeinen öffentlichen Leben ausklinken und ihren Wirkungsbereich auf Kirchen und Pfarreien beschränken. Sie muss darüber hinaus auch dem Staat und der Gesellschaft ihre Mitarbeit anbieten. Dafür braucht es institutionalisierte Strukturen des Austausches.

Nach dem Zerfall der UdSSR wurde es für Religionsgemeinschaften wieder möglich, sich in der Öffentlichkeit zu präsentieren und am gesellschaftlichen Leben ohne Einschränkungen teilzunehmen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Gesetz der Russischen Föderation zur Religionsfreiheit [1997]. Parallel zur Änderung des rechtlichen

15 Das Interview mit Oleg Efimov fand am 16. September 2009 im *kirchlichen Aussenamt* in Moskau in russischer Sprache statt und ist hier in einer leicht gekürzten, sprachlich angepassten, von mir ins Deutsche übersetzten Version wiedergegeben. Für eine weitergehende Auseinandersetzung mit der Arbeit des *Volkskonzils* sei hier auf die hervorragende Dokumentation auf der Internetseite des *Volkskonzils* hingewiesen. Unter anderem finden sich dort Angaben zu den einzelnen Versammlungen, sämtliche Schlussbotschaften, Plenarvorträge, Kurzprotokolle, Medienecho u.v.m.: www.vrns.ru Eine knappe Übersicht über Themen, Teilnehmer, Entscheidungen und Abschlussdokumente auch unter: www.bogoslov.ru/text/410332.html (25. September 2009).

Status der kirchlich-staatlichen Beziehungen begannen auch die Menschen selber umzudenken und sich der Kirche wieder zuzuwenden. Von neuem entstanden sogenannte orthodoxe Bruderschaften, eine alte russische orthodoxe Einrichtung. Diese Bruderschaften, denen Priester wie Laien angehören, bildeten sich im Umkreis von Pfarreien, waren aber nicht mit deren Strukturen identisch. Sie nehmen ihre Aufgaben vor allem im Bereich der religiösen Bildung für Erwachsene und Kinder sowie der tätigen Nächstenliebe wahr. Aus der Aktivität einer solchen Bruderschaft ist zum Beispiel die heutige Orthodoxe Universität des Heiligen Tichon in Moskau hervorgegangen. Das heisst, diese kirchlichen Vereinigungen betätigen sich auf einem Feld, das man auch zivilgesellschaftlich nennen könnte. Sie sind Träger jener Werte, die die Kirche verkündet. Auch das *Volkskonzil* ist dieser Tradition verpflichtet.

Für die Teilnahme am *Volkskonzil* ist es letztlich nicht entscheidend, ob jemand orthodox ist, nicht einmal, ob er Christ ist. Wichtig ist uns eine religiöse Werthaltung. Religiöse Menschen sind stets Träger grundlegender geistig-sittlicher Werte, und genau dies verbindet die Angehörigen verschiedener Religionen. Grundlegende traditionelle, moralische Werte vereinen sogar religiöse und nicht-religiöse Menschen. Deshalb hat das *Volkskonzil* immer erklärt, es vereinige alle: Gläubige wie Nichtgläubige, Angehörige verschiedener Bekenntnisse. Man kann daher unkompliziert sagen: Das *Volkskonzil* versucht im Dialog, nach solchen grundlegenden Werte zu suchen und sie auch zu artikulieren.

Wichtig ist vor allem das von Anfang an vorhandene Interesse des *Volkskonzils* an einer Zusammenarbeit mit dem Staat, wobei dies eine kritische oder gar oppositionelle Haltung keineswegs ausschliesst. Unser politisches Credo, wenn man so will, besteht darin, dass sich auf der Konzilsbühne Vertreter aller Kräfte und aller Denkrichtungen versammeln. Denn die politischen Machtverhältnisse verändern sich ständig. Hätte sich das *Volkskonzil* irgendwann einer bestimmten politischen Meinung angeschlossen, würde es wohl heute nicht mehr existieren. Das *Volkskonzil* war nie einer bestimmten politischen Partei verpflichtet und hat sich auch nie politisch betätigt. Freilich haben verschiedene politische Kräfte immer wieder versucht, unser Forum für ihre eigenen Zwecke einzuspannen, unter Zusicherung finanzieller Zuwendungen oder politischen Einflusses. Wir haben solche Versuche allerdings stets als unserer Intention zuwiderlaufend zurückgewiesen. Das *Volkskonzil* zeichnet seine Offenheit allen politischen Richtungen gegenüber aus, deren Vertreter gehalten sind, als Teilnehmer des *Volkskonzils* trotz ihrer unterschiedlichen Haltungen eine gemeinsame Sprache zu finden.

Unser heutiger Patriarch Kirill hat als erster auf dem *Volkskonzil* von sogenannten Basis-Werten gesprochen. Damit brachte er einen fundamentalen Gedanken zum Ausdruck: Warum ist es innerhalb eines Staates, innerhalb einer Gesellschaft von derart zentraler Bedeutung, welche Partei jeweils an die Macht gelangt? Warum sind wir der Meinung, unser Zusammenleben hänge einzig von den aktuell herrschenden Kräften im Staat ab? Sollten wir nicht vielmehr gemeinsam, das heisst alle gesellschaftlichen Kräfte zusammen, nach etwas suchen, das der politischen Auseinandersetzung vorausgeht und nicht von einer bestimmten Machtkonstellation abhängt, nämlich nach Grundwerten, die wir alle teilen können und die unsere politische Kultur im Kern prägen? In seiner 16-jährigen Geschichte

wurden auf dem *Volkskonzil* zwar völlig unterschiedliche Themen behandelt. Dennoch stand immer die Frage nach diesen Grundwerten im Zentrum. Uns freut es daher sehr, dass verschiedene Thesen, Einschätzungen und Vorschläge auch seitens des Staates gehört und aufgegriffen werden.¹⁶

Entwicklung und Organisation des Volkskonzils

– *Das Volkskonzil wurde bereits 1993 gegründet, also wenige Jahre nach dem Zusammenbruch der UdSSR. Welches Bedürfnis lag dieser Initiative zugrunde?*

Das *Volkskonzil* wurde in einer schwierigen Zeit gegründet. Es war damals eine Phase der Auflösung und des Aufbaus zugleich. Das Bedürfnis nach kirchlichem Engagement in der Gesellschaft war in jenen Jahren besonders gross. Den starken Wunsch nach Einheit, nach einer soliden Zukunft, nach einem gesellschaftlichen geistig-moralischen Neubeginn griffen auch die beiden Gründungsinstitutionen des *Volkskonzils* auf: das *Kirchliche Aussenamt* unter dem Vorsitz des Metropoliten Kirill und der *Bund der Schriftsteller Russlands* unter dem Präsidium von Valerij N. Ganičev. Das *Volkskonzil* war eigentlich immer eine Art gesellschaftliche Schnittstelle. Alle gesellschaftlichen Prozesse der Vergangenheit haben ihren Niederschlag in der Arbeit und den Diskussionen des *Volkskonzils* gefunden. Dies bezeugen die sogenannten Stenogramme auf unserer Webseite. Sie spiegeln stellvertretend die gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umstände und Herausforderungen des jeweiligen *Volkskonzils* wider. Anhand dieser Protokolle der einzelnen Sitzungen kann man die Sorgen, wie sie zu einem bestimmten Zeitpunkt in unserem Land existierten, gut nachvollziehen. Vor allem kann sich der Leser einen Eindruck über die emotionale Verfassung der Teilnehmer verschaffen. Diese traten oft temperamentvoll auf und nannten das, was sie aktuell beschäftigte, offen beim Namen. Mit gutem Grund darf man diese Protokolle deshalb als lebendige Archive und wertvolle Zeitzeugnisse unserer jüngsten Vergangenheit bezeichnen.

16 Vgl. dazu einen Vortrag in Wien, in dem Efimov seine Organisation vorstellt: Efimov, Oleg V.: *The Contribution of the World Russian People's Council (WRPC) to the Spiritual Renewal of Russia, the Development of Civil Society and the Dialogue between Civilizations*. In: Pro Oriente/Istina (Hrsg.): *Donner une âme à l'Europe. Mission et responsabilité des Églises*. Wien 2007, 232-236. Hier findet sich auch eine kurze Erläuterung zu den einzelnen Namensbestandteilen der Organisation: „*Vsemirnyj*“ (weltweit) meint die geistig-geistliche Aufgabe des russischen Volkes, sich überall auf der Welt Neues anzueignen und es mit der eigenen religiösen und kulturellen Tradition in Einklang zu bringen. „*Russkij*“ (russisch) ist hier nicht ethnisch zu verstehen, sondern bezieht sich ausdrücklich auf Russland als Heimat vieler Völker, die sich aber dennoch zu einem gemeinsamen russischen Vaterland bekennen. „*Narodnyj*“ (Volks-) soll den allgemeinen, sämtliche gesellschaftliche Kräfte vereinigenden Charakter des *Volkskonzils* unterstreichen (Politik, Religion, Kultur, Wissenschaft, Wirtschaft, Bildung, Auslandsrussen, etc.). „Thus, one can truly consider the voice of the Council the voice of Russian society, the voice of the people, especially since many council documents have, after their adoption by the Council, been approved by representatives of all Russia's religions.“ Ebd. 233. „*Sobor*“ ist ein besonderes wichtiger Begriff. Er leitet sich ab von den Verben *sobrat'/sobirat'sja* (versammeln/sich versammeln), bedeutet also *Versammlung*. Einheit, Vereinigung von allen und allem waren stets grosse Themen der russischen Kultur und des russischen Denkens. Freilich klingt hier auch die religiöse, ekklesiale Dimension an: *Sobor* kann auch „Gotteshaus“ bedeuten, auf die eucharistische *Versammlung* hinweisend. Die Kirche ist gemäss dem Glaubensbekenntnis katholisch, konziliär, соборная.

– Vor kurzem wurde Metropolit Kirill zum Patriarchen von Moskau gewählt. Ohne Übertreibung kann man ihn als eine der wichtigsten Persönlichkeiten in der Russischen Orthodoxen Kirche der letzten zwei Jahrzehnte bezeichnen, vor allem hinsichtlich der gesellschaftspolitischen Positionierung der Kirche. Was bedeutet diese Wahl für das Volkskonzil?

Wie ich schon erwähnte, war Metropolit Kirill an der Arbeit des *Volkskonzils* von der ersten Stunde an beteiligt. Eigentlich war er schon immer die graue Eminenz hinter der Tätigkeit unserer Einrichtung. Als Vertreter des Patriarchen, also auch des Vorsitzenden des *Volkskonzils*, leitete er in vielen Belangen das Büro des Präsidiums und dessen Sitzungen. Diesem Büro kommt eine wichtige Funktion zu, indem es gleichsam die strategischen Weichen für die weitere Arbeit und nächsten Versammlungen des *Volkskonzils* stellt. Wir freuen uns darüber, dass nun jener Bischof, dem unsere Einrichtung so viel zu verdanken hat, nicht nur zum Haupt der Russischen Orthodoxen Kirche gewählt wurde, sondern auch die oberste Leitung unseres Forums innehat. Dieser Umstand lässt für die Arbeit des *Volkskonzils* Kontinuität erwarten.

– Welchen offiziellen Status besitzt derzeit das Volkskonzil in Russland?

Offiziell nennt sich die Einrichtung *Internationale gesellschaftliche Organisation VRNS* „Weltweites russisches Volkskonzil“¹⁷. Als solche unterhalten wir nicht nur Niederlassungen in Russland, sondern auch im Ausland, zum Beispiel in Wien und New York bei der UNO.¹⁸

– Gemäss seinem Ustav, also der Verfassung, arbeitet das Volkskonzil unter dem Patronat („po blagosloveniju“) des Patriarchen von Moskau. Leitet der Patriarch die Geschicke dieses Forums selber, schaltet er sich aktiv in die Vorbereitungen ein, obliegt ihm die Durchführung der grossen Versammlungen? Oder ist er eher eine Art Ehrenvorsitzender?

Jedes *Volkskonzil* tagt unter dem Vorsitz und dem Segen des Patriarchen, so ist es im Ustav geregelt. Als Kirill noch Metropolit und im *Volkskonzil* Vertreter des Patriarchen war, haben wir die meisten wichtigen Fragen in kollegialer Weise mit ihm zusammen besprochen. Heute kann sich Patriarch Kirill freilich nicht mehr in gleicher Weise an unserer Arbeit beteiligen. Dennoch ist uns sein Rat ausserordentlich wichtig. Wir legen ihm unsere vorbereiteten Dokumente zur Begutachtung vor, die er prüft und zu denen er seinen Segen erteilt oder aber Änderungen veranlasst. Oft gelangt er selber mit bestimmten Vorschlägen an uns. Der Patriarch ist eindeutig mehr als nur Ehrenvorsitzender, insofern er der Arbeit des *Volkskonzils* nicht nur seinen Segen erteilt, sondern im Vorfeld und während der Durchführung der Jahresversammlungen aktiv am Geschehen beteiligt ist.

17 Der *Ustav* – dieser umfasst die Statuten und die Geschäftsordnung des *Volkskonzils* – nennt die volle Bezeichnung des *Volkskonzils*: *Meždunarodnaja obščestvennaja organizacija „Vsemirnyj Russkij Narodnyj Sobor“*/Международная общественная организация „Всемирный Русский Народный Собор“ (Internationale gesellschaftliche Organisation „Weltweites russisches Volkskonzil“) www.vrns.ru/about/ustav.php (20.5.2011).

18 Seit 21. 7. 2005 unterhält das *Volkskonzil* eine eigene Konsultativ-Vertretung bei der UNO in New York. Leiter dieser Aussenstelle ist Protirej Igor' Vyžanov. Vgl. www.russianchurchusa.org/ru/13 (20.5.2011).

– *In welchem Verhältnis steht das Volkskonzil zum Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche, zum Bischofskonzil und zur Leitung von Eparchien, zum kirchlichen Aussenamt?*

Der Patriarch setzt in seiner Funktion als Vorsitzender des *Volkskonzils* den Heiligen Synod regelmässig nach der grossen Jahresversammlung über den Verlauf und die Resultate in Kenntnis. Diese Berichte werden schliesslich auch im *Journal der Sitzungen des Heiligen Synods* veröffentlicht. Obwohl der Heilige Synod selber nicht aktiv am *Volkskonzil* teilnimmt, bildet er sich eine eigene Meinung über dessen Ergebnisse, gibt Stellungnahmen ab, ergänzt die Beschlüsse gegebenenfalls oder erarbeitet eigene Empfehlungen und Folgerungen.

Was das *kirchliche Aussenamt* betrifft: Dieses war in all den Jahren *die* treibende Kraft hinter dem *Volkskonzil* und hat sich stets aktiv an seiner Arbeit beteiligt. Nicht zuletzt durch seine Vermittlung konnte unser Tätigkeitsbereich in den vergangenen Jahren auf internationaler Ebene ausgeweitet werden. So fallen die Vertretung des Moskauer Patriarchats und des *Volkskonzils* mancherorts zusammen: Beispielsweise übt unser Vertreter bei der UNO, Protoierej Alexander Abramov, gleichzeitig auch die Funktion des offiziellen Vertreters der Russischen Orthodoxen Kirche in den USA aus.

Sie sehen also, dass es wirklich eine sehr enge Zusammenarbeit zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem *Volkskonzil* gibt. Dieses Naheverhältnis ergibt sich gleichsam aus den Zielsetzungen des *Volkskonzils* selber. Obwohl dieses, wie ich schon gesagt habe, an sich keine kirchliche Einrichtung ist, so gilt seine Arbeit dennoch in erster Linie der Erarbeitung von Lösungen im politischen, sozialen und kulturellen Bereich auf der Grundlage von allgemeinen Werten, die als solche eben auch aus einer religiösen Perspektive geteilt und gefördert werden können. Dies gilt für die Arbeit in Russland genauso wie für die Tätigkeit im Ausland. Ich selber bin allerdings kein Mitarbeiter des *Aussenamts*.

– *Wie ist das Volkskonzil organisiert und welche Aufgaben fallen dem Sekretariat zu, das Sie leiten?*

Operativ wird das *Volkskonzil* vom *Büro des Präsidiums* geleitet, dem zehn Personen angehören, unter anderem Patriarch Kirill, Valerij Ganičev, Vater Vsevolod Čaplin der Leiter der neuen Abteilung des Moskauer Patriarchats für die Zusammenarbeit von Kirche und Gesellschaft, und ich als Sekretär. Das Präsidium selber wird ebenfalls vom Patriarchen geleitet, umfasst derzeit 36 Mitglieder und zeichnet für die unmittelbare Führung der grossen Jahresversammlung verantwortlich. Das Sekretariat ist ein Arbeits-Organ. Seine Hauptaufgabe besteht in der Vorbereitung und der Durchführung der jährlich stattfindenden Plenarsitzung. Ausserdem laufen alle Aussenkontakte über unser Sekretariat. Wir sammeln hier die eingehenden Zuschriften, ordnen sie und leiten sie allenfalls weiter. Diese Arbeit hat schliesslich Einfluss auf die Themenauswahl des nächsten *Volkskonzils*. Zusammen mit dem Büro des Präsidiums findet dann eine Auswertung der Korrespondenz statt und werden Konsequenzen gezogen. Somit ist das Sekretariat eine Art Schaltzentrale.

– *Wie präsentiert sich die personelle Ausstattung des Volkskonzils derzeit?*

Der Stab der ständigen Mitarbeiter ist recht klein. So gehöre ich ihm als Leiter des Sekretariats an, zudem trage ich als Mitglied des Präsidialbüros Verantwortung für die finanziellen Belange. Obwohl unsere Institution inzwischen zu einer beachtlichen Grösse und einem gesellschaftlichen Faktor im öffentlichen Leben Russlands herangewachsen ist, sind auch wir, wie jede andere vergleichbare Organisation, ständig auf der Suche nach Geldgebern. Wir hängen ausschliesslich von freiwilligen Zuwendungen ab. Gelder des Staates fliessen in Projekte, die die staatlichen Anforderungen erfüllen müssen. Freilich verfügt das *Volkskonzil* auch über ständige Sponsoren und partizipiert an Stiftungsprogrammen. Weiter beschäftigen wir einen Rechnungsführer, einen Sekretär, der mir zugeordnet ist und schliesslich einen Informatiker, der die Pflege unseres Internetauftritts besorgt. Unsere Finanzen sind begrenzt und erlauben uns nicht, das Mitarbeiterkontingent zu erhöhen. Unsere Mitarbeiter bringen alle eine höhere, akademische Ausbildung mit. Als Erststudium habe ich zuerst das literaturwissenschaftliche Institut *Maxim Gorki* absolviert. Danach erlangte ich einen theologischen Abschluss an der Orthodoxen Universität des Heiligen Tichon. Mein persönlicher Mitarbeiter bringt ein theologisches Doktorat mit und lehrt derzeit an einem Seminar. Oft sprechen unsere Mitarbeiter mehrere Sprachen, was aufgrund der vielfältigen Anforderungen und des weiten Kontaktnetzes unserer Einrichtung von Vorteil ist.

– *Welche Organisationen wirken ausser dem Moskauer Patriarchat beim Volkskonzil ständig mit? Ich denke hier an staatliche Institutionen, andere kirchliche Einrichtungen oder NGO's.*

Es fällt mir schwer zu sagen, welche Organisationen aus dem öffentlichen Leben *nicht* in irgendeiner Art und Weise am *Volkskonzil* partizipieren. Wie ein Blick auf die Mitglieder unseres Rates zeigt, beteiligt sich eine Vielzahl von gesellschaftlichen Organisationen und staatlichen Einrichtungen an der Tätigkeit unseres Forums.¹⁹ Man sieht dort, dass wir wirklich ein grosses Spektrum an religiösen, politischen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Kräften unter einem Dach vereinigen. Ohne zu übertreiben, möchte ich unterstreichen, dass das *Volkskonzil* aufgrund der Vielfalt seiner Teilnehmer einen Spiegel des gesellschaftlichen Lebens in Russland darstellt.

Es ist aber nicht nur so, dass sich verschiedene Organisationen an unserem Forum beteiligen. Umgekehrt ist auch das *Volkskonzil* selber auf anderen Foren präsent, um dort seinen Standpunkt zu vertreten. Ich selber bin Mitglied einer Expertenkommission beim Ausschuss der russischen Duma für gesellschaftlich-religiöse Vereinigungen. Als Vertreter des *Volkskonzils* erörtere ich zusammen mit anderen Spezialisten bestimmte Gesetzesprojekte, die zur Verabschiedung im Parlament anstehen. In diese Kommission nimmt auch der Vertreter des *Aussenamts*, Vater Vsevolod Čaplin, Einsitz. Meine Aufgabe in diesem Gremium besteht nicht darin, irgendeinen kirchlichen Machtanspruch durchzusetzen oder meine religiösen Überzeugungen anderen, die diese nicht teilen wollen, aufzudrängen. Den Sinn meiner Arbeit sehe ich vielmehr darin, auch jenen eine Stimme zu verleihen, die sich von einem bestimmten Verhalten, das Gegenstand eines neuen Gesetzes werden soll, in ihren

religiösen und sittlichen Gefühlen verletzt fühlen. Ich bin davon überzeugt, dass bei der Ausarbeitung von Gesetzen, vor allem dann, wenn sie die öffentliche Sittlichkeit betreffen, auch die Meinung der Kirche und religiöser Gemeinschaften gehört werden muss. Es darf nicht sein, dass eine Minderheit einer Mehrheit in moralischen Fragen ihren Willen aufzwingt. Wir respektieren alle, auch jene, deren sittliches Verhalten wir nicht gutheissen. Dennoch wollen wir von unserem Recht Gebrauch machen, jene Dinge klar beim Namen zu nennen, die wir als Sünde ablehnen. Unsere Teilnahme am Gesetzgebungsprozess im weiteren Sinn besteht darin, eine Vorlage aus unserer Sicht zu beurteilen, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

– *In diesem Zusammenhang drängt sich eine weitere Frage auf: Inwiefern nehmen an den Debatten des Volkskonzils auch liberale Kräfte teil, also jene Gruppen, von denen die kirchliche bzw. religiöse Haltung am meisten kritisiert wird?*

An den Debatten des *Volkskonzils* sind selbstverständlich auch liberale Meinungen vertreten. Am VI. *Volkskonzil* (2001) nahm beispielsweise der langjährige Vorsitzende der Russischen *Demokratischen Partei Jabloko*, Grigorij Javlinskij, teil. Ich möchte abermals unterstreichen, dass wir eine Organisation mit kirchlichem Hintergrund sind und als solche ein Forum zur Verfügung stellen, das offen sein soll für alle, die sich um die Zukunft unseres Gemeinwesens Gedanken machen wollen.

– *Im Ustav sind die Aufgaben Ihres Forums aufgelistet. Dennoch würde mich interessieren, wie man seinen Tätigkeitsbereich in wenigen Sätzen zusammenfassen könnte.*

In erster Linie widmet sich unser Forum intellektuellen Tätigkeiten, das heisst Austausch, Dialog, Begegnung. Wir versuchen, verschiedene gesellschaftliche Kräfte an einen Tisch zu bewegen, um dort in Bezug auf aktuelle politische und soziale Probleme zusammen Lösungsvorschläge zu erarbeiten. Obwohl eine ganze Reihe von Politikern, Beamten und Wirtschaftsführern an der Arbeit und den Gesprächen teilnimmt, heisst dies überhaupt nicht, wir würden lediglich aktuelle politische oder ökonomische Leitideen unterstützen. Im Gegenteil, das *Volkskonzil* sieht eine seiner wesentlichen Aufgaben auch darin, als Korrektiv zu wirken und auf Bereiche hinzuweisen, in denen Missstände und Ungerechtigkeit herrschen. Dies nimmt das *Volkskonzil* besonders in Form von Wissensbildung und Aufklärung im weiten Sinn des Begriffs wahr, indem es den Verlauf und die Ergebnisse der einzelnen Versammlungen einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich macht, selber auf anderen Foren präsent ist und auch in der Provinz und im Ausland Vertretungen unterhält. Ich versuche allerdings, in diesem Zusammenhang das Wort *Einfluss* zu vermeiden, da es einen Beigeschmack aufweist, etwa im Sinne von Druck, Forderung, Manipulation. Dies entspricht aber nicht unserer Absicht. Tatsächlich war dies früher auch schon der Fall. Gott sei Dank aber hat sich dies in den letzten Jahren verlagert hin zu einem partnerschaftlichen Verhältnis zum Staat. Das bedeutet: Nicht wir machen Gesetze. Darauf erheben wir auch keinerlei Anspruch. Das *Volkskonzil* leistet bei der staatlichen Macht Aufklärungsarbeit und macht darauf aufmerksam, was aus unserer Sicht richtig, aber auch was falsch ist.

19 Liste der Mitglieder des Rates unter: www.vrns.ru/about/sovet.php (23. 9. 2009).

– *Auf der Webseite ist zu lesen, das Volkskonzil sei mittlerweile ausser in Moskau auch in vielen anderen grossen Städten Russlands und im Ausland vertreten.²⁰ Unterstützen diese lokalen Büros Ihre Arbeit auf nationaler Ebene oder verfolgen sie eigene Projekte?*

Inzwischen ist das *Volkskonzil* in mehreren russischen Städten vertreten. Ich möchte hier als Beispiel die Niederlassung in Ekaterinburg erwähnen, die heuer nun schon zum zweiten Mal eine grössere regionale Versammlung durchführt, an der von Bürgermeistern, über Repräsentanten der Gebietskörperschaft [*oblast*'] bis hin zum Regionalgouverneur seitens der weltlichen Macht eine Vielzahl an Vertretern teilnimmt und so die Idee des *Volkskonzils* auch auf lokaler Ebene zu realisieren versucht. Das *Volkskonzil* findet – dies ist eigentlich schon fast zur Tradition geworden – in den Tagen rund um den Gedenktag der Ermordung des letzten russischen Zaren und seiner Familie [17. Juli, neuer Stil] statt. Während wir beim ersten *Volkskonzil* über das geistliche Leben der Zarenfamilie gesprochen haben, war das zweite Forum dem Thema *Die Zarenfamilie als Modell für Familie und familiäre Werte* gewidmet. Dabei haben wir uns die Frage gestellt, was eigentlich die orthodoxe Familie von anderen Familien unterscheidet, worin der Wert und die besondere Bedeutung der christlichen Familie liegt, warum sie so wichtig war für das Leben in unserem Land. Schliesslich wurden auch regionale Programme auf den Weg gebracht, die sich künftig speziell mit den verschiedenen Aspekten familiären Lebens auseinandersetzen. Der russische Präsident Medvedev hatte ja 2008 zum Jahr der Familie erklärt, wobei seine Gattin als Leiterin des Organisationskomitees waltete. Das *Volkskonzil* wollte bei dieser überaus wichtigen Thematik nicht abseits stehen und griff sie deshalb selber auf. Sie sehen also: das *Volkskonzil* schlägt nicht nur Themen vor, sondern greift auch statliche Anliegen auf. Das Beispiel aus Ekaterinburg zeigt, dass die Aussenstellen durchaus auch eigene Projekte verfolgen. Diese werden jedoch mit unserem Präsidialbüro abgestimmt. Durch seine Niederlassungen in verschiedenen Städten und die Zusammenarbeit mit den lokalen Behörden möchte das *Volkskonzil* seinen Willen zur Symphonie von Kirche und Staat zum Ausdruck bringen, in jenen Bereichen mit dem Staat eine Partnerschaft einzugehen, wo es die *Sozialkonzeption* vorsieht [vgl. SK III.8].

– *Wie muss man sich die Arbeitsweise des Volkskonzils vorstellen? Beschränkt sich die Tätigkeit auf die jährlichen Versammlungen, oder verwirklicht ihre Organisation noch andere grössere und kleinere Projekte?*

Höhepunkt im Arbeitsjahr stellt die grosse Jahresversammlung dar, deren Vorbereitung den Hauptteil unserer Zeit und unserer personellen Ressourcen in Anspruch nimmt. Allerdings ist das *Volkskonzil* auch ausserhalb der jährlichen Konferenz und ihrer Vorbereitungsarbeiten tätig: Wie ich schon erwähnt habe, finden Versammlungen auch auf lokaler Ebene statt.

20 Aktuell ist das *Volkskonzil* in folgenden Städten und Regionen vertreten: Moskau, Archangelsk, Volgograd, Ekaterinburg, Kaliningrad, Kalmyzk, Republik Komi, Nagorno-Karabach, Novosibirsk, Rjazansk, Sarov, Smolensk, weiter in Wien, Genf, New York. www.vrns.ru/regions/index.php (23. 9. 2009).

– *Inwiefern beteiligt sich das Volkskonzil an wissenschaftlichen Projekten? Betreibt es selber Forschung oder ist es mehr Forum für den Austausch von Forschungsergebnissen?*

Wie Sie wissen, ist jede Jahresversammlung einem anderen Thema gewidmet. Zur Vorbereitung und vor allem zur Erarbeitung der Schlusstexte ziehen wir jeweils auch Fachkräfte heran, die im jeweiligen Themenbereich wissenschaftlich tätig sind und dem *Volkskonzil* mit ihrem Wissen und ihrem Rat unterstützend zur Seite stehen. Die Schlussdokumente geben allerdings die Meinung des ganzen *Volkskonzils* wieder, weshalb hier keine Autorenschaft ausgewiesen wird. Das *Volkskonzil* steht in ständigem Kontakt mit Wissenschaftlern der verschiedenen Disziplinen. Als Diskussionsforum auf hohem intellektuellem Niveau sind wir selbstverständlich offen für die wissenschaftliche Forschung. Die Debatten zu einem bestimmten Fragekomplex müssen ja von einer gesicherten Basis ausgehen, die uns von Spezialisten zur Verfügung gestellt wird.

– *Im Rahmen des Volkskonzils ist auch ein „pravozaščitnyj centr“ (Zentrum für Menschenrechte) tätig.²¹ Können Sie kurz darlegen, worin die Aufgaben dieser Unterabteilung bestehen?*

Dieses Zentrum wurde nach dem X. *Volkskonzil* 2006 als Unterabteilung unserer Organisation gegründet und dient in erster Linie der Umsetzung der auf dieser Versammlung verabschiedeten Menschenrechts-Deklaration. In besonderer Weise ist es Aufgabe dieser Einrichtung, in Russland wie im Ausland mitzuverfolgen, inwiefern Rechte der Gläubigen eingehalten oder eben verletzt, ob auch die religiösen Gefühle der Menschen im öffentlichen Leben geschützt werden. Dabei richtet sich unser Augenmerk vor allem auf den Bereich der Wirtschaft, der Werbung, der Kulturszene. Oft ist den Akteuren dieser Bereiche gar nicht klar, dass sie mit ihrem Vorgehen, also mit bestimmten Äusserungen, bestimmten Darstellungen den gebotenen Respekt vor religiösen Menschen vermissen lassen. Stellt man dies fest, so muss es auch klar beim Namen genannt werden. Dabei geht es jedoch nicht allein darum, sein Recht einzufordern und es bei Gericht durchzusetzen. Dies ist zwar in gewissen Fällen die letzte Möglichkeit. Grundsätzlich bemühen wir uns aber, Aufklärungsarbeit zu leisten und Verantwortliche darauf hinzuweisen, wie ihr Vorgehen in der religiösen Bevölkerung aufgenommen und wo eine Grenze des Anstandes überschritten wird. Viele Menschen werden nicht absichtlich zum Ärgernis für Gläubige, sondern handeln aus reiner Unwissenheit. Dem gilt es mittels Gesprächen und Argumenten in unserer Gesellschaft entgegenzuwirken. Deshalb kommt unserer Meinung nach dem Unterricht des Fachs *Grundlagen der orthodoxen Kultur* in den Schulen auch eine entscheidende Bedeutung zu, weil es zu einer Haltung erzieht, die auch dem religiösen Lebensentwurf mit Achtung begegnet. Wir bemühen uns darum, jenen mit christlicher Nachsicht zu begegnen, die sich uns gegenüber unangemessen verhalten. Schliesslich sind wir uns im Klaren darüber,

21 Das Menschenrechtszentrum (*pravozaščitnyj centr*) ist eine Unterorganisation des *Volkskonzils*. Es wurde explizit zur Umsetzung der Menschenrechtsdeklaration des X. VRNS gegründet. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei der Einsatz für ein freies religiöses Bekenntnis und das Recht, dieses Bekenntnis auch als Lebensform zu realisieren.

dass sich das religiöse Leben in unserem Land trotz aller Fortschritte in einer Aufbauphase befindet, die uns noch viel Arbeit abverlangen wird.

Das Volkskonzil zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft

– *Das Volkskonzil bezeichnet sich als „gesellschaftliche Organisation“ bzw. als „gesellschaftliches Forum“. Was heisst hier der Begriff „gesellschaftlich“?*

Gesellschaftliche Organisation nennt sich unsere Einrichtung deshalb, weil sie eine Schnittstelle öffentlicher Bereiche bildet und diese in ihrer Vielfalt versammelt. Es sind dort die traditionellen Religionen Russlands, Wirtschaft, Politik, Kultur, Wissenschaft, Generationen usw. vertreten. Das *Volkskonzil* könnte man deshalb auch *Modell der Gesellschaft* nennen. Dies ist der eine Grund. Der zweite bezieht sich auf die Unabhängigkeit unserer Einrichtung vom Staat. Wir beziehen als Organisation vom Staat keine direkte Unterstützung. Profitieren wir von staatlichen Zuwendungen, so sind diese jeweils an einen bestimmten Zweck und ein bestimmtes Projekt gebunden. Solche Förderung steht aber auch anderen gesellschaftlichen Organisationen offen, die ihre Vorhaben entsprechend begründen.

– *Patriarch Kirill antwortete auf die Frage, welches Prinzip eigentlich die Teilnehmer des Volkskonzils versammle: „Sie versammeln sich nach einem einzigen Prinzip, dem Wunsch und der Bereitschaft etwas dafür zu tun, damit das Leben in unserem Land besser wird. Dieses Prinzip ist weder religiös noch national.“²² Können Sie diese Aussage erläutern?*

Das *Volkskonzil* versammelt sich tatsächlich nicht nach religiösen Prinzipien, auch nicht nach ethnischen Kriterien. Der Patriarch stellt hier etwas Wichtiges klar. Wir wollen jene zusammenbringen, Gläubige wie Nichtgläubige, Russen wie Angehörige anderer Ethnien unseres Vielvölkerstaates, die sich zum Wohl unseres Landes und seiner Bevölkerung einsetzen wollen. Ohne Werte, dies ist eigentlich allen klar, kann es keine echte Zukunft für eine Gemeinschaft geben, weder für die russische noch sonst irgendeine. Deshalb ist es unser Grundanliegen, uns über jene sittlichen Prinzipien zu verständigen, auf denen unser Staat und das gesamte öffentliche Leben aufbauen müssen, damit es uns allen zum Wohl gereicht. Im Wissen um die Notwendigkeit eines sittlichen Fundaments für alle kommen religiöse wie nichtreligiöse Menschen überein. Es geht dem *Volkskonzil* darum, diesen Konsens sichtbar zu machen, zu vertiefen und praktische Konsequenzen zu überlegen.

22 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: Interview für die Rundfunksendung „*Vesti. Podrobnosti*.“ zur Eröffnung des X. VRNS (4.-6. April 2006). Das Gespräch führte Ernest Mackjavičius. www.vrns.ru/syezd/detail.php?nid=114&binn_rubrik_pl_news=304&binn_rubrik_pl_news=309 (22. 9. 2009).

– *Patriarch Kirill sagt in einem weiteren Interview: „Ich bin überzeugt davon, dass die Verhaltensnormen der heutigen Welt in einem wirklichen Dialog erarbeitet werden müssen.“²³ Auch das Volkskonzil ist dem Dialog verpflichtet. Erläutern sie bitte Ihr spezifisches Verständnis des Begriffs „Dialog“.*

Der Dialog, so wie wir ihn verstehen, steht im Dienste einer wohlverstandenen Symphonie von Kirche und Staat. Ein Dialog ist immer dann zu führen, wenn eine Vielzahl von Überzeugungen vorliegt. Deshalb würde ich im Bezug auf das *Volkskonzil* sogar eher von einem *Poly-log*, von einer *Poly-phonie* sprechen. Die Absicht unseres Forums besteht darin, eine Einheit in diese Vielheit an Denkrichtungen zu bringen, sie zu einer *Sym-phonie* zu gestalten. Es geht um die Symphonie aller Kräfte, was seinen deutlichen Niederschlag auch in den gemeinsam verabschiedeten Schlussbotschaften findet.

– *Der Säkularismus behauptet eine grundsätzliche Unvereinbarkeit von Politik und Religion. Der säkulare Staat geht aber von Voraussetzungen aus, die er selber der Freiheit wegen nicht garantieren kann. Er ist letztlich auf die Verantwortung seiner Bürger angewiesen. Inwiefern tritt eine Einrichtung wie das Volkskonzil einerseits den ideologischen Positionen des Säkularismus entgegen und fördert andererseits die persönliche Verantwortung des Bürgers?*

Was Sie sagen, scheint logisch, schliesslich können Trauben auch nicht an einem Apfelbaum wachsen oder Orangen an einer Espe! Das heisst, wir sagen zum Staat: Wenn du willst, dass die Menschen friedlich, verantwortungsvoll und moralisch leben und die Gesetze einhalten, dann muss eine entsprechende Arbeit geleistet werden, dann musst du helfen, den sittlichen Acker zu bestellen. Das bedeutet: der Staat, die Politik und die Gesetze müssen schon immer auf das sittliche Handeln der Bürger ausgerichtet sein, indem sie Bedingungen schaffen, die das möglich machen und fördern. Wie die Kirche gleichsam eine Art Baumschule darstellt, in der Bäume so gehegt werden, damit sie später gute Früchte tragen, so verhält es sich eigentlich auch mit dem Staat. Insofern fordern wir den Staat auf, auf Gesetzesebene und im Umgang mit seinen Bürgern, jene Werte zu pflegen und zu verteidigen, die eine echte und gesunde Entwicklung unseres Staatswesens und seiner Menschen ermöglichen. Mit den Begriffen *Harmonie* und *Symphonie* ist auf diesem Hintergrund nicht nur das Verhältnis von Kirche und Staat im engeren Sinn gemeint, sondern auch von Gesetz und Sittlichkeit, von Freiheit und Verantwortung, von staatlichen Erwartungen und dem Verhalten des Einzelnen. Genau auf diesem Feld versucht das *Volkskonzil* auch einen Beitrag zu leisten. Eine Trennung dieser Elemente, wie sie der Säkularismus propagiert, kann es daher nicht geben.

– *Welche Bedeutung schreibt der russische Staat der Arbeit des Volkskonzils zu? Wie deutet das Moskauer Patriarchat diese Einrichtung?*

Allein ein Blick auf die Teilnehmerliste der vergangenen 16 Jahre zeigt, welches Interesse uns die Staatsgewalt und die Politik entgegenbringen. So sind beispielsweise der jetzige russische Premier Putin, der Erste Stellvertreter des Regierungschef, Žukov, der Bürger-

23 Ders., *Byt' vernym Bogu* 96.

meister von Moskau, Lužkov, der Vizevorsitzende der Staatsduma, Morozov, der Präsident des russischen Schriftstellerverbandes, Ganičev und unzählige weitere Persönlichkeit des öffentlichen Lebens auf unserem Forum aufgetreten. Auch die Bedeutung, die die Kirche dem *Volkskonzil* beimisst, versteht sich von selber, betrachtet man die enge Verbindung zum *kirchlichen Aussenamt*, dem Patriarchat und dem Patriarchen.

– *Ich könnte mir vorstellen, dass das Volkskonzil nicht nur geschätzt, sondern auch kritisiert wird. Wie verhält es sich mit der Kritik an Ihrer Einrichtung?*

Freilich begegnet uns auch Kritik, deren Inhalt Sie selber schon angesprochen haben. Oft werden Unbehagen und Befremden darüber ausgedrückt, dass sich die Kirche überhaupt mit solchen Themen beschäftigt und sich in dieser Art in der Öffentlichkeit präsentiert. Die Kirche habe kein Recht, sich so zu Wort zu melden und ihren Einfluss geltend zu machen, schliesslich sei Religion Privatsache und habe im politischen Raum nichts verloren. Wir hören uns die Kritik an, erwidern sie aber auch, indem wir bekräftigen, dass die Kirche nicht nur das Recht, sondern sogar die Verpflichtung hat, ihre Meinung öffentlich kundzutun, darzulegen, was gut und was schlecht ist und was sie als Wahrheit bekennt.

– *Gerade Krisenzeiten sind für Staat, Gesellschaft und Kirche gleichermassen eine Herausforderung. Derzeit erlebt die Welt eine heftige ökonomische Krise. Wie beteiligt sich das Volkskonzil aktiv an einer Überwindung dieser Krise?*

Die jüngste Jahresversammlung, die dreizehnte, beschäftigte sich unter anderem genau damit. Eines der Hauptthemen hiess *Geistlich-sittliche Aspekte von Krisen und Wege zu deren Überwindung*. Dabei ging es natürlich vor allem um die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise, die nach Meinung des *Volkskonzils* eindeutig auf ein sittliches Versagen der Menschen zurückzuführen ist und nicht einfach auf ein Marktgeschehen abgewälzt werden darf. Ich behaupte nicht, das *Volkskonzil* oder Patriarch Kirill seien die ersten gewesen, die zu einer derartigen Erkenntnis gelangt seien. Im Zusammenhang mit den gegenwärtigen Geschehnissen auf den internationalen Märkten haben auch führende Politiker diese Meinung vertreten. Dennoch weisen das *Volkskonzil* und viele seiner Akteure schon seit langem auf den Zusammenhang von sittlichen Werten und ökonomisch-politischem Handeln hin, wo immer sie dazu die Möglichkeit haben. In dem, was wir gegenwärtig erleben, zeigt sich eine eigentliche *Dis-harmonie*. Ein wirtschaftliches Modell, das keine sittliche Orientierung kennt, ist nicht nur unmoralisch, sondern scheitert auch praktisch.

– *Das VIII. Volkskonzil hat 2004 ein Dokument zur Wirtschaftsethik, den so genannten „Svod“, verabschiedet.²⁴ Wenn ich dies richtig deute, handelt es sich bei diesem Text um einen Vorschlag, um wirtschaftliches Handeln und sittliche Normen in Einklang zu bringen. Für mich ist der Text eine weitere Illustration dafür, wie die Kirche zusammen mit anderen gesellschaftlichen Kräften nach Möglichkeiten zur Gestaltung der Gesellschaft*

24 *Svod npravstvennykh principov i pravil v chozjajstvovanii*/Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании (Kodex sittlicher Prinzipien und Regeln in der Wirtschaft). www.vrns.ru/syezd/detail.php?nid=247&binn_rubrik_pl_news=317&binn_rubrik_pl_news=317 (23. 9. 2009).

sucht, ohne dieser ihre eigenen Prinzipien aufzudrängen. Können Sie kurz auf das Dokument eingehen?

Gerade die Verabschiedung dieses Dokuments bestätigt meiner Meinung nach die Tatsache, dass sich das *Volkskonzil* schon lange mit Fragen der Sittlichkeit im wirtschaftlichen Handeln beschäftigt. Der *Svod* wurde auf der Grundlage der Zehn Gebote erarbeitet und weist deshalb ebenfalls zehn Thesen bzw. Gebote auf. Diese sind als sittliche Grundorientierung für den Unternehmer gedacht. Viele Unternehmer haben mit ihrer Unterschrift bezeugt, die im *Svod* formulierten Grundsätze in ihren Firmen einhalten zu wollen. In der Folge wurde auf der Basis dieses Dokuments im Moskauer Patriarchat auch ein Expertenrat *Wirtschaft und Ethik* ins Leben gerufen. Dieser Rat bewertet Papiere der Regierung zu ökonomischen Fragen aus der Sicht der Kirche und gibt entsprechende Stellungnahmen ab.

Theologische Bedeutung des Volkskonzils

– Im Westen ist die Meinung verbreitet, die Russische Orthodoxe Kirche strebe den Status einer Staatskirche an bzw. versuche, das Staatswesen direkt zu beeinflussen. Im Ustav des Volkskonzils lesen wir unter „Ziele“: „Förderung der russischen Staatlichkeit und der Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche im Leben der Gesellschaft“.²⁵ In einer solchen Formulierung könnten westliche Beobachter ihre These bestätigt sehen. Deshalb die Frage: Wie erklären Sie einem westlichen Politologen, dass das Volkskonzil keine Einrichtung ist, um die Säkularität des Staates in Russland auszuhebeln?

Die Kirche strebt nicht nach Macht. Wenn sie sich allerdings mit der staatlichen Macht auf einen Dialog einlässt, dann tut sie dies deshalb, um ihrer Position Gehör zu verschaffen und darzulegen, weshalb sie diese oder jene Meinung vertritt. Der Kirche kann es nicht genügen, ihren Standpunkt lediglich den Gläubigen in den Kirchen vorzutragen und das Feld ausserhalb der Kirchenmauern anderen zu überlassen. Auch sie will, wie andere gesellschaftliche Kräfte, ihre Überzeugung einem möglichst breiten Publikum zugänglich machen. Die Kirche will auch vor dem Staat sagen dürfen, was sie für schlecht und was für richtig hält. Genau deshalb gehören auch weltliche Behörden und Einrichtungen zum Gegenüber der Kirche und des *Volkskonzils*. Dieses Verständnis kirchlicher Sendung führt wohl zu jenen Missverständnissen, auf die Sie in Ihrer Frage anspielen. Doch das Streben nach direktem politischem Einfluss ist etwas grundlegend Anderes als das, was die Kirche schon immer als Dienst an den Menschen verstanden hat. In diesem Sinn kann ich auch nichts Schlechtes im Ideal der *Symphonie* finden. Ist es denn unzulässig, wenn Kirche und Staat zusammenarbeiten, wenn sie zu einer Art Harmonie finden und zum Wohl der Gesellschaft handeln und sich nicht als Konfliktparteien gegenüberstehen? Kann es heute eine *Symphonie* zwischen Kirche und Staat geben? Natürlich, und zwar im Sinne einer Zusammenarbeit des Staates nicht nur mit der Russischen Orthodoxen Kirche, sondern mit allen traditionellen Religionen in Russland. Die Teilnahme führender Vertreter fast aller staatlichen Organe am *Volkskonzil* bestätigt den Willen des Staates zu dieser *Symphonie*.

25 Die zitierte Stelle findet sich im *Ustav* unter Punkt „Ziele und Aufgaben des Volkskonzils“.

www.vrns.ru/about/ustav.php (23. 9. 2009).

– Das Dokument „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ versucht gerade im Bereich der Zusammenarbeit von Kirche und Staat Orientierung zu bieten. Deshalb interessiert mich, welche Bedeutung Sie dem Dokument beimessen.

Für mich als Sekretär des *Volkskonzils* besitzt die *Sozialkonzeption* Bedeutung ersten Ranges. Man darf den wichtigen Umstand nicht übersehen, dass dem *Volkskonzil*, seinen Debatten und Beschlüssen in den vergangenen Jahren in Bezug auf die kirchlich-theologische Bewertung sozialpolitischer Fragestellungen oft eine Vorreiterrolle zukam. Zum Beispiel wurde im Jahr 2008 ausgehend von der *Erklärung zu den Menschenrechten und zur Menschenwürde* (X. *Volkskonzil*, 2006) seitens der Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche das theologische Grundlagen-Dokument *Grundlage der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Rechte des Menschen* verabschiedet. In diesem Fall wurde aus der gesellschaftlichen Stimme des *Volkskonzils* die theologische Stimme der Kirche. Die Debatten vor dem Jahr 2000 haben nicht nur zur Erarbeitung der *Sozialkonzeption* motiviert, sondern sich indirekt auch auf deren inhaltliche Gestaltung ausgewirkt. Dieser Prozess zeigt, dass die Kirche nicht abseits gesellschaftlicher Realitäten steht, sondern diese aufgreift und reflektiert. Auch das ist ein symphonisches Moment. Die soziale Konzeption ist das Resultat einer ständigen Wechselwirkung zwischen Kirche und Gesellschaft. Während das *Volkskonzil* ein Forum für diese Wechselwirkung zur Verfügung stellt, sind das Dokument von 2000 sowie das Papier zu den Menschenrechten eine konkrete Konsequenz daraus.

– Patriarch Kirill betont in seinen Reden und Artikeln immer wieder die Wichtigkeit einer ganzheitlichen Bildung als Grundlage für ein personal-gemeinschaftliches sittliches Leben. Auch das *Volkskonzil* arbeitet im Bildungsbereich. Was verstehen Sie unter „Bildung“?

Das *Volkskonzil* schenkt diesem Themenbereich grösste Aufmerksamkeit. Durch Aufklärungsarbeit und Bildung, die auch das Religiöse umfasst, wird nicht nur ein Beitrag zur Steigerung religiösen Wissens geleistet, sondern auch Gemeinsinn und Gemeinwohl gestärkt. Aufklärung und ganzheitliche Bildung gehören aus unserer Sicht zu den Grundlagen für ein geordnetes, konfliktfreies Zusammenleben, indem in der Bevölkerung das Verständnis für die eigene Kultur gefördert wird, aber auch – besonders auf dem Hintergrund unserer eigenen Geschichte – alten und neuen Vorurteilen gegenüber der religiösen Werthaltung entgegengewirkt wird. Zwei, vom *Volkskonzil* durchgeführte Veranstaltungen mögen als Beispiel für unser Engagement in diesem Bereich dienen.²⁶

26 Zum einen die vom *Volkskonzil* organisierte Veranstaltung (ausserhalb der eigentlichen Konzilien) vom 18.-20. März 2000 in Moskau. Dokumentiert: *Vera i znanie. Nauka i tehnika na rubeže stoletij*/Бера и знание. Наука и техника на рубеже столетий (Glaube und Wissen. Wissenschaft und Technik um die Jahrhundertwende). Sarov 2000. Zum anderen die vom *Volkskonzil* mitorganisierten *Sretenskie čtenija* (Sretenskij-Lesungen) aus dem Jahr 2008. Dokumentiert: *Pravoslavnaja tradicija i sovremennye realii našej školy v XXI veke*/Православная традиция и современные реалии нашей школы в XXI веке (Orthodoxe Tradition und gegenwärtige Realien unserer Schule im 21. Jh.). Moskau 2008.

– *Meine Professorin schreibt in einem Artikel: „Die Kirche als gelebte Gemeinschaft, nicht nur als kirchliche Lehre, ist der Beitrag der Christen zur Weltgemeinschaft.“²⁷ Die soziale Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche hat ekklesiologischen Charakter. Die Kirche lehrt nicht nur, sondern sie bezeugt in und vor der Welt Gemeinschaft als Leib Christi. Wie kann die Russische Orthodoxe Kirche Ihrer Meinung nach das ekklesiologische Thema in die Arbeit des Volkskonzils einbringen?*

Dies ist eine bemerkenswert Einsicht, über die ich mich sehr freue. Auch ich bin überzeugt, dass unser Glaube, das Trinken aus dem einen Kelch, die gemeinsame Teilnahme an den Sakramenten jene Liebe zum Ausdruck bringt, zu jener Liebe führt, die wir als Christen als Liebe zu den Gefallenen, zu den Schwachen und Kranken leben und bezeugen wollen. Für uns ist es deshalb von grosser Bedeutung, dass die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. dieser Thematik gewidmet ist und den Titel *Deus caritas est* trägt. Viele Volkskonzils-Teilnehmer kennen diesen eindrucksvollen Text und sehen, wie nahe sich Orthodoxe und Katholiken stehen. Diese Erkenntnis gilt es zu vertiefen.

– *Patriarch Kirill hat einmal gesagt: „Nicht Inkulturation des Christentums, sondern Christianisierung der Kultur – das ist das Ziel der christlichen Sendung im Bezug auf die Kultur.“²⁸ Was bedeutet diese Aussage für Sie als Sekretär des Volkskonzils?*

Auch dem kann ich nur zustimmen. Die Worte des Patriarchen geben treffend unsere Grundüberzeugung wieder, dass die Kirche niemals einfach zur Kultur werden darf. Auf dieser Ebene – und dies zeigt die Geschichte eindrucksvoll – ist letztlich alles möglich, auch Verirrung und Selbstsucht. Nein, tatsächlich ist die Kirche gesandt, um die Kultur auf Christus auszurichten, um Europa mit christlichen Werten zu erfüllen. Darüber müssen wir reden, weil wir sehen, wie Europa seine Seele verliert, wie sich Europa Christus entfremdet. Für uns Russen geht aus unserer eigenen tragischen Vergangenheit auf diesem Hintergrund eine besondere Botschaft hervor, die in der *Ikone der Neumärtyrer* bildhaft jenen Preis ausdrückt, den Russland dafür bezahlt hat, damit die Kirche lebe. Sie zeigt uns die echte Kultur, die zu Christus führt und nicht von Ihm weg, die lebendig macht und nicht tötet.

– *Oleg Vladimirovič, ich danke Ihnen für dieses aufschlussreiche und spannende Gespräch!*

27 Hallensleben, Barbara: Kirill – Patriarch der Oikumene. In: G2W 5/2009, 37. Jg., 18-19, hier: 19.

28 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Blagovestie i kultura* 26.

A4 Interview mit Protoierej Antonij Il'in, Leiter der „Vertretung des Moskauer Patriarchats bei den Europäischen Institutionen“ in Brüssel

*Die „Vertretung“ als Träger der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche – Inwiefern kann Ihre Einrichtung als Träger jenes theologisch-sozialpolitischen Diskurses bezeichnet werden, der in Ihrer Kirche seit dem Fall des Kommunismus stattfindet?*²⁹

Grundsätzlich versuchen wir, in unseren Projekten diesen Diskurs mit Leben zu erfüllen und zu verwirklichen. Meine Aufgabe als Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche in Brüssel hat einen kommunikativen und keinen dogmatischen Charakter. Ich wurde nicht hierher geschickt, um die Lehre der Kirche im engeren Sinn im Europäischen Parlament populär zu machen, sondern um ein Netzwerk potenzieller Partner aufzubauen und zu pflegen, auch mit jenen, die derzeit vielleicht noch gar nicht wissen, dass sie dafür in Fragen kommen. Ziel solcher Allianzen soll es sein, gemeinsam Strategien und Lösungen zu überlegen, wie der Werte-Krise, die derzeit die europäischen Gesellschaften – auch die russische – verunsichert, begegnet werden kann. Diese Krise ist eigentlich die Krise der Moderne, also des rationalistischen Paradigmas der Aufklärung.

Die Besonderheit meiner Arbeit besteht darin, Aufbau und Erprobung neuer politischer Strukturen zu begleiten. Die EU ist ja zum gegebenen Zeitpunkt weder selber ein Staat im eigentlichen Sinn noch einfach eine gesellschaftliche Institution, sondern ein überstaatliches politisches System, das sich ständig weiterentwickelt. Da sich das politische Gegenüber der Russischen Orthodoxen Kirche laufend verändert, muss besonders auch ihre Vertretung bei der EU Flexibilität beweisen. Zusammen mit der Union entdecken auch wir ständig Neuland und entwerfen neue Vorgehensweisen. So hat vor kurzem das irische Volk in einem Referendum der Ratifizierung des Lissaboner Vertragswerks zugestimmt, womit der Reform der Unionsstrukturen nun kaum mehr etwas im Wege steht. Danach wird sich die EU wieder mit neuem Gesicht präsentieren. Ich kann heute kaum sagen, wohin diese Umgestaltung führen wird. Sicher scheint mir jedoch, dass sich dadurch auch die Art und Weise unseres Dialogs verändern wird. Nachdem der Vertrag von Lissabon endgültig in Kraft getreten ist, wird beispielsweise die Frage nach einem systematischen und institutionalisierten Dialog zwischen der EU und den Kirchen und Religionsgemeinschaften sehr aktuell. Gestaltet sich aber das Gespräch zwischen politischer und religiöser Seite neu, muss auch die Zusammenarbeit unter den religiösen Institutionen überhaupt, also nicht nur den christlichen, ausgebaut werden. So muss meiner Meinung nach der Dialog

29 Die offizielle Bezeichnung der Vertretung, wie sie sich auf der Homepage findet, lautet in russischer Sprache: *Predstavitel'stvo Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pri evropejskich meždunarodnych organizacijach*/Представительство Русской Православной Церкви при европейских международных организациях.

Vgl. die offizielle Webseite: www.orthodoxeurope.org/section/17.aspx (15. 10. 2009). Das Interview mit Vater Antonij Il'in fand am 5. Oktober 2009 in den Räumlichkeiten des Europäischen Parlamentes in

mit dem Islam oder dem Judentum weiter vorangetrieben und verstärkt werden. Wir sollten erkennen, dass wir in vielen Bereichen, gerade dort, wo es um die Verteidigung traditioneller Werte geht, im gleichen Boot sitzen. Sprechen wir mit einer Stimme, so erhöht dies die Chance, dass diese Stimme auch gehört wird. Sie sehen schon nach wenigen Sätzen, wie vielfältig sich meine Arbeit hier gestaltet und mit welchen Wechselwirkungen sie zu tun hat.

Um Ihre Frage aufzugreifen, ob die *Vertretung* Träger der sozialen Konzeption im Allgemeinen bzw. der *Sozialkonzeption* im Speziellen sei: Sie ist es definitiv, insofern sie sich täglich bemüht, das dort Reflektierte unter den je gegebenen Umständen zu verwirklichen. Das Dokument von Moskau stellt ja selber einen offiziellen Versuch dar, eine grundsätzliche, sittliche Orientierung unter sich ständig verändernden Umständen zu bieten. Schon der Name des Dokuments zeigt, dass sein Inhalt nicht in Granit gemeißelt ist, sondern offen sein muss für je neu anstehende Beurteilungen.

– *Russland ist nicht Mitglied der EU; auch steht ein Beitritt in absehbarer Zeit nicht zur Diskussion. Warum also braucht die Russische Orthodoxe Kirche eine eigene Vertretung bei der EU?*³⁰

Die Russische Orthodoxe Kirche bedarf einer Vertretung, gerade weil Russland *nicht* Mitglied der EU ist. Dies hört sich etwas paradox an. Während nämlich Russland nicht in der EU ist, kann man die Russische Orthodoxe Kirche in einem gewissen Sinn sehr wohl zumindest als gesellschaftlichen Faktor in Europa bezeichnen. Hier denke ich an die überaus wichtige zivilgesellschaftliche Funktion, welche der Russischen Orthodoxen Kirche in jenen Ländern zukommt, deren Bevölkerungen zum Teil namhafte russische bzw. russischsprachige Minderheiten aufweisen, zum Beispiel in den drei baltischen Ländern. Ein grosser Teil dieser Minderheiten identifiziert sich in geistiger und kultureller Hinsicht mit der Tradition der Russischen Orthodoxen Kirche. Auf diesem Hintergrund ist es eine wichtige Aufgabe der *Vertretung*, die Interessen jener Menschen wahrzunehmen, die dem Moskauer

Brüssel in russischer Sprache statt und ist hier in einer leicht gekürzten, sprachlich angepassten, von mir ins Deutsche übersetzten Version wiedergegeben.

30 Der vormalige Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche in Brüssel, Metropolit Hilarion, schreibt über deren Ziel: „Die erste und grundlegende Aufgabe der Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Brüssel ist also die Teilnahme an der Diskussionen über die Zukunft Europas, die in den europäischen internationalen Organisationen bereits geführt werden ... Durch ihre Vertretung in Brüssel nimmt die Kirche sowohl an der Lösung konkreter Probleme teil, die einen direkten oder indirekten Bezug zur Lage der Gläubigen in den Ländern der Europäischen Union haben, als auch an der Erörterung der theoretischen Grundlage der allgemeineuropäischen Integration.“ Hilarion, Bischof von Wien und Österreich: Die russische Kirche und das sich vereinigende Europa: Perspektiven für ein Zusammenwirken. In: OST-WEST. Europäische Perspektiven, 6. Jg. 2005, Heft 2, 83-88, hier: 87. Romano Prodi, der damalige Präsident der EU-Kommission, begrüßte den Willen des Moskauer Patriarchats, am europäischen Projekt mitzuarbeiten und drückte dies in einem Brief an Metropolit Kirill aus: „This is why I consider the cultural and spiritual contribution of the Russian Orthodox Church, which is so deeply rooted in many areas of Europe and of neighbouring countries, necessary and timely. I regard this contribution as most precious. The Russian Orthodox Church has the full right to further the implementation of the ‚European project‘: this is conditioned by its history, by its Christian tradition and its presence.“ Europaica Bulletin Nr. 1 (26. November 2002). www.orthodoxeurope.org/print/14/22.aspx (14. 10. 2009).

Patriarchat angehören, obwohl sie nicht auf russischem Territorium leben. Eine andere Sache ist es, dass sich diese Arbeit noch im Anfangsstadium befindet. Denn selbst in den Ländern mit beträchtlichen orthodoxen Minderheiten wird die Diskussion zu Fragen des Ethos in der Öffentlichkeit zu wenig geführt, was aber eine Voraussetzung dafür darstellen müsste, sie auf europäischer Ebene zu führen. Auch für viele Menschen mit einem russischen kulturellen Hintergrund, die ausserhalb des kanonischen Territoriums der Russischen Orthodoxen Kirche leben, weist die Frage nach Werten und Tradition einen ausserordentlich hohen Stellenwert auf, geht es für sie schliesslich darum, in ihrem jeweiligen Umfeld ein Gleichgewicht zwischen Assimilation und Eigenständigkeit zu finden. In diesem Zusammenhang kann gerade ein orthodoxes Selbstverständnis helfen, den Menschen beides zu ermöglichen, sich in den entsprechenden politischen, sozialen und ökonomischen Kontext des Landes, in dem sie leben, zu integrieren und gleichzeitig ihrer angestammten Kultur, ihrer Tradition und ihrem Glauben treu zu bleiben. Diese durch die Kirche vermittelte Identität bewahrt die Menschen davor, sich einfach in einen europäischen Mainstream einzufügen und dabei das Eigene preiszugeben. Auf diesem Hintergrund vertrete ich mit Überzeugung die These, das Moskauer Patriarchat sei Mitglied der EU.

Einen weiteren Grund für die aktive Präsenz der Russischen Orthodoxen Kirche auf der politischen Ebene der EU sehe ich darin, dass seit geraumer Zeit seitens der Union ein vielseitiger und sich ständig intensivierender Dialog über Formen künftiger Zusammenarbeit mit Staaten geführt wird, die wohl zum kanonischen Territorium des Moskauer Patriarchats, nicht aber zur EU gehören: Russland, Ukraine, Belarus, Moldawien. Diesbezüglich drängt sich mir die Frage auf, wie sich diese Länder in kulturell-zivilisatorischer Hinsicht ausrichten werden: Orientieren sie sich nach Westen oder werden diese Staaten eine vielfältige Gestalt entwickeln, die sowohl ihre geistig-kulturelle Eigenständigkeit berücksichtigt, die ihre Wurzeln in der historischen Rus' hat, sowie eine grundsätzliche Offenheit gegenüber der westlichen Welt ermöglicht? Ich persönlich glaube, dass dem orthodoxen Selbstverständnis eine Schlüsselrolle auf der Suche der Russen, Ukrainer, Belarussen oder Moldawier nach ihrem Platz innerhalb einer neuen europäischen Ordnung zukommt. Insofern ist der Beitrag, den die Russische Orthodoxe Kirche auf diesem Gebiet leistet, von grosser Bedeutung, nicht nur in kirchlich-religiöser, sondern auch in politisch-gesellschaftlicher Hinsicht.

Neben der Frage nach der Identität gibt es aber auch jene nach den Werten. Auf dieser Ebene kann man erst recht sagen, das Moskauer Patriarchat sei ein Subjekt des Dialogs mit den Europäischen Institutionen. Denn, versucht nicht gerade die Russische Orthodoxe Kirche immer wieder hervorzuheben, was den Raum *Europa* eigentlich zu einer Einheit gestaltet, was uns alle, die Länder der EU wie Russland, letztlich verbindet? Ist es nicht das Christentum, christliches Denken, die christliche Zivilisation, die die Rede von *einem* Europa historisch überhaupt möglich gemacht hat? Wir, West und Ost, gehören zwar zu verschiedenen Traditionen des Christentums, aber dennoch haben wir, Amerika, die europäischen Länder und Russland, unser gemeinsames Fundament letztlich im christlichen Bekenntnis. Die Tatsache, dass es nicht Europa auf der einen und Russland auf der anderen Seite gibt, dass kein unüberbrückbarer zivilisatorischer Unterschied zwischen diesen Räu-

men besteht, gilt es ständig zu bekräftigen und je neu auch zum Ausdruck zu bringen. Der Dialog der Russischen Orthodoxen Kirche mit den Europäischen Institutionen kommt so auch der Auseinandersetzung der EU mit Russland auf der politischen Ebene zugute, stellt die Kirche in Russland doch ohne Zweifel die grösste zivilgesellschaftliche Einrichtung dar. Dies beginnen langsam auch europäische Politiker zu begreifen, denen die christlich-religiöse Perspektive nicht prinzipiell fremd ist.

– *Wer ergriff damals die Initiative, eine Vertretung des Moskauer Patriarchats in Brüssel ins Leben zu rufen?*

Diese Initiative geht auf den damaligen Metropoliten und heutigen Patriarchen Kirill zurück. Er war von Anfang an – seit dies für unsere Kirche wieder in den Bereich des Möglichen gerückt ist – von der Wichtigkeit einer solchen Einrichtung überzeugt. Zurzeit wird allerdings überlegt, ob wir uns nicht in *Vertretung des Moskauer Patriarchats bei der EU* anstatt *bei den Europäischen Institutionen* umbenennen sollten. Dies wäre treffender, da sich unsere Arbeit eindeutig auf die EU konzentriert – und nicht auf NATO, OSZE etc. Die Vertretung beim Europarat in Strassburg ist zudem eigenständig. Besonders möchte ich hervorheben, dass sich unsere Einrichtung in Brüssel nicht nur auf die Orthodoxe Kirche in Russland bezieht, sondern auf alle Ortskirchen, die zum Moskauer Patriarchat gehören. Das Moskauer Patriarchat ist in diesem Sinne – wenn man so will – eine echt internationale Organisation.

– *Die eigentlichen Träger der sozialen Konzeption der Kirche sind nicht Bischöfe und Theologen, sondern Menschen, die auf den verschiedensten Gebieten des gesellschaftlichen Lebens tätig sind, also in der Wissenschaft, der Bildung, der Politik, der Wirtschaft etc. Es sind vor allem Laien, die berufen sind, die Lehre der Kirche und die Botschaft des Evangeliums in die Welt hinauszutragen. Wie kann Ihre Einrichtung die christliche Laien-tätigkeit aktiv fördern und die Interessen der Gläubigen wahrnehmen?*

Vor allem sind es Laien, die in ihrem täglichen Leben je neu herausgefordert sind, christliche Standpunkte zu vertreten und zu verteidigen. Sie tragen gleichsam die Hauptlast der *sozialen Konzeption*. Ich versuche in meiner Arbeit vor allem mit solchen Laien Kontakte zu knüpfen, die sich ihrer Berufung bewusst sind und die eine grundsätzliche Bereitschaft mitbringen, als Personen des öffentlichen Lebens ihre christliche Weltanschauung auch in ihre politische Arbeit einfließen zu lassen. Es gibt bereits eine Reihe europäischer Abgeordneter, die das Gespräch über traditionelle christliche Werte fördern und vertiefen wollen. Auch besteht die Idee, eine überfraktionelle Gruppe zu gründen, deren Tätigkeit genau diesem Fragekomplex zu widmen wäre. Schon heute gibt es einige Parteien, die den Dialog mit uns aktiv suchen. Patriarch Kirill hat etwa einen *Trialog* zwischen der Europäischen Volkspartei, der Russischen Orthodoxen Kirche und der führenden Partei Russlands *Edinaja Rossija* angeregt. Diesbezüglich fand auch schon ein Treffen des Vorsitzenden der Europäischen Volkspartei, Wilfried Martens, mit Patriarch Kirill und dem russischen Premier Putin statt. Kirill ist der Meinung, eine echte politische Auseinandersetzung könne sich nicht ohne Beteiligung der Zivilgesellschaft ereignen, zu der, zumal in Russland, auch die Kirche und die Religionen gehören. Ohne diese Beispiele hier zu vertiefen, zeigt sich,

dass solche Initiativen ohne Laien, die ihre politische Arbeit auch als Dienst im christlichen Sinn verstehen, nicht realisiert werden könnten. Zudem rechnen wir fest damit, dass unsere Gläubigen in den Ländern der EU sich nicht aus dem öffentlichen Leben zurückziehen, sondern sich politisch und gesellschaftlich engagieren.

Organisation und Aufgaben der „Vertretung“

– *Wie ist Ihre Vertretung organisiert, wie präsentiert sich die personelle Situation derzeit?*

Aktuell erscheint es etwas übertrieben, von einer *Vertretung* zu sprechen, zumal ich seit der Bestellung von Bischof Hilarion zum Leiter des *kirchlichen Aussenamts* in Moskau vor Ort ziemlich alleine arbeite... Freilich besteht eine intensive Zusammenarbeit mit dem Patriarchen und dem *kirchlichen Aussenamt*. Zudem wird auf einer der nächsten Sitzungen des Heiligen Synods über einen Antrag Kirills entschieden, einen neuen Sekretär, der meine bisherige Funktion übernehmen soll, einen zusätzlichen Referenten und einen Spezialisten für rechtliche Fragen nach Brüssel zu entsenden. Dies drängt sich deshalb auf, weil vielen Fragen im Zusammenhang mit Menschenrechten eine juristische Bedeutung zukommt, die eine Kenntnis des EU-Rechts erforderlich machen. Dies aber bedeutet, dass Kompetenz und Niveau unserer Vertretung damit zunehmen werden. Der neu zu bestellende Sekretär wird hauptsächlich um die Kontakte zu den Vertretungen der anderen christlichen Kirchen und Konfessionen besorgt sein. Ich selber werde, vorbehaltlich der Entscheidung des Patriarchen, der Einrichtung vorstehen und den allgemeinen Dialog auf politischer Ebene leiten.

– *Darf man erfahren, wie sich Ihre Vertretung derzeit finanziert?*

Obwohl die Säkularisierung in Belgien weit fortgeschritten ist, gelten Gemeinde-Geistliche der anerkannten Religionsgemeinschaften (röm.-kath. Kirche, Protestantismus, Orthodoxie, Judentum und Islam) offiziell als Beamte des Justizministeriums und werden von diesem auch entlohnt. In Belgien existiert also das Konzept der traditionellen Konfessionen, auf dessen Realisierung wir in Russland bekanntlich drängen. So bin auch ich als russischer orthodoxer Priester Beamter des belgischen Justizministeriums. Dieses System hat gerade in meiner Funktion grosse Vorteile, da unsere Pfarreien kaum in der Lage wären, ihre Priester selber zu erhalten. Die Aufwendungen, die für die Vertretungsarbeit anfallen, werden durch das *Aussenamt* abgedeckt. Allein, auch für das Moskauer Patriarchat ist es nicht immer leicht, alle Einrichtungen, insbesondere jene im teuren Ausland, genügend alimentieren zu können. So ist meine Tätigkeit oft durch finanzielle Sorgen bestimmt. Nach der Neustrukturierung unserer Einrichtung werden jedoch auch die finanziellen Belange neu geregelt werden müssen.

– *Gibt es andere Einrichtungen des Moskauer Patriarchats auf EU-Ebene?*

An anderen Institutionen der Russischen Orthodoxen Kirche auf dem Gebiet der EU, abgesehen von rein religiösen wie Pfarreien und Klöstern, kann das neue orthodoxe Seminar der Russischen Orthodoxen Kirche bei Paris [Epinay-sous-Sénart]³¹ genannt werden. Von

31 Das 2009 in Epinay-sous-Sénart bei Paris eingeweihte Seminar stellt die erste derartige Einrichtung der Russischen Orthodoxen Kirche in Westeuropa dar. Ihr Ziel ist auf der Webseite der Institution wie folgt

besonderer Bedeutung ist die Vertretung des Moskauer Patriarchats beim Europarat in Strassburg, die wesentlich besser ausgestattet ist als wir in Brüssel. Dies ist freilich damit zu erklären, dass Russland zu den Mitgliederstaaten des Europarats zählt.

– *Wer sind die Ansprechpartner Ihrer Einrichtung auf der Seite der EU? In welche Strukturen sind Sie eingebunden? Welche Formen des institutionalisierten Dialogs gibt es heute?*

Unsere Partner sind tatsächlich all jene, die bereit sind, unsere Partner zu sein. Natürlich sind dies vornehmlich einzelne Abgeordnete, zu denen wir freundschaftliche Beziehungen unterhalten. Wie ich schon erwähnt habe, befindet sich die politische Struktur der EU in einem ständigen Wandel, was sich auch auf unsere Dialogkanäle auswirkt. Nach der Umsetzung des Lissaboner Vertrags, denke ich, wird sehr wahrscheinlich eine Abteilung eingerichtet, die für die Steuerung solcher gegenseitiger Gespräche verantwortlich ist. Grundsätzlich kommen alle Institutionen der EU, sowie die hier ansässigen NGO's oder Think-Tanks als Dialogpartner für uns in Frage. Allein, es ist unter den gegebenen personellen Verhältnissen für uns schwierig, ein ausgedehntes Netzwerk zu etablieren. Denn dieses braucht ein entsprechendes personelles Reservoir. Ein Moment bedarf in diesem Zusammenhang unbedingt der Erwähnung: Bis jetzt sind viele Kommunikationswege, die wir beschreiten, inoffiziell, da wir in viele Strukturen noch gar nicht integriert sind. Auf die Etablierung eines institutionellen Dialogs warten wir alle, d.h. die Vertreter von Kirchen und Religionen, derzeit noch. Ausserhalb der jährlichen Treffen mit dem Kommissionspräsidenten, dem Parlamentspräsidenten und hohen Unionsbeamten gibt es leider bis anhin keine formal-offiziellen Foren der Interaktion mit den EU-Behörden. Wir sind jedoch jederzeit bereit, in eine neue Dialogstruktur einzutreten. Der einzige Weg, der dorthin führt, ist die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Kirchen, um möglichst mit einer Stimme aufzutreten und unseren Anliegen entsprechend Gehör zu verschaffen.

– *Welche Ereignisse und Projekte waren Ihrer Meinung nach besonders wichtig seit der Eröffnung Ihrer Vertretung in Brüssel?*

Ein grosses Stück Arbeit liegt seit der Eröffnung der *Vertretung* im Jahre 2002 hinter uns. Darüber gäbe es tatsächlich einiges zu berichten. Ich darf aber auf unsere Webseite und insbesondere unser Internet-Bulletin *Europaica* verweisen, das unter anderem auch die wichtigsten Ereignisse im Zusammenhang mit unserer Arbeit bzw. der Präsenz der Russischen Orthodoxen Kirche im EU-Raum dokumentiert.³² Dennoch möchte ich nun lieber auf

beschrieben: „Son objectif est d'aider le patriarcat de Moscou à se doter de cadres polyglottes, ouverts, connaissant leur propre tradition et l'héritage des chrétiens d'Occident, capables de mener un dialogue de confiance avec les autres Églises et de s'engager dans la réflexion sociale entreprise par l'Église orthodoxe depuis plusieurs années.“ www.seminaria.fr/Presentation_a22.html?print=1 (27. 10. 2009).

32 Das Internet-Bulletin erscheint seit November 2002 monatlich, teilweise öfter. Derzeit (Mai 2011) sind 179 Ausgaben verfügbar, wobei seit Mai 2010 keine weitere Nummer erschienen ist. Das Bulletin beinhaltet Texte in mehreren Sprachen: Deutsch, Französisch, Englisch, Italienisch und Russisch und richtet sich an einen breiten Leserkreis (Laien wie Priester, Orthodoxe wie Nichtorthodoxe, Studenten wie Lehrer, Theologen wie Politiker. In der ersten Nummer (26. November 2002) wird *Europaica* so vorgestellt: „The main object of this and subsequent issues of our bulletin will be to present and interpret the official

zwei laufende Projekte hinweisen. Unter Mitarbeit der *Vertretung* findet im November dieses Jahres [2009] im Europaparlament zum dritten Mal das *Europäisch-Russische Forum* statt, das auf die gemeinsame Initiative der *Vertretung* und der *Europäischen Russischen Allianz*, einer russischen Diaspora-Organisation, zurückgeht. Dieses Forum etabliert sich zusehend zu einem wichtigen zivilgesellschaftlichen Austauschforum zwischen der Europäischen Union und Russland. Es vereint Wissenschaftler, Politologen, Politiker, Beamte, Priester etc., die alle mehr oder weniger direkt mit dem vielgestaltigen Dialog zwischen Europa und Russland betraut sind.

Dieses Jahr wird das Forum von einer orthodoxen Ausstellung begleitet, die ebenfalls in den Räumlichkeiten des Parlaments untergebracht wird. Sie ist der Sendung der Kirche in der Gegenwart gewidmet und soll diese anhand konkreter Beispiele veranschaulichen. Zu diesem Zweck zeigen wir unter anderem Photographien, die jeweils durch entsprechende Zitate aus der *Sozialkonzeption* ergänzt werden. Damit versuchen wir, die Besucher mit einem Grundlagentext der Russischen Orthodoxen Kirche bekannt zu machen, indem wir ihn gleich in einen praktischen Zusammenhang stellen. Das zweite Projekt betrifft den Dialog, den ich eben erwähnt habe. Dabei stehen Überlegungen hinsichtlich des sittlichen Fundaments unseres Zusammenlebens im Zentrum, vor allem insofern sie das Verhältnis zwischen Russland und der EU betreffen. In spezieller Weise wird auf diesem Forum die Frage nach der Würde und den Rechten des Menschen im Zusammenhang mit der Verantwortung der Gesellschaft diskutiert. Sie sehen, dass unsere *Vertretung* trotz bescheidener finanzieller und personeller Ausstattung in der Lage ist, grössere Projekte zu organisieren und durchzuführen.

Weiter möchte ich das einmal jährlich stattfindende Treffen der Kirchenvertreter mit dem Präsidenten der Europäischen Kommission, José Barroso, hervorheben, das nach seiner Wiederwahl aller Wahrscheinlichkeit nach im gewohnten Rahmen weitergeführt wird. Die Begegnung ist zwar recht formell, aber gleichwohl von nicht geringer Bedeutung.

position of the Russian Orthodox Church on the matters related to the process of European integration, as well on other contemporary issues.” www.orthodoxeurope.org/section/14.aspx (20.5.2011). *Europaica* enthält theologische Artikel, aktuelle kirchliche Nachrichten, Ansprachen des Patriarchen und führender Repräsentanten der Russischen Orthodoxen Kirche, Texte zu gesellschaftspolitischen und ökumenischen Fragestellungen, Informationen über die Tätigkeit der *Vertretung*, offizielle Dokumente des Moskauer Patriarchats. Patriarch Kirill hält in der Jubiläumsausgabe (100) fest: „Die Herausgabe dieses mehrsprachigen Bulletins ist heute sehr wichtig. Im Westen existiert in der objektiven Information über die Tätigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche ein Vakuum, gleichzeitig ist aber der Bedarf an einer solchen Information ‚aus erster Hand‘ offensichtlich. Die Publikation von Dokumenten, Vorträgen, Erklärungen und Kommentaren zu aktuellen Themen der Gegenwart in den europäischen Sprachen erlaubt es dem Leser, die Position des Moskauer Patriarchats zu einem breiten Spektrum von Fragen kennen zu lernen. Das Zeugnis über die Arbeit der Russischen Orthodoxen Kirche, Fragen der interorthodoxen Zusammenarbeit und theologischen Forschung, der Dialog mit den europäischen Institutionen und die Teilnahme an innerchristlichen und interreligiösen Kontakten – dies alles findet seinen Niederschlag auf den Seiten des Bulletins. ‚Europaica‘ erlaubt dem westlichen Leser, die wahre Gestalt unserer Kirche zu sehen, die eine reiche und tragische Erfahrung in der Existenz unter verschiedenen Lebensumständen hat. Heute sind wir offen für Dialog und Zusammenarbeit und sind mit Freude bereit, unsere erworbene Erfahrung mitzuteilen.“ *Europaica*, Nr. 100 (14. Juni 2006). www.orthodoxeurope.org/page/14/100.aspx#11 (13. 10. 2009).

– *In Russland und einigen GUS-Ländern spricht man von einer „Wiedergeburt der Orthodoxie“, die sich seit dem Untergang der Sowjetunion ereignet. Inwiefern ist Ihre Vertretung an dieser „Wiedergeburt“ beteiligt?*

Es fällt nicht ganz leicht, diese Frage allgemein zu beantworten. Freilich ist auch unsere Einrichtung eine direkte Folge des Wiedererstarkens der russischen Orthodoxie in den letzten 20 Jahren. Ohne diese glückliche Wendung hätten wir vielleicht gar nicht die Möglichkeit, auf einer solchen Ebene tätig zu sein. Unsere Aufgabe hier besteht deshalb nicht zuletzt auch darin, das Interesse an der Russischen Orthodoxen Kirche, ihrer Tradition, ihrem Denken zu fördern. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass es bereits etliche Institutionen der Russischen Orthodoxen Kirche im Westen gibt, die sich unter anderem dieser Aufgabe annehmen. So wäre in diesem Zusammenhang abermals das neue Seminar unserer Kirche bei Paris zu erwähnen, das übrigens nicht nur Orthodoxen offen steht. Hauptintention dieser Einrichtung ist es, vor Ort künftige Priester auszubilden, die in Westeuropa tätig sein werden. Eine besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Herausforderung, die orthodoxe Tradition Menschen zu vermitteln, die in einem westlichen europäischen Umfeld aufgewachsen sind und leben. Die junge Priestergeneration soll die Fähigkeit entwickeln, ihre Verkündigungstätigkeit möglichst gut auf die Bedingungen ihres jeweiligen kulturellen, sozialen und intellektuellen Umfelds abzustimmen. Während bisher viele Geistliche in Russland ihre Ausbildung erhalten haben, soll diese nun direkt in einem westeuropäischen kulturellen Kontext erfolgen, dessen Sprache im eigentlichen und übertragenen Sinn zur besseren Verständigung erlernt werden soll. Die Studenten dieses Seminars werden parallel an der Sorbonne studieren. Unsere *Vertretung* steht in ständigem Kontakt mit derartigen Einrichtungen und unterstützt sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten. Ich selber unterrichte am Seminar die *Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche*.

– *Vor einigen Monaten wurde Kirill als neuer Patriarch von Moskau inthronisiert. Inwiefern hat die Neubesetzung des Moskauer Patriarchenstuhles Auswirkungen auf das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zur EU?*

Die Wahl des Metropoliten Kirill, davon bin persönlich überzeugt, bedeutet die Weiterführung des in den letzten Jahren begonnenen Dialogs mit internationalen Organisationen und dessen gleichzeitige Weiterentwicklung. Er wird sicher auf sein Kontaktnetz und die bereits bestehenden Kommunikationsforen aufbauen. Was sich konkret für unsere Vertretung an Änderungen ergeben wird, darüber kann derzeit nur spekuliert werden. Auch die Ernennung von Bischof Hilarion zum Nachfolger Kirills im *kirchlichen Aussenamt* deutet auf Kontinuität hin. Hilarion kennt die aktuellen Probleme und Fragestellungen aus seiner Zeit als Repräsentant des Moskauer Patriarchats in Brüssel. Auch wenn Metropolit Hilarion seinen Akzent wohl eher im theologischen Bereich, also beim innerorthodoxen und interkonfessionellen Gespräch setzen wird, so steht ihm in der Person von Vater Philipp Rjabych eine sehr kompetente Kraft zur Seite, die sich vornehmlich um die politischen Belange kümmert.

– *Sie vertreten in Brüssel nicht einfach eine abstrakte Wirklichkeit „Kirche“, sondern die Russische Orthodoxe Kirche, das Patriarchat von Moskau. Dieses ist untrennbar mit dem russischen Volk, der russischen Sprache und der russischen Kultur verbunden ist. Hat Ihre Tätigkeit also auch eine kulturelle Dimension?*

Ja das hat sie, zumal ich gleichzeitig zu meinem kirchlichen Amt die Europa-Vertretung der Stiftung *Russkij Mir* innehabe. Diese Organisation wurde 2007 per Dekret des russischen Präsidenten, Vladimir Putin, errichtet. Sie dient der Förderung der russischen Sprache und Kultur, regt die Gründung von Zentren für russische Sprache und Kultur an grossen Universitäten an und unterstützt Projekte, die in einem Zusammenhang mit der russischen Kultur stehen. Da es sich um eine staatliche Stiftung handelt, geniesst sie eine entsprechende nationale und internationale Reputation. Dies wiederum bedeutet, dass auch mein Status hier bei der EU aufgewertet wird, da ich gleichzeitig als wichtiger Kulturbotschafter Russlands fungiere. Meines Erachtens besteht bei dieser Doppelfunktion kein Interessenskonflikt: Einerseits vertrete ich eine Kirche, die in einem bestimmten, historisch gewachsenen Kulturraum wirkt. Andererseits ist gerade dieser Kulturraum entscheidend durch die Orthodoxie gestaltet worden.

– *Wie nehmen die Europäischen Behörden Ihre Aktivität wahr?*

Die Teilnahme hochrangiger Vertreter der Kommission und von Parlamentsabgeordneten an Veranstaltungen, die von uns organisiert werden, zeugt von einer Wertschätzung unserer Arbeit. Die Europäische Volkspartei, mit der wir uns in einem aktiven Dialog befinden, schätzt unsere Tätigkeit sehr, zumal sie die Vertretung des Moskauer Patriarchats bzw. die Strukturen der Russischen Orthodoxen Kirche selber als wichtiges Instrument für das Gespräch mit Russland betrachtet. Nicht selten kommt es deshalb vor, dass man mich bittet, einen Kontakt herzustellen, einen Rat abzugeben oder sonstige Hilfestellung zu leisten. Insofern beginnt unsere *Vertretung* auch für die Zusammenarbeit Russlands mit der EU eine nicht unwichtige Rolle zu spielen, wenngleich unsere Arbeit nicht direkt politischen Charakter besitzt. Ich sehe dies mehr als kommunikativen Beitrag, der den gegenseitigen Austausch fördert und damit auch das Verständnis füreinander. Dies fällt durchaus auch in den Aufgabenbereich der Kirche.

– *Metropolit Hilarion schreibt in einem Artikel folgenden bemerkenswerten Satz: „Der Russischen Kirche ist es nicht gleichgültig, wie das neue Europa nach dem Integrationsprozess aussehen wird, welche Prinzipien der europäischen Gesetzgebung zugrunde liegen und welche Normen das Wirken der religiösen Gemeinschaften auf dem Territorium der Europäischen Gemeinschaft regeln werden.“³³ Wie versucht die Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Brüssel umzusetzen, was Hilarion hier meint?*

Diese Diskussion ist nicht einfach; auf jeden Fall ist sie schwieriger, als man sich dies in Russland vorstellt. Ich nehme ein Beispiel, nämlich den Schutz von Minderheiten. Auf der einen Seite haben wir grosse Schwierigkeiten mit vielen Forderungen, die etwa aus dem Schutz sexueller Minderheiten abgeleitet werden. Ohne freilich für deren Diskriminierung einzutreten, wollen wir hier auch nicht darauf verzichten, den Standpunkt der Kirche darzulegen. Auf der anderen Seite zählen wir Orthodoxe bzw. wir Russen in vielen Ländern zu konfessionellen bzw. ethnischen Minderheiten, was uns auf einen echten Minderheitenschutz angewiesen sein lässt. Dies bringt uns in eine paradoxe Situation. Meiner Meinung nach fehlt in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen *traditionell* und *nicht-traditionell*. Alles wird gleichsam durch dieselbe Brille betrachtet, was es uns schwer macht, gleichzeitig Minderheitenschutz einzufordern *und* diesen in spezifischen Fällen zu kritisieren. Schlüsselinstitution auf diesem Gebiet, glaube ich, wird wohl immer mehr das EU-Parlament, zumal gemäss dem Vertrag von Lissabon das Prinzip der *Co-decision* von Parlament und Rat zur Regel und damit der Einfluss des ersteren aufgewertet wird. Dies wiederum bedeutet einen transparenteren Gesetzgebungsprozess, was auch der Kirche eine bessere Möglichkeit an die Hand gibt, ihre Bewertung zu bestimmten Gesetzesprojekten abzugeben. Gerade die Einbindung einer religiösen Sichtweise, wird ja von Metropolit Hilarion eingefordert. Auch die Kirche muss vor jenen, welchen die gesetzgeberische Kompetenz zukommt, ihre Argumente vorbringen und ihren Standpunkt erläutern können.

– *In diesem Zusammenhang eine weitere Frage: Sie haben unlängst die Gründung einer überparteilichen Gruppe im Europa-Parlament angeregt, deren Aufgabe es sein soll, „orthodoxe Werte“ in die politische Diskussion einzubringen.³⁴ Wie steht es um die Realisierung dieses Anliegens?*

Diese Idee gibt es nach wie vor. Im Parlament besteht nämlich die Möglichkeit, ganz offiziell eine sogenannte *Intergruppe* ins Leben zu rufen, die sich aus Abgeordneten verschiedener Parteien bzw. Fraktionen zusammensetzt. Es ist allerdings nicht ganz einfach, eine

33 Hilarion, Bischof von Wien und Österreich, *Die russische Kirche* 86. Vgl. dazu die ebenso deutliche Erklärung, die der verstorbene Moskauer Patriarch Alexij II. gegenüber dem damaligen Präsidenten der Europäischen Kommission, Romano Prodi, in einem Schreiben 2002 abgegeben hat: „Die Russische Orthodoxe Kirche ist bestrebt, einen kreativen Beitrag zur Entwicklung der geistlichen, moralischen und weltanschaulichen Grundlagen der Zusammenarbeit unter den Völkern Europas durch ihre in verschiedenen Ländern lebenden Gläubigen und auch mittels eines direkten Dialogs der Hierarchie des Moskauer Patriarchats mit den europäischen internationalen Institutionen zu leisten.“ Zitiert nach: ebd.

34 Il'in, Antonij: *Pravoslavie i opлот sekularizma/Православие и оплот секуляризма* (Die Orthodoxie und der Hort des Säkularismus). Interview, geführt von Pavel Krug in NG-Religija, 3. Juni 2009. www.patriarchia.ru/db/text/667090.html (10. 10. 2009).

solche Gruppe zu gründen, da dafür eine bestimmte Anzahl an Angeordneten aus einer bestimmten Anzahl von Fraktionen notwendig ist. Zudem müssen die entsprechenden Fraktionen mit der Bildung einer solchen Untergruppe einverstanden sein. Von der Erfüllung dieser Anforderungen sind wir deshalb noch weit entfernt. Als Option für die Zukunft verfolgen wir das Projekt jedoch weiter. Ein erster Schritt dahin kann die Konstituierung einer Arbeitsgruppe sein, die sich mit der Frage nach orthodoxen Werten beschäftigt. Eine solche Einrichtung ist an keine formalen Bedingungen gebunden. So gibt es eine Maximalvariante in Form einer *Intergruppe* und eine Minimalvariante als kleines Kontaktnetz interessierter Personen. In der letzten Legislaturperiode gab es bereits eine derartige Einrichtung, die sich vor allem dem Problem der Menschenwürde widmete.

– *Vor einiger Zeit verlief die Grenze der EU zum restlichen Europa mehr oder weniger entlang jener kulturell-konfessionellen Grenzen, die der verstorbene Politologe Samuel Huntington beschreibt.³⁵ Heute sind etliche Länder, die hauptsächlich orthodox geprägt sind oder zumindest beträchtliche orthodoxe Minderheiten aufweisen, Mitgliedstaaten der Union. Gab oder gibt es Ihrer Meinung nach eine solche Grenze bzw. was bedeutet sie für die orthodoxe Christenheit in Europa?*

Heute verläuft diese Grenze zum Beispiel in der Stadt, in der wir uns befinden, zwischen einzelnen Vierteln. Für Europa steht daher heute nicht mehr unbedingt der Dialog mit anderen, an einen bestimmten geographischen Raum gebundenen Zivilisationen im Vordergrund. Vielmehr muss die Auseinandersetzung mit einer Vielfalt von Kulturen und Traditionen vor Ort, mitten in unseren Lebensräumen geführt werden. Grundsätzlich mahne ich zur Vorsicht im Umgang mit solchen Theorien, wie sie zum Beispiel von Huntington vertreten wurden. Die Frage dabei ist nämlich: Beschreiben diese Theorien die Wirklichkeit oder konstruieren sie sie? Sehr problematisch finde ich die Deutung dieser zivilisatorischen Grenzen als Konfliktpotenzial. Wir sollten solche Thesen deshalb nicht überbewerten.

Theologisch-ekklesiologische Bedeutung gesellschaftspolitischer Arbeit

– *Inwieweit kann man Ihre Vertretung als kirchliche Einrichtung bezeichnen, inwieweit als gesellschaftlich-politische? Sind die beiden Begriffe überhaupt vereinbar?*

Ich würde unsere Einrichtung eher als *kirchlich-gesellschaftlich* bezeichnen und dabei das Wort *politisch* vermeiden. Folgen wir nämlich einem beliebigen klassischen politologischen Lehrbuch, so besteht das Ziel der Politik stets darin, Macht zu erlangen und zu erhalten. Unsere Vertretung freilich ist nicht am Machtgewinn interessiert. Selbst wenn sie es wäre, wäre ihr kein Erfolg beschieden. Nehmen wir allerdings den Politik-Begriff des Aristoteles, wonach der Mensch ein *animal sociale* sei, dann würde das Adjektiv *politisch* schon viel eher auf unsere Organisation zutreffen, weil hier Politik als Kommunikationsgeschehen betrachtet wird. Dennoch gilt es stets im Auge zu behalten, dass bei vielen Menschen ein negativer Beigeschmack entsteht, wenn im Zusammenhang mit der Kirche von

35 „Ein kultureller Ansatz liefert eine klare und eindeutige Antwort auf die Frage, die Westeuropäer bewegt: Wo hört Europa auf? Es hört dort auf, wo das westliche Christentum aufhört und Orthodoxie und Islam beginnen.“ Huntington, Samuel: *Kampf der Kulturen*. München-Wien 1996, 252.

Politik die Rede ist. Ich muss allerdings einräumen, dass es oft nicht leicht fällt, darauf zu achten, als Vertreter des Moskauer Patriarchats den kirchlichen Charakter meiner Sendung zu wahren und gleichzeitig eine gesellschaftlich relevante Funktion auszuüben, die nicht zuletzt auch darin besteht, bestimmte Interessen vorzutragen und nach einer entsprechenden Unterstützung zu suchen. Am besten bezeichnet man meine Aufgabe als *kirchliche Diplomatie*, d.h. ich habe einen religiösen Hintergrund, einen kirchlichen Auftrag, den ich aber gleichsam ausserhalb der Kirche, also auf gesellschaftlich-politischem Gebiet wahrnehme.

– *Es gibt nicht nur im fundamentalistischen Lager, sondern auch unter gemässigten Gläubigen die Kritik, Ihre Kirchenleitung beschäftige sich zu sehr mit politischen Dingen...*

Ich erinnere mich an die Debatten unmittelbar vor der Patriarchenwahl: Welchen Patriarchen brauchen wir, einen Starez und Beter oder einen Politiker und Manager? Der bekannte Diakon und Publizist Andrej Kuraev hat die Diskussion auf den Punkt gebracht und gemeint, während Starzen im Kloster leben, sei der Patriarch hingegen so etwas wie ein *Bischof für kirchliche Aussenangelegenheiten*. In der Tat, die Stärke des Patriarchen besteht nicht darin, dass *er* für alle betet, sondern dass die ganze Kirche *für ihn* betet. Er ist dazu bestimmt, wirklich hinaus zu gehen, Menschen zu treffen und mit ihnen einen Dialog zu führen, selbst wenn sie einen anderen Standpunkt einnehmen. In einem gewissen Sinn habe ich an diesem Dienst teil.

– *Ein wichtiges Element der Ideologie des Säkularismus ist die Marginalisierung religiöser Weltanschauungen im öffentlichen, politischen Raum. Welche Möglichkeiten sehen Sie, um diesem Phänomen zu widerstehen?*

Wichtig scheint mir, darauf hinzuweisen, die Säkularität eines Staates nicht mit der Geisteshaltung des Säkularismus zu verwechseln. Ersteres hat lediglich die (institutionelle) Trennung von Kirche und Staat zum Inhalt, während zweiteres aktiv an einer Vertreibung religiöser Positionen aus dem öffentlichen Diskurs arbeitet. Den einzigen gangbaren Weg, solchen Meinungen entgegenzutreten, sehe ich im Dialog und im Zeugnis. Neulich hat Patriarch Kirill zu mir gemeint: „Ihre Arbeit in Brüssel ist nicht nur eine politische, sondern hat wirklich auch den Anspruch des Zeugnisses.“ In der Tat, was ich jeden Tag im Rahmen meiner Tätigkeit leiste, mag zwar unter politischen Bedingungen erfolgen, ist aber eigentlich ein Zeugnis unseres Glaubens. Dieser Glaube kennt eben nicht Feind und Freund, im Unterschied etwa zur säkularistischen Haltung. Ich trete nicht mit einem bestimmten Programm auf, das ich durchsetzen möchte. Deshalb ist auch die *soziale Konzeption* der Kirche nicht eigentlich eine Lehre, sondern ein Sichtbarmachen des Mysteriums der Kirche unter konkreten gesellschaftlichen Bedingungen. Aus diesem Grund kommt nach orthodoxem Verständnis der Tradition ein so hoher Stellenwert zu.

– *Kann auch in einem betont säkular-liberalen Projekt wie der EU eine Art von „Symphonie“ zwischen der Kirche und der weltlichen Gewalt bestehen?*

Das Problem bei diesem Begriff liegt darin, dass er eine Sehnsucht nach etwas ausdrückt, das es so nie gegeben hat. Ich würde zu einem wesentlich prosaischeren Terminus greifen und von einer *strategischen Partnerschaft* sprechen, die die jeweiligen Kompetenzen der

Partner berücksichtigt und eine Zusammenarbeit dort anstrebt, wo es sinnvoll und möglich ist.

– *Das Dokument „Sozialkonzeption“ aus dem Jahr 2000 will als Leitfaden dienen für die Gestaltung der Beziehungen der Kirche zum Staat und zu weltlichen Institutionen. Es richtet sich also auch direkt an kirchliche Amtsträger wie Sie. Welche Bedeutung hat dieses Dokument für Sie und Ihre Arbeit?*

Dieses Dokument besitzt für mich eine besondere Bedeutung, da es sogar Teil meiner Biographie geworden ist. Ich war nämlich Mitglied der Vorbereitungsgruppe und habe einige Textpassagen mitverfasst. Bis heute behalte ich die offene intellektuelle Atmosphäre der Diskussion von damals in bester Erinnerung. Die an der Erarbeitung des Dokuments beteiligten Experten brachten zwar verschiedene politische Hintergründe mit, kamen jedoch in ihrer Treue gegenüber der orthodoxen Tradition überein. Die Tätigkeit in dieser Gruppe war für mich ein echt intellektuelles Fest. Deshalb wünsche ich mir, dass die *Sozialkonzeption* in den geistlichen Lehrinrichtungen auch künftig in geeigneter Form gelehrt wird. Und noch etwas: Ich erlebe nun meine Arbeit in Brüssel als Anwendung *und* praktische Fortschreibung des Dokuments in einem. So war das Papier ja auch gedacht, nämlich als Grundlage für eine weitere Entwicklung.

– *Die offiziellen Dokumente der Russischen Orthodoxen Kirche weisen immer wieder auf den inneren Zusammenhang von Freiheit und Sittlichkeit hin. Patriarch Kirill versucht in seinen Beiträgen eine „Kultur der Freiheit“ zu entwickeln, die dem Menschen helfen soll, seine Freiheit zu einer echten, menschlichen Entfaltung zu gebrauchen. Damit entspricht er einer Grundgegebenheit des liberalen Staates, der seine Grundlagen nicht in sich selber finden kann, sondern ausserhalb, im sittlichen Bewusstsein der Bürger verankert sein muss. Wie kann eine solche „Kultur der Freiheit“ gefördert werden?*

Eine solche Kultur können wir fördern, wenn wir ständig die in der Heiligen Schrift grundgelegte und bei den Vätern reflektierte Unterscheidung von Bild und Ähnlichkeit in die Diskussion einbringen, erklären und vertiefen. Wir weisen also auf die geistliche Dimension der Freiheit hin. Einerseits ist Freiheit im göttlichen Bild, das allen Menschen eignet, etwas Gegebenes. Andererseits ist diese Freiheit etwas, das als Entfaltung der Persönlichkeit auf Gott hin noch der Realisierung harret. In dieser Entfaltung liegt auch die Würde des Menschen. Etwas Analoges gilt etwa für die Menschenrechte. Sie sind dem Menschen als Menschen gegeben. Sittliche Qualität gewinnen sie gemäss der christlichen Anthropologie, je mehr der Mensch durch den Gebrauch seiner Rechte Gott ähnlich wird. In der Möglichkeit, dies zu tun, liegt seine Würde. Ich glaube, heute wird genau über diese Zusammenhänge zuwenig, gerade auch hier im EU-Parlament, gesprochen. Ich sehe meinen Beitrag darin, diese Diskussion anzuregen und dafür zu sensibilisieren, die Ebenen nicht zu vertauschen: Auf einer Ebene liegen die durch eine Verfassung garantierten Rechte des Individuums, auf einer anderen liegt die Frage nach der Würde des Menschen, die anthropologisch-sittlichen Charakter aufweist. In diesem Konzept sind Menschenrechte zwar unabdingbar, aber eben doch zugleich allein nicht ausreichend.

– *Aus einer anderen Perspektive betrachtet bedeutet dies auch, dass die Kirche dort ihre Stimme erhebt, wo die Würde des Menschen in Gefahr ist, in eine Schieflage zu geraten, also dann, wenn der Mensch sündigt.*

Ja, auch dies gehört zum Zeugnis eines Christen. Die Kirche darf dabei jedoch nicht moralisieren. Ihr Ruf ist stets jener zur Umkehr, zur Busse. Dies sind keine politischen Begriffe. Trotzdem kann eine *Polis* ohne diese Haltung nicht funktionieren.

– *Patriarch Kirill hat einmal gesagt: „Nicht Inkulturation des Christentums, sondern Christianisierung der Kultur – das ist das Ziel der christlichen Sendung im Bezug auf die Kultur.“³⁶ Was bedeutet diese bemerkenswerte Aussage für Sie?*

Die Worte des Patriarchen erinnern an Pavel Florenskij, der meinte, Kultur sei das, was sich vom Kult gelöst habe, was also aufgehört habe, mit seinem sakralen Ursprung verbunden zu sein. Kirills Zitat ist gleichsam die Fortsetzung dieser Überlegung. Tatsächlich sollen wir nicht die christliche Latte tiefer legen, in dem wir sie einer bestimmten Kultur anpassen. Wir sollen dagegen alles Gute und Schöne, das eine bestimmte Kultur zu bieten hat, zu Gott emporheben, indem wir es in die Kirche aufnehmen. Die Kultur soll zum Träger des Heilsmysteriums werden!

– *Vater Antonij, ganz herzlich danke ich Ihnen für dieses ausführliche Gespräch!*

36 Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, *Blagovestie i kultura* 26.

Literaturverzeichnis

Deutschsprachige Quellen

ALFEJEV, Hilarion: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. Fribourg 2003.

Ders.: Die russische Kirche und das sich vereinigende Europa: Perspektiven für ein Zusammenwirken. In: OST-WEST. Europäische Perspektiven, 6. Jg. 2005, Heft 2, 83-88.

Ders.: Überlegungen zur sozio-politischen Bedeutung und zum sozialpolitischen Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche. In: Altermatt, U./Delgado, M./Vergauwen, G. (Hrsg.): Europa: Ein christliches Projekt? Stuttgart, 2008, 135-140.

Die Allgemeine Deklaration der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948). In: Prohanka, Reinhard: Dokumente der Freiheit. Wiesbaden 2009.

ARENDT, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München ⁸2001.

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Hamburg ⁴1985.

BAUMANN, Zygmunt: Leben als Konsum. Hamburg 2009.

BAUMER, Iso: Freiheit und Verantwortung. In: Schweizerische Kirchenzeitung 12/2009, 177. Jahrgang, 205-206.

BECKER, Werner: Demokratie kann moralisch sein. In: Die Welt, 20. März 2007.

BEDFORD-STROHM, Heinrich: Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft. In Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Ostfildern 2008, 340-357.

BEHRENS, Kathrin: Die Russische Orthodoxe Kirche – Segen für die „neuen Zaren“? Religion und Politik im postsowjetischen Raum (1991-2000). München 2002.

BEL, Valer: Soziales Engagement als Mission der Kirche. In: Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven. Ostfildern 2007, 86-100.

BENEDIKT XVI.: Caritas in veritate. Die Sozialenzyklika. Augsburg 2009. (Vorwort von Paul Josef Kardinal Cordes. Augsburg 2009.)

BENZ, Ernst: Die russische Kirche und das abendländische Christentum. München 1966.

BERDIAJEW, Nicolai: Das neue Mittelalter. Tübingen 1950.

Ders.: Wahrheit und Lüge des Kommunismus. Darmstadt 1953.

BERLIN, Isaiah: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte. Frankfurt/Main ²1992.

BIELEFELDT, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt 1998.

BIERI, Peter: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens. Frankfurt/Main 2003.

BLECHTA, Gabor-Paul: Recht und Autonomie. Das Defizit materialer Bestimmungskategorien des Rechts als Folge des positivistischen Wissenschaftsbegriffs. Basel 2010.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Der Staat als sittlicher Staat. Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte. Band 14. Berlin 1978.

BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Böckenförde, Ernst Wolfgang.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie. Frankfurt/Main ²1992, 92-114.

BRAGUE, Rémi: Orient und Okzident. Modelle „römischer Christenheit“. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Frankfurt/Main 196, 45-65.

BREMER, Thomas: Kreuz und Kreml – Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. Freiburg i. Br. 2007.

Ders.: Der neue Patriarch der Russischen Orthodoxen Kirche: Kirill I. In: G2W 4/2009, 37. Jg., 14-15.

BRIESKORN, Norbert: Vom Versuch, eine Beziehung bewusztzumachen. In: Reder/Schmidt, Bewusstsein von dem, was fehlt, 37-50, hier: 38.

BRISKINA-MÜLLER, Anna: Beginn einer neuen Epoche? Die Russische Orthodoxe Kirche und ihr neuer Patriarch. In: Ökumenische Rundschau. 2009/3 (58), 373-388.

BRÜNING, Alfons: Spannungsverhältnis „Orthodoxe Werte“ und Menschenrechte. In: Osteuropa. Glaubenssache, Kirche und Politik im Osten Europas. 59. Jg./Heft 6/Juni 2009, 62-78.

BUBNER, Rüdiger: Innovationen des Idealismus. Göttingen 1995.

BULGAKOV, Sergej: Zur Frage nach der Weisheit Gottes. Thesen zum Vortrag über die Sophiologie, vorgelegt auf der englisch-russischen Theologenkonferenz, The Society of Resurrection, am 28. April 1936. Übersetzt von Robert Stupperich. In: Kyrios I/2 (1936), 92-101.

Ders.: Die Orthodoxie. Trier ²2004.

BUSS, Andreas: Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums. Heidelberg 1989.

ČAPLIN, Vsevolod: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 – Hintergründe, Entstehung, Inhalte. In: Uertz, Rudolf/Schmidt, Lars Peter: Beginn einer neuen Ära – Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. KAS 2004, 11-41.

CASANOVA, José: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost und Westeuropa im Vergleich. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Frankfurt/Main 1996, 181-210.

Ders.: Europas Angst vor der Religion. Berlin 2009.

CHENU, Marie-Dominique: Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Fribourg 1991.

CORETH, Emerich: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck ²1964.

Ders.: Was ist der Mensch? In: Gordan, Paulus (Hrsg.): Menschwerden. Menschsein. Graz, 1983, 41-99.

Ders.: Vom Sinn der Freiheit. Innsbruck 1985.

Ders.: Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck ⁴1986.

COX, Harvey: Stadt ohne Gott? Zürich 1966.

DELIKOSTANTIS, Konstantinos: Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie. In: Ökumenische Rundschau 56,1 (2007), 19-35.

DEPENHEUER, Otto: Wahrheit oder Frieden? Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates. In: Marré, H. u.a. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (33). Münster 1999, 5-31.

Ders.: Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft. Zur staatstheoretischen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit. In: Depenheuer, Otto. (Hrsg.): Nomos und Ethos. Hommage an Josef Isensee zum 65. Geburtstag von seinen Schülern. Berlin 2002, 3-23.

Ders.: Die Säkularität des Staates und die religiösen Werthaltungen. In: Uertz, Rudolf (Hrsg.): Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität. Freiburg 2008, 56-71.

DI FABIO, Udo: Die Kultur der Freiheit. München 2005.

Ders.: Gewissen, Glaube, Religion: Wandelt sich die Religionsfreiheit? Berlin ²2009.

DÖPMANN, Dieter: Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart. Berlin ²Berlin 1981.

Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Kongregation für die Glaubenslehre. Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2000.

FEDOTOFF, J.: Die Kirche und der Staat. Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen. In: Althaus, P./Brunner, E. u.a.: Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart. Genf. 1935.

FELMY, Karl Christian: Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt 1990.

FEST, Joachim: Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft. Berlin 1993.

FISCHER, Karsten: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat. Berlin 2009.

FISCHER, Peter A.: Für den echten Glauben muss man notfalls auch zu sterben bereit sein – Auf der Suche nach Identität entdecken viele Russen eine Orthodoxie, welche sich vom Westen abgrenzt. In: NZZ, Artikelserie „Quer durch das neue Russland“, 3. August 2008.

Ders.: Quer durch das neue Russland. Reportagen zur russischen Wirtschaft und Gesellschaft. Zürich 2008, 49-61.

FLORENSKI, Pawel: Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst. München 1989.

Ders.: Leben und Denken. Hrsg. von Mierau, Fritz und Sieglinde. Band II. Ostfildern 1996.

FLOROVSKIJ, Georgij V.: Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition. München 1989.

FRANK, Simon L.: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. München 2002.

FRANZ, Norbert (Hrsg.): Lexikon der russischen Kultur. Darmstadt 2002.

FROMM, Erich: Die Furcht vor der Freiheit. Zürich 1945.

FUKUYAMA, Francis: Das Ende des Menschen. Stuttgart 2002.

GABRIEL, Ingeborg: Die Sozialkonzeption der russisch-orthodoxen Kirche: Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik. In: Sareło, Zbigniew (Hrsg.): *Życie godnie w zmieniającym się świecie*. Księga pamiątkowa ku czci ks. Prof. dra hab. Jana Pryszmonta. Ząbki 2004, 349-367.

GABRIEL, Ingeborg/PAPADEROS Alexandros/KÖRTNER, Ulrich: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im grösseren Europa. Mainz 2005.

GABRIEL, Ingeborg/GASSNER, Franz (Hrsg.): Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven. Ostfildern 2007.

GABRIEL, Ingeborg (Hrsg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Ostfildern 2008.

GABRIEL, Ingeborg/Bystricky, Cornelia (Hrsg.): Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009). Ostfildern 2010.

GABRIEL, Ingeborg./TOBLER, Stefan: Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff. In: Herder Korrespondenz, 64. Jg. Heft 1, Januar 2010, 29-34.

GABRIEL, Ingeborg: Menschenrechte in der ökumenischen Debatte. In: G2W 5/2010, 38. Jg., 18-19.

Gaudium et spes (Pastoralkonstitution). In: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hrsg.): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg ⁹1974, 449-552.

GEKE: Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirche über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte“. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 423-430.

GOEHRKE, Carsten: Russland. Eine Strukturgeschichte. Paderborn 2010.

GRAF, Friedrich Wilhelm: Mein Tun ist nicht von dieser Welt. Neue Zürcher Zeitung, 14./15. Februar 2009.

Ders.: Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne. München 2009.

Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Uertz, Rudolf/Thesing, Josef (Hrsg.): KAS. St. Augustin 2001, 9-131.

Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. In: Stimme der Orthodoxie; 4/2000, 14-26; 1/2001, 13-24; 2/2001, 23-39; 3/2001, 13-24.

Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte. Uertz, Rudolf/Schmidt, Lars Peter (Hrsg.). Auslandsbüro der KAS. Moskau 2008.

Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden. In: Kirill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft. Hrsg. von Hallensleben, B./Vergauwen, G./Wyrwoll, K. Fribourg 2009, 186-219.

GUARDINI, Romano: Das Ende der Neuzeit. Die Macht. Würzburg ¹⁰1986.

GUEHENNO, Jean-Marie: Das Ende der Demokratie. München 1994.

GUNDLACH, Gustav: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Band 1. Köln 1964.

HABERMAS, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt/Main 2001.

Ders.: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Habermas, J./Ratzinger J.: Dialektik der Säkularisierung. Freiburg/Breisgau 2005, 15-37.

Ders.: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. In: Reder, M./Schmidt, J.(Hrsg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt/Main 2008, 26-36. (Nachdruck des NZZ-Aufsatzes vom 10. Feb. 2007.)

Ders.: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/Main 2009, 119-154.

HALLENSLEBEN, Barbara: Soziale Inspirationen aus dem russischen religiösen Denken. Sergij N. Bulgakov (1871-1944). In: Schreier, W./Steins, G. (Hrsg.): Auf neue Art Kirche sein: Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer. München 1999, 120-135.

Ders.: Die Sozialkonzeption der Kirche. In: Altermatt, U./Delgado, M./Vergauwen, G. (Hrsg.): Europa: Ein christliches Projekt? Stuttgart, 2008, 119-134.

Ders.: Russische Beiträge zur westlichen Menschenrechtsdebatte. In: G2W 10/2009, 37. Jg., 25-27.

Ders.: Kirill – Patriarch der Oikumene. In: G2W, 5/2009, 37. Jg., 18-19.

HALLENSLEBEN, Barbara./WYRWOLL, Nikolaus./VERGAUWEN, Guido: Zur Ambivalenz der Menschenrechte. In: Schweizerische Kirchenzeitung 29-30/2009, 497-502.

HAUPTMANN, P./STRICKER, G.: Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980). Göttingen 1980.

HEIMBACH-STEINS, Marianne: Subsidiarität und Partizipation in der Kirche. In: Ders. (Hrsg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Regensburg 2005, 281-313.

HEITZ, Sergius (Hrsg.): Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche. Köln 1986.

HELLER, Dagmar: Wert und Würde des Menschen. Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte. In: Ökumenische Rundschau, 2007, 56. Jg., 88-98.

Ders.: Menschenrechte, Menschenwürde und sittliche Verantwortung im kirchlichen Dialog zwischen Ost und West. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 308-329.

HIRSCHBEREGER, Johannes: Geschichte der Philosophie. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg ¹³1991.

HÖFFE, Ottfried: Ist die Demokratie zukunftsfähig? München 2009.

HOMEYER, Josef: Ressourcen christlicher Sozialethik. Fragen an West und Ost. In: Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Ostfildern 2008, 39-61.

HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M. ¹⁸2009.

HÖVER, Gerhard: Die Kirche und die Menschenrechte. In: Schwardtländer, Johannes (Hrsg.): Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte. Mainz 1981, 344-358.

HUBER, Wolfgang: Menschenrechte/Menschenwürde. In: TRE XXII, 577-602.

Ders.: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh 1996.

HÜNERMANN, Peter: Glaubenssätze und der je grössere Gott. Zur Problematik christlicher Glaubenssätze und ihrer Folgerungen. In: ThQ 169 (1989), 56-67.

HUNTINGTON, Samuel: Kampf der Kulturen. München-Wien 1996.

IGNATIEFF, Michael: Die Politik der Menschenrechte. Hamburg 2002.

ISENSEE, Josef: Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik. In: Krautscheidt, J./Marré, H. (Hrsg.): Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11. Münster 1977, 93-118.

Ders.: Die Säkularisierung der Kirche als Gefährdung der Säkularität des Staates. In: Hunold, G./Korff, W. (Hrsg.): Die Welt für morgen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Franz Böckle. München 1986, 164-178.

Ders.: Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts. In: Böckenförde, E.-W./Spaemann, R. (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart 1987, 138-167.

ISERLOH, Erwin: Das Reich Gottes auf Erden – Antrieb und Versuchung. In: Ders. u.a.: Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart. Regensburg 1971, 51-72.

JOHANNES XXIII.: Pacem in terris 1963. In: Nell-Breuning SJ, Oswald von: Texte zur katholischen Soziallehre. Kevelaer ⁵1982, 271-320.

JOHANNES PAUL II.: Enzyklika Veritatis Splendor. Glanz der Wahrheit. Stein am Rhein 1993.

Ders.: Enzyklika Fides et Ratio – Glaube und Vernunft. Stein am Rhein 1998.

KACHKEEV, Maksat: Die Menschenrechtslehre der Russischen Orthodoxen Kirche. In: Osteuropa-Recht, 6/2008, 407-416.

KALLIS, Anastasios: Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie. Münster 1999.

KALLSCHEUER, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt/M. 1996.

KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig ³1906.

KASPER, Walter: Die theologische Begründung der Menschenrechte. In: Schwab/Giesen/Listl/Strätz (Hrsg.): Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat. Berlin 1989, 99-118.

KIRCHHOFF, Paul: Das Mass der Gerechtigkeit. Bringt unser Land wieder ins Gleichgewicht. München 2009.

KIRILL, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: Vorlesung bei der Tagung über die „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“. In: Wissenschaftliche Enquête der Stiftung PRO ORIENTE, 10./11. September 2003, Wien. Bialystok 2007, 165-173.

Ders.: Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft. Hrsg. von Hallensleben, B./Vergauwen, G./Wyrwoll, K. Fribourg 2009.

KIRSCH, Guy: Neue Politische Ökonomie. Regensburg ⁵2004.

KOCH, Kurt: Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 32 (1991), 155-178.

Kompendium der Soziallehre der Kirche. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden. Freiburg i.Br. 2006.

KONDYLIS, Panajotis: Das Politische im 20. Jahrhundert. Heidelberg 2001.

Konrad-Adenauer-Stiftung: Dokumentation „Kirche-Staat-Gesellschaft“. Die christliche Soziallehre als Thema des Ost-West-Dialoges. St. Augustin 1996.

Konrad-Adenauer-Stiftung: Liebe gibt Macht. In: Pressedokumentation. Rheinischer Merkur, 3. März 2005.

KOSELLECK, Reinhart: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg/Br. ²1976.

KOSTJUK, Konstantin: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus? In: Uertz, R./Thesing, J. (Hrsg.): Sozialdoktrin Russisch-Orthodox. St. Augustin 2001, 174-196.

Ders.: Die Sozialdoktrin – Herausforderung für die Tradition und die Theologie der Orthodoxie. In: Uertz, R./Schmidt, L. (Hrsg.): Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. KAS, Aussenstelle Moskau 2004, 67-76.

Ders.: Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft. Paderborn 2005.

KRESS, Hartmut: Modernes Religionsrecht im Licht der Säkularisierung und des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Ist das Böckenförde-Diktum heute noch tragfähig? In: Theologische Literaturzeitung 131/2006, 243–258.

Ders.: Das Böckenförde-Diktum – im modernen Pluralismus noch tragfähig? In: humanismus aktuell, Heft 22, 2008, 7-19.

KUNZLER, Michael: Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. Trier 1991.

LARENTZAKIS, Grigorios: Christentum und Politik im neuen Europa. Eindringlicher Appell aus orthodoxer Perspektive an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. In: Hell, Silvia (Hrsg.): Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Festschrift für Lothar Lies SJ. Innsbruck 2000, 281-320.

LIES, Lothar: Heilsmysterium. Eine Hinführung zu Christus. Innsbruck 1992.

Ders.: Europa und die Kirchen. Säkulare Katholizität – Plausibilität neuer Kirchlichkeit. Innsbruck 1995.

LILIENFELD, Fairy von: Ευλογία und εὐλογεῖν im gottesdienstlichen Handeln der orthodoxen Kirchen. Der Segen in der Ostkirche und sein Bezug auf Schöpfungswirklichkeit und Heil. In: Archiv für Liturgiewissenschaft. Band XX/XXI. Regensburg 1978/79, 9-27.

Ders.: Die Gabe der Russischen Orthodoxen Kirche an Europa und die Ökumene. In: Felmy, Karl Christian u.a. (Hrsg.): Tausend Jahre Christentum in Russland: Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 215-248.

LOHFINK, Norbert: Kirchenträume. Reden gegen den Trend. Freiburg 1982.

LORGUS, Andrej: Die orthodoxe Lehre von der Person. In: Lorgus, Andrej/Pro Oriente (Hrsg.): Die Bedeutung der christlichen Anthropologie angesichts der heutigen gesellschaftlichen Aufgaben und Probleme. Tagungsmaterialien (Wien 18./19. Oktober 2002). Moskau 2003, 29-40.

LOSSKY, Vladimir: Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz 1961.

LUBAC, Henri de: Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Salzburg 1950.

LUCHTERHANDT, Otto: Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie. Leitsätze. 45. Essener Gespräche „Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie“ (8./9. März 2010). In: Ökumenische Rundschau 59/3, 2010, 378-387.

MANTZARIDIS, Georgios: Soziologie des Christentums. Berlin 1981.

Ders.: Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie: In: Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. III. Düsseldorf 1997, 134-142.

Ders.: Grundlinien der christlichen Ethik. St. Ottilien 1998.

MATHWIG, Frank: Den Menschen ins Recht setzen. Menschenrechte und Menschenwürde aus theologisch-ethischer Perspektive. SEK-Positionen 2006.

Ders.: Menschenrechte und Ökumene. Zur Diskussion zwischen ROK und GEKE. In: G2W Nr. 10/2009, 37. Jg., 22-24.

Ders.: Weniger ist mehr. Zur Kritik an der GEKE-Antwort bezügl. Menschenrechtsfrage. In: Schweizerische Kirchenzeitung 33-34/2009, 563-567.

MEIER-RUST, Kathrin: Rezension. In: Bücher am Sonntag Nr. 6, Juni 2010, 23.

MENKE, Christoph/Pollmann, Arnd: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg 2007.

METZ, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt. Mainz 1968.

MEYER, Martin: Freiheit in Zeiten der Krisen. Über den Geist der Selbstbestimmung. NZZ, 24. Dezember 2010.

MINNERATH, Roland: Gegen den Zerfall des Sozialen. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Freiburg 2007.

MIRANDOLA, Pico della: Über die Würde des Menschen. Zürich ²1989.

MÜLLER, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Freiburg ²2005.

MÜLLER-ARMACK, Alfred: Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens. In: Ders.: Religion und Wirtschaft. Stuttgart 1959, 328-370.

Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord. Frankfurt/M. 1999.

NEUNER, Josef/ROOS, Heinrich: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Regensburg ¹³1992.

NIKODIM (Rotov), Metropolit von Leningrad: Zur theologischen Begründung der christlichen Friedensarbeit. In: Stimme der Orthodoxie 3 (1975), 32-40.

NIKOLAOU, Theodor: Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion. St. Ottilien 2005:

NISSIOTIS, Nikos: Die orthodoxe Christenheit, die eine Kirche und die Ökumene. In: Ristow, H./Bargert, H. (Hrsg.): Konfession und Ökumene. Berlin 1964, 138-155.

Ders.: Kirche und Gesellschaft in der griechisch-orthodoxen Theologie. In: Ökumenischer Rat der Kirche (Hrsg.): Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Stuttgart 1966, 135-161.

Ders.: Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht. Stuttgart 1968.

Ders.: Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit. In: Nelson/Pannenberg (Hrsg.): Um Einheit und Heil der Menschheit. Frankfurt/M., 1973, 201-211.

Ders.: Ekklesiologie und Veränderung. In: Theologie und Glaube, 1974, 217-222.

Ders.: Kirchliche Theologie im Zusammenhang der Welt. In: Vischer, Lukas: Theologie im Entstehen. München 1976, 119-144.

OHME, Heinz: Zurück in die Zukunft? Säkularisierung im heutigen Russland und die Russisch-Orthodoxe Kirche. In: Von Braun/Gräb/Zachhuber (Hrsg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Berlin 2007, 109-127.

OSWALD, Wilhelm: Das Dilemma des säkularisierten Staates. Seine Rückbindung an das christliche Menschenbild. Freiburg i. Ue. 1944.

OUSSPENSKY, Leonid: Die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel. In: Ousspensky, Leonid. und Lossky, Wladimir: Der Sinn der Ikonen. Olten 1952, 207-209.

PANNENBERG, Wolfhart: Systematische Theologie Bd. 3. Göttingen 1993.

PAUL VI.: *Ecclesiam suam*. Die Wege der Kirche. 6. August 1964. Bonn 1964.

PILIPENKO, Jewgenij: Erzbischof Hilarion (Alfejew), neuer Leiter des Aussenamtes des Moskauer Patriarchats. In: Ost-West. Europäische Perspektiven. 3 (10) 2009, 236-239.

PETROU, Ioannis: Ökumenische Sozialethik und Orthodoxe Theologie. In: Eberle, Martin/Asmus, Sören (Hrsg.): Quo vadis ökumenische Sozialethik? Weltgestaltung im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt/M. 2005, 58-71.

PÖRKSEN, Bernhard./KRISCHKE, Wolfgang. (Hrsg.): Die Casting-Gesellschaft. Die Sucht nach Aufmerksamkeit und das Tribunal der Medien. Köln 2010.

PREDA, Radu: Sozialtheologie. Eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche am Beispiel Rumäniens. In: Gabriel, Ingeborg/Gassner, Franz (Hrsg.): Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven. Ostfildern 2007, 109-132.

- RAWLS, John: Über Sünde, Glaube und Religion. Hrsg. von Thomas Nagel. Berlin 2010.
- PROKSCHI, Rudolf: Grundlagen einer Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. In: G2W 3/2002, 30. Jg., 10-16.
- Ders.: Kirche und Welt. Zur Soziallehre in russisch orthodoxer Tradition. In: Weiss, Wolfgang/Garhammer, Erich: Brückenschläge. Akademische Theologie und Theologie der Akademien. Würzburg 2002, 241-254.
- PRYSZMONT, Jan: Zur sozialetischen Problematik in der Orthodoxie. In: Collectanea theologica 56 (1986), 129-139.
- RATZINGER, Josef: Europa in der Krise der Kulturen. In: Ratzinger, J./Pera, M.: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg 2005, 62-84.
- Ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg i. Br. 2005.
- RIEF, Josef: Menschenwürde, Freiheit und Verantwortung im Verständnis der christlichen Anthropologie. In: Baadte, G./Rauscher A. (Hrsg.): Christliche Gesellschaftslehre. Graz 1989, 53-81.
- RÖPKE, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage. Zürich. 1958.
- ROY, Olivier: Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen. München 2010.
- SARDARYAN, Diradur: Das Menschenrechtsverständnis der russisch-orthodoxen Kirche. Eine Analyse. In: Münchener Theologische Zeitung 59 (2008), 158-172.
- SAVRAMIS, Demosthenes: Die griechisch-orthodoxe Kirche und die soziale Frage. In: Ostkirchliche Studien 7 (1958), 66-84.
- SCHIEDER, Rolf: Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008.
- SCHMEMANN, Alexander: Aufzeichnungen 1973-1983. Einsiedeln 2002.
- Ders.: Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches. Einsiedeln/Freiburg 2005.
- SCHMIDT, Helmut: Zum Ethos des Politikers. Siebte Weltethos-Rede. In: Ders.: Religion in der Verantwortung. Gefährdung des Friedens im Zeitalter der Globalisierung. Berlin 2011, 197-215.
- SCHÖNBORN, Christoph Kardinal: Würdigung der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche aus katholischer Sicht. In: Die Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. Ein Dokument der sozialen Verantwortung. Wissenschaftliche Enquête der Stiftung PRO ORIENTE am 10. und 11. September 2003 in Wien, 19-24.
- SCHOTT, Ansgar (Hrsg.): Das vollständige Römische Messbuch. Freiburg ¹⁰1949.
- SIEDENTOP, Larry: Demokratie in Europa. Stuttgart 2002.
- ŠIŠOVA, Marina: Geistliche und politische Dimensionen des Verständnisses von Würde, Freiheit und Menschenrechten in der Russisch-Orthodoxen Kirche. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 330-345.
- SOFRONIJ, Archimandrit: Sein Leben ist mein. Gersau 2004.
- SOLOWJEW, Wladimir: Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. In: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band 3. Freiburg/Br. 1954.

Ders.: Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie. In: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Band 5. München 1976.

SPAEMANN, Robert: Über den Begriff der Menschenwürde. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Menschenrechte und Menschenwürde. Stuttgart 1987, 295-313.

Ders.: Sittliche Normen und Rechtsordnung. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Münster 1996, 5-17.

Ders.: Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne. Stuttgart 2007.

ŠPIDLIK, Tomáš: Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen. Würzburg 2002.

STARCK, Christian: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche 2000. In: Festschrift für Wolfgang Rübner zum 70. Geburtstag. Berlin 2003, 821-835.

STEPUN, Fedor: Bolschewismus und christliche Existenz. München 1959.

STRICKER, Gerd: Ein abstruses Programm. Ist die Russische Orthodoxie auf dem Weg in die antiwestliche Isolation? In: Herder Korrespondenz 12/2007, 624-629.

THON, Nikolaj: „AXIOS!“ Metropolit Kirill neuer Patriarch von Moskau. In: Orthodoxie aktuell 3-4/2009, 2-9.

TOBLER, Stefan: Rezeption und Bedeutung der Menschenrechtsidee in der evangelischen Kirche. In: Ökumenische Rundschau 59/3, 2010, 388-402.

UERTZ, Rudolf: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums. In: Thesing, J./Uertz, R.: Sozialdoktrin Russisch-Orthodox. St. Augustin 2001, 134-173.

Ders.: Politische Ethik im Christentum. In: Bundeszentrale für politische Bildung: Aus Politik und Zeitgeschichte, 6/2007, 31-38.

Ders.: Das Ringen der katholischen Kirche um die Demokratie. In: Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Ostfildern 2008, 172-194.

Ders.: Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin – eine politikwissenschaftliche Betrachtung. In: Uertz, R./Schmidt, L (Hrsg.): Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. Moskau 2004, 77-96.

Unitatis redintegratio, Dekret über den Ökumenismus. In: Rahner, K./Vorgrimler H. (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg ⁹1974, 229-250.

VAN DER ZWEERDE, Evert: Permanente Asymmetrie. Kirche und Staat, Staat und Kirche. In: Osteuropa. Glaubenssache, Kirche und Politik im Osten Europas. 59. Jg./Heft 6/Juni 2009, 47-62.

VLETISIS, Athanasios: Die letzte Bastion einer byzantinischen „Symphonie“. Die Deklaration der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Menschenrechten (2008) als Ausdruck einer vormodernen Kirche-Staat Beziehung. In: Ökumenische Rundschau 59/3 (2010), 346-362.

VÖLKER, Werner: Die Friedensarbeit der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihre theologische Begründung. In: Hauptmann, Peter (Hrsg.): Unser ganzes Leben Christus überantworten: Studien zur ostkirchl. Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Göttingen 1982, 459-473.

WANNENWETSCH, Bernd: Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christgläubige. Berlin 1997.

WASMUTH, Jennifer: Sozialethik in der russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart. Die Grundlagen der Sozialkonzeption in kritischer Betrachtung. In: Evangelische Theologie, 64 (2004) Nr. 1, 37-51.

Ders.: Die Russische Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. In: G2W 5/2010 38. Jg., 12-14.

WEBER, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Erftstadt 2007.

WEILER, Joseph H. H.: Ein christliches Europa. Erkundungsgänge. Salzburg/München 2004.

WELZEL, Hans: Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit. Göttingen ⁴1990.

WESEL, Uwe: Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zum Vertrag von Maastricht. München 1997.

WILLEMS, Joachim: Die Russische Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. In: Religionsfreiheit. Jahrbuch für Menschenrechte 2009. Hg. von Heiner Bielefeldt et al. Wien 2008, 152-165.

Ders.: Wie liberal ist die Russische Orthodoxe Kirche? In: G2W 1/2010, 38. Jg., 15-19.

WOLF, Notker (Abtprimas): Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland. Hamburg ¹¹2007.

ZANDER, Lev: Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben? In: Ökumenische Rundschau 3/1952, 72-80.

ZWAHLEN, Regula: Russisch-orthodoxes Denken und die Menschenrechte. In: G2W 5/2008, 12-15.

Ders.: Gedanken zur christlichen Menschenrechtsdebatte. In: G2W 5/2010, 15-17.

Ders.: Der ökumenische Dialog über die Menschenrechte. In: Una Sancta Nr.1, 66. Jg. (2011), 5-14.

III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (Chambésy, 1986): Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderer Diskriminierungen. In: Una Sancta 1/87, 15-24.

Russischsprachige Quellen

Cerkov' i vremja:

ALEKSIJ II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Obraščenie k čitateľjam žurnala*/Обращение к читателям журнала (Grussbotschaft an die Leser von CV). In: CV Nr.1 (4) 1998, 5.

Ders.: *Doklad na Jubilejnom Archierejskom Sobore*/Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе (Vortrag auf dem Jubiläumsbischofskonzil). In: CV Nr. 3 (12) 2000, 7-76.

Ders.: *Privetstvie učastnikam toržestvennogo akta po slučaju desjatiletja žurnala „Cerkov' i vremja“*/Приветствие участникам торжественного акта по случаю десятилетия журнала „Церков и время“ (Grussworte an die Teilnehmer des Festaktes zum 10-jährigen Bestehen der Zeitschrift CV) In: CV Nr. 4 (16) 2001, 8.

Ders.: *Mir na perepyt'e*/Мир на перепутье (Die Welt am Scheideweg). In: CV Nr. 3 (28) 2004, 23-32.

Ders.: *Slovo na toržestvennom akte*/Слово на торжественном акте (Ansprache auf dem Festakt zum 60-Jahr-Jubiläum des OVCS. In: CV Nr. 3 (36) 2006, 5-9, hier: 6.

BERDJAEV, Nikolaj: *O dostoinstve christianstva i nedostoinstve christian*/О достоинстве христианства и недостоинстве христиан (Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen). In: CV Nr. 3 (1992), 26-42.

ČAPLIN, Vsevolod (Protoierej): *Nravstvennost' v Cerkvi i vne ee*/Нравственность в Церкви и вне ее (Sittlichkeit in und ausserhalb der Kirche). In: CV Nr. 3 (12) 2000, 87-100.

DOVGHIALLLO, Grigorij A.: *Istoki idei prav človeka v pravoslavnoj tradicii*/Истоки идеи прав человека в православной традиции (Die Wurzeln der Menschenrechte in der orthodoxen Tradition). In: *Kafolikija*, Nr. 3 (2009), 97-103.

FILARET (Bulekov), Igumen: *Sotrudničestvo pravoslavnyh i katolikov v rabote s evropejskimi meždunarodnymi organizacijami*/Сотрудничество православных и католиков в работе с европейскими международными организациями (Zusammenarbeit von Orthodoxen und Katholiken mit den europäischen internationalen Organisationen). In: CV Nr. 3 (36) 2006, 51-62.

Ders.: *Evolucija ponjatija prav človeka*/Эволюция понятия прав человека (Die Evolution des Menschenrechtsbegriffs). In: CV Nr. 4 (37) 2006, 15-24.

Ders.: *Mežchristianskaja diskussija po voprosu o pravach človeka*/Межхристианская дискуссия по вопросу о правах человека (Die innerchristliche Diskussion der Frage nach den Menschenrechten). In: CV Nr. 3 (48) 2009, 35-57.

GOVORUN, Sergij: *Odna Evropa – dva gumanizma*/Одна Европа – два гуманизма (Ein Europa – zwei Humanismen). In: CV Nr. 2 (35) 2006, 183-188.

HILARION, Metropolit von Volokolamsk: *Svjatootečeskoe nasledie i sovremennost'*/Святоотеческое наследие и современность (Das Erbe der Väter und die Gegenwart). In: CV Nr. 2 (11) 2000, 95-131.

Ders.: *Pravoslavnoe bogosluženie kak škola bogoslovija i bogomyslija*/Православное богослужение как школа богословия и богомыслия. (Der orthodoxe Gottesdienst als Schule der Theologie und des religiösen Denkens). In: CV Nr. 1 (22) 2003, 60-82.

Ders.: *Christianstvo pered vyzovom voinstvujuščego sekularizma*/Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма (Das Christentum vor der Herausforderung eines kämpferischen Säkularismus). In: CV Nr. 2 (27) 2004, 26-40.

Ders.: *Po obrazu i podobiju. Bogoslovie ikony v Pravoslavnoj Cerkvi*/По образу и подобию. Богословие иконы в Православной Церкви (Nach Bild und Ähnlichkeit. Theologie der Ikone in der Orthodoxen Kirche). In: CV Nr. 4 (33) 2005, 104-144.

Ders.: *Potonet li ekumeničeskij korabl'?*/Потонет ли экуменический корабль? (Geht das ökumenische Schiff unter?) In: CV Nr. 2 (35) 2006, 29-50.

JAZYKOVA, Irina: *Ikona v sovremenom mire*/Икона в современном мире (Die Ikone in der heutigen Welt). In: CV Nr. 1 (26) 2004, 53-91.

KIRILL, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Ot glavnogo redaktora*/От главного редактора (Vom Chefredakteur). In: CV Nr. 1 (4) 1998, 6-7.

Ders.: *Vera i znanie – vmeste ili porozn' v XXI veke?*/Вера и знание – вместе или порознь в XXI веке? (Glauben und Wissen – gemeinsam oder getrennt im 21. Jh.?) In: CV Nr. 2 (5) 1998, 10-15.

Ders.: *Blagovestie i kultura*/Благовестие и култура (Frohe Botschaft und Kultur). In: CV Nr. 1 (4) 1998, 15-34.

Ders.: *Kredit našego doverija k VSC isčerpan*/Кредит нашего доверия к ВСЦ исчерпан (Unser Vertrauenskredit für den ÖRK ist ausgeschöpft). In: CV Nr. 5 (1998), 24-29.

Ders.: *Obstojatel'stva novogo vremeni*/Обстоятельства нового времени (Umstände einer neuen Zeit). In: CV Nr. 2 (9) 1999, 79-88.

Ders.: *Preodolet' rasryv meždu bogoslovijem i žizn'ju*/Преодолеть разрыв между богословием и жизнью (Den Graben zwischen Theologie und Leben überwinden). In: CV Nr. 2 (9) 1999, 139-148.

Ders.: *K miru prizval nas Gospod'*/К миру призвал нас Господь (Zum Frieden hat uns der Herr berufen). In: CV Nr. 10 (2000), 238-251.

Ders.: *Norma very kak norma žizni*/Норма веры как норма жизни (Glaubensnorm als Lebensnorm). In: CV Nr. 2 (11) 2000, 203-221.

Ders.: *Soprotivljat'sja zlu i utverždat' dobro*/Сопротивляться злу и утверждать добро (Sich dem Bösen widersetzen und das Gute stärken). In: CV Nr. 1 (14) 2001, 7-27.

Ders.: *Slovo pri narečenii vo episkopa*/Слово при наречении во епископа (Ansprache zur Bischofsernennung). In: CV Nr. 1 (14) 2001, 28-31.

Ders.: *Svidetel'stvo i služenie*/Свидетельство и служение (Zeugnis und Dienst). In: CV Nr. 1 (14) 2001, 36-53.

Ders.: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' na poroge tret'ego tysjačeletija*/Русская Православная Церковь на пороге третьего тысячелетия (Die Russische Orthodoxe Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend). In: CV Nr. 1 (14) 2001, 81-94.

Ders.: *K 55-letiju Otdela vnešnich cerkovnych svjazej Moskovskogo Patriarchata*/К 55-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (Zum 55-Jahr-Jubiläum der Abteilung für kirchliche Aussenangelegenheiten des Moskauer Patriarchats). In: CV Nr. 3 (16) 2001, 7-69.

Ders.: *Vystuplenie na toržestvennom akte, posvjaščennom desjatiletiju žurnala „Cerkov' i vremja“*/Выступление на торжественном акте, посвященном десятилетию журнала „Церковь и время“ (Vortrag auf dem Festakt anlässlich des 10-jährigen Bestehens von *Cerkov' i vremja*). In: CV Nr. 4 (17) 2001, 10-16.

Ders.: *Cerkov' i obščestvo*/Церковь и общество (Kirche und Gesellschaft). In: CV Nr. 2 (19) 2002, 5-30.

Ders.: *Mirovaja integracija i civilizacionnoe mnogoobrazie čelovečestva*/Мировая интеграция и цивилизационное многообразие человечества (Weltweite Integration und zivilisatorische Vielfalt der Menschheit). In: CV Nr. 4 (21) 2002, 6-11.

Ders.: *Mežchristianskij dialog – krizis ekumeničeskogo dviženija*/Межхристианский диалог – кризис экуменического движения (Interkonfessioneller Dialog – Krise der ökumenischen Bewegung). In: CV Nr. 3 (24) 2003, 64-70.

Ders.: *Rossija i pravoslavnyi mir*/Россия и православный мир (Russland und die orthodoxe Welt). In: CV Nr. 1 (26) 2004, 5-16.

Ders.: *Kul'turnyj i religioznyj pljuralizm kak šans dlja Evropejskogo Sojuza i ego sosedej*/Культурный и религиозный плюрализм как шанс для Европейского Союза и его соседей (Kultureller und religiöser Pluralismus als Chance für die Europäische Union und ihre Nachbarn). In: CV Nr. 2 (27) 2004, 5-13.

Ders.: *Ot tragičeskich razdelenij k poisku edinstva*/От трагических разделений к поиску единства (Von den tragischen Spaltungen zur Suche nach der Einheit). In: CV Nr. 3 (28) 2004, 61-68.

Ders.: *Stjaži duch miren, i tysjači spasutsja vokrug tebja*/Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя (Nimm den Geist des Friedens auf und tausende um dich herum werden gerettet). In: CV Nr. 1 (30) 2005, 5-13.

Ders.: *Zamysel Božij o čeloveke i svoboda voli*/Замысел Божий о человеке и свобода воли (Der Plan Gottes mit dem Menschen und die Willensfreiheit). In: CV Nr. 4 (33) 2005, 5-18.

Ders.: *O problemach duchovnogogo obrazovanija*/О проблемах духовного образования (Über Probleme der geistlichen Bildung). In: CV Nr. 1 (34) 2006, 5-40.

Ders.: *Prava čeloveka i npravstvennaja otvetstvennost'*/Права человека и нравственная ответственность (Menschenrechte und sittliche Verantwortung). In: CV Nr. 2 (35) 2006, 6-20.

Ders.: *Vstupitel'noe slovo na evropejskoj vstreče po christianskoj kul'ture „Dat' dušu Evrope“*/Вступительное слово на европейской встрече по христианской культуре „Дать душу Европе“ (Eröffnungsrede auf der europäischen Konferenz zur christlichen Kultur „Europa eine Seele geben). In: CV Nr. 2 (35) 2006, 125-131.

Ders.: *Ne dolžno byt' zakonov, oskorbljajuščich npravstvennoe čuvstvo čeloveka*/Не должно быть законов, оскорбляющих нравственное чувство человека (Es darf keine Gesetze geben, die das sittliche Empfinden des Menschen kränken). In: CV Nr. 3 (36) 2006, 25-50.

Ders.: *Opyt rassmotrenija problem prav čeloveka i ix npravstvennyh osnov v evropejskich soobščestvach*/Опыт рассмотрения проблем прав человека и их нравственных основ в европейских сообществах (Erfahrung der Betrachtung des Problems der Menschenrechte und ihrer Grundlagen in den europäischen Gesellschaften). In: CV Nr. 4 (37) 2006, 5-14.

Ders.: *Religioznoe vospitanie v epochu postmoderna*/Религиозное воспитание в эпоху постмодерна (Religiöse Bildung in der Epoche der Postmoderne). In: CV Nr. 1 (38) 2007, 5-14.

Ders.: *Svet Christov i Cerkov'*/Свет Христов и Церковь (Das Licht Christi und die Kirche). In: CV Nr. 4 (41) 2007, 5-13.

Ders.: *Vera i obrazovanie*/Вера и образование (Glaube und Bildung). In: CV Nr.2 (43) 2008, 5-20.

Ders.: *Pravoslavnoe edinstvo i pravoslavnoe svidetel'stvo v sovremennom mire*/Православное единство и православное свидетельство в современном мире (Orthodoxe Einheit und orthodoxes Zeugnis in der Welt von heute). In: CV Nr. 3 (44) 2008, 98-120.

KRASIKOV, Anatolij: Sozialdoktrin für die Russisch-Orthodoxe Kirche. In: Kirchlich-gesellschaftliches Informationsblatt. Sonderbeilage der Zeitschrift *Russkaja Mysl'*, 14.11.1996.

KYRLEŽEV, Aleksandr: *Vzaimootnošenie koncepcii prav čeloveka i religioznyh cennostej*/Взаимоотношение концепции прав человека и религиозных ценностей (Das Verhältnis von Menschenrechtskonzeption und religiösen Werten). In: CV Nr. 4 (37) 2006, 25-34.

MEL'KOV A. S.: *Takov nam podabaše archierej*/Таков нам подобаше архиерей (Einen solchen Hirten haben wir gebraucht). In: CV Nr. 3 (24) 2003, 45-63.

NIKITIN, Valentin: *Svjatejšij Patriarch Aleksij II. Žisn' i dejanija vo slavu Božiju*/Святейший Патриарх Алексий II. Жизнь и деяния во славу Божию (Der Heiligste Patriarch Alexij II. Leben und Arbeit zur Ehre Gottes). Moskau 2009.

OSIPJAN, B. A.: *Prava človeka kak sredstvo realizacii ego prizvanija i spasenija*/Права человека как средство реализации его призвания и спасения (Die Rechte des Menschen als Mittel zur Verwirklichung seiner Berufung und Erlösung). In: CV Nr. 4 (41) 2007, 14-31.

OSIPOV, Alexej: *Svjatost' človeka v pravoslavnoj asketičeskoj tradicii*/Святость человека в православной аскетической традиции (Die Heiligkeit des Menschen in der orthodoxen asketischen Tradition). In: CV Nr. 1 (18), 89-104.

Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi/Основы социальной концепции Русской Православной Церкви In: CV Nr. 4/13 2000, 7-122.

Osnovy učenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi o dostoinstve, svobode i pravach človeka/Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. In: CV: Nr. 3 (44) 2008, 98-120.

Osnovnye principy otnošenija k inoslaviju Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi/Основные принципы отношения к инославию Русской Православной Церкви (Grundsätze der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen). In: CV Nr. 1 (14) 2001, 190-220.

RJABYCH, Georgij: *Svoboda kak christianskaja kategorija*/Свобода как христианская категория (Freiheit als christliche Kategorie). In: CV Nr. 2 (35) 2006, 163-168.

SITNIKOV, A.: *Pravoslavie i modernizacija rossijskogo obščestva*/Православие и модернизация российского общества (Die Orthodoxie und die Modernisierung der russischen Gesellschaft). In: CV. Nr. 1 (34) 2006, 41-66.

SOLOV'EV, Il'ja: *Desjatiletie žurnala „Cerkov' i vremja“*/Десятилетие журнала „Церковь и время“ (10-jähriges Jubiläum des Journals *Cerkov' i vremja*). In: CV Nr. 3 (16) 2001, 301-304.

Ustav Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi/Устав Русской Православной Церкви (Verfassung der Russischen Orthodoxen Kirche). In CV: Nr. 2 (15) 2001, 6-56.

Andere Quellen:

AGEEV, Dimitrij: *Ilarion (Alfeev)*/Иларион (Алфеев). In: *Pravoslavnaja Enciklopedija*/Православная Энциклопедия (Orthodoxe Enzyklopädie) Bd. XXII, Moskau 2009, 159-164.

Antonij, Metropolit von Surož: *Vera/Bepa* (Glaube). Kiew 2004.

Ders.: *Vo imja Otca i Syna i Svjatogo Ducha. Propovedi*/Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди (Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Predigten). Klin 2005.

CYPIN, Vladislav: *Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Sinodal'nyj i novejšij period. 1700-2005*/История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший период 1700-2005 (Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche. Synodale und neueste Periode. 1700-2005). Moskau 2006.

GUROJAN, Vigen: *Voploščennaja ljubov' – Očerki pravoslavnoj etiki*/Воплощенная любовь – Очерки православной этики (Menschgewordene Liebe – Grundlagen der orthodoxen Ethik). Moskau 2002.

EVDOKIMOV, Pavel: *Pravoslavie*/Православие (Orthodoxie). Moskau 2002.

Ders.: *Iskusstvo ikony. Bogoslovie krasoty*/Искусство иконы. Богословие красоты/ (Die Kunst der Ikone. Theologie der Schönheit). Klin 2005.

Deklaracija o pravach i dostoinstve človeka/Декларация о правах и достоинстве человека (Erklärung zu den Menschenrechten und der Menschenwürde). In: Kirill, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: *Svoboda i otvetstvennost' – v poiskach garmonii*/Свобода и ответственность – в поисках гармонии (Freiheit und Verantwortung auf der Suche nach Harmonie). Moskau 2008, 195-198.

FEDOTOV, Georgij: *Svjatye drevnej Rusi*/Святые древней Руси (Heilige der alten Rus'). Moskau 2003.

FILARET, Metropolit von Minsk und Sluzk: *Bogoslovie dobrososedstva*/Богословие добрососедства (Gutnachbarschaftliche Theologie). Kiew 2002.

Ders.: *Čelovek v istorii*/Человек в истории (Der Mensch in der Geschichte). Minsk 2008.

Ders.: *Voprosite Gospoda za menja*/Вопросите Господа за меня. (Fragt den Herrn für mich). Minsk 2008.

FRANK, Simon L.: *Eres' utopizma. Kritika idejnych osnov religioznogo, političeskogo i social'nogo utopizma*/Ересь утопизма. Критика идейных основ религиозного, политического и социального утопизма. (Häresie des Utopismus. Kritik der ideellen Grundlagen des religiösen, politischen und sozialen Utopismus). Izdatel'stvo „Rus““. Ca. 1946. (Nachdruck aus: Novyj Žurnal XIV.)

HILARION, Metropolit von Volokolamsk: *Žisn' i učenje Sv. Grigorija Bogoslova*/Жизнь и учение Св. Григория Богослова (Leben und Lehre des hl. Gregor von Nazianz). Moskau 1998.

Ders.: *Archierejskij sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 2000 goda – Obzor osnovnych dejanij*/Архиерейский собор Русской Православной Церкви 2000 года – Обзор основных деяний. In: Sutton, J./Van den Bercken, W. (Hrsg.): *Orthodox Christianity and contemporary Europe*. Löwen 2003, 249-270.

Ders.: *Pravoslavnoe svidetel'stvo v sovremennom mire*/Православное свидетельство в современном мире (Orthodoxes Zeugnis in der heutigen Welt). Sankt Petersburg 2006.

Ders.: *Patriarch Kirill: žizn' i mirosozercanie*/Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание (Patriarch Kirill: Leben und Denken). Moskau 2009.

Ders.: *Pravoslavie*/Православие (Orthodoxie). Band I. Moskau 2008.

Ders.: *Pravoslavie*/Православие (Orthodoxie). Band II. Moskau 2009.

Ders.: *Na službe Cerkvi. K 65-letiju. Otdela vnešnich cerkovnych svjazej Moskovskogo Patriarchata*/На службе Церкви. К 65-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (Im Dienst der Kirche. Zum 65-jährigen Bestehen der Abteilung für kirchliche Außenbeziehungen des Moskauer Patriarchats). Moskau 2011.

IVANOV, M. S.: *Dogmat/Догмат (Dogma)*. In: *Pravoslavnaja Enciklopedija/ Православная Энциклопедия (Orthodoxe Enzyklopädie)*. Bd. XV, Moskau 2007, 527-532.

KIRILL, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': *Cerkov' i mir. Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi/Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (Kirche und Welt. Die Grundlagen der sozialen Konzeption der Russischen Orthodoxen Kirche)*. Moskau 2000.

Ders.: *Vyzovy sovremennoj civilizacii. Kak otvečaet na nich Pravoslavnaja Cerkov'/Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них Православная Церковь (Herausforderungen der gegenwärtigen Zivilisation. Wie antwortet die Kirche darauf?)*. Moskau 2002.

Ders.: *Slovo Pastyrja. Bog i čelovek. Istorija spasenija/Слово Пастыря Бог и человек. История спасения (Wort des Hirten. Gott und Mensch. Eine Heilsgeschichte)*. Moskau 2005.

Ders.: *Pravoslavie i obrazovanie/Православие и образование (Orthodoxie und Bildung)*. In: *Polis* 2/2008, 9-16.

Ders.: *Byt' vernym Bogu/Быть верным Богу (Gott treu sein)*. Minsk 2009.

KOBIJAKOV, A. B. (Hrsg.): *Russkaja doktrina/Русская доктрина (Russische Doktrin)*. Moskau 2007.

KOSTJUK, Konstantin: *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i obščestvo: npravstvennoe sotrudničestvo ili etičeskij konflikt?/Русская Православная Церковь и общество: нравственное сотрудничество или этический конфликт? (Die Russische Orthodoxe Kirche und die Gesellschaft. Moralische Zusammenarbeit oder ethischer Konflikt?)* In: *Polis* 1/2002, 105-117.

Ders.: *Tri portreta. Social'no-etičeskie vozzrenija v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi konca XX veka/Три портрета. Социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века (Drei Porträts. Sozialethische Ansichten in der Russischen Orthodoxen Kirche am Ende des 20. Jh.)*. In: *Kontinent* Nr. 113 (2002), 252-286, hier: 271.

MAKSIMOV, Jurij: *Bogoslovskij otvet na Pis'mo episkopa Diomida/Богословский ответ на Письмо епископа Диомида (Theologische Antwort auf den Brief von Bischof Diomid)*. Saratov 2007.

MANTZARIDIS, Georgios: *Globalizacija i global'nost': Chimera i istina/Глобализация и глобальность:Химера и истина (Globalisierung und Globalität: Schimäre und Wahrheit)*. Moskau 2004.

MEJENDORFF, Ioann: *Živoe Predanie. Svidetel'stvo Pravoslavija v sovremennom mire/Живое Предание. Свидетельство Православия в современном мире (Lebendige Tradition. Zeugnis der Orthodoxie in der modernen Welt)*. Moskau 2004.

MITROFANOV, Georgij: *Rossija XX veka – „Vostok Kserksa“ ili „Vostok Christa“/Россия XX века – „Восток Ксеркса“ или „Восток Христа“ (Russland des XX. Jh. – „Osten des Xerxes“ oder „Osten Christi“)*. Rostov na Donu 2004.

PETRAŠKEVIČ, Andrej: *Slovo o Mitropolite Minskom i Sluckom Filarete/Слово о Митрополите Минском и Слуцком Филарете (Ein Wort zu Metropolit Filaret von Minsk und Sluzk)*. In: *Filaret, Metropolit von Minsk und Sluzk: Vzyskanie Carstva/Взыскание Царства (Suche nach dem Himmelreich)*. Kiew 2005, 193-224.

Ders.: *Mitropolit Filaret iz roda Vaxromeevych. Žisn' na puti pravdy*/Митрополит Филарет из рода Вахромеевых. Жизнь на пути правды. (Metropolit Filaret aus dem Geschlecht der Vachromeev. Ein Leben auf dem Weg der Wahrheit). Minsk 2010.

SCHMEMANN, Alexander: *Za žizn' mira*/За жизнь мира (Für das Leben der Welt). Moskau 2003.

Ders.: *Christianskoe ponjatie svobody*/Христианское понятие свободы (Der christliche Freiheitsbegriff). In: Ders.: *Propovedi i besedy*/Проповеди и беседы (Predigten und Gespräche). Moskau 2003, 88-97.

Ders.: *Mir kak Tainstvo*/Мир как Таинство (Die Welt als Sakrament). In: Ders.: *Sobranie statej*/Собрание статей (Aufsatzsammlung), 1947-1983. Moskau 2009, 26-33.

Ders.: *Cerkov' i istorija*/Церковь и история (Kirche und Geschichte). In: Ders.: *Sobranie statej*/Собрание статей (Aufsatzsammlung). Moskau 2009, 17-19.

Ders.: *Meždu utopiej i eskapizmom*/Между утопией и ескапизмом (Zwischen Utopie und Eskapismus). In: Ders.: *Sobranie statej*/Собрание статей (Aufsatzsammlung). Moskau 2009, 113-126.

SITNIKOV, Alexander V.: *Pravoslavie i demokratija. Sociokul'turnyj i religioznyj faktory demokratizacii rossijskogo obščestva*/Православие и демократия. Социокультурный и религиозный факторы демократизации российского общества (Orthodoxie und Demokratie. Soziokulturelle und religiöse Faktoren der Demokratisierung der russischen Gesellschaft). Moskau 2006.

Kafolikija 2: Sbornik naučnych statej i vystuplenij/Кафоликия 2: Сборник научных статей и выступлений (Kafolikija, Ausgabe 2: Sammelband wissenschaftlicher Artikel und Vorträge). Minsk 2005.

VRNS: *Vera i znanie. Nauka i tehnika na rubeže stoletij*/Вера и знание. Наука и техника на рубеже столетий (Glaube und Wissen. Wissenschaft und Technik um die Jahrhundertwende). Sarov 2000.

VRNS: *Pravoslavnaja tradicija i sovremennye realii našej školy v XXI veke*/Православная традиция и современные реалии нашей школы в XXI веке (Orthodoxe Tradition und gegenwärtige Realien unserer Schule im 21. Jh.). Moskau 2008.

ZUBOV, Andrej: *Religiozno-nravstvennye osnavanija prava* (Religiös-sittliche Grundlagen des Rechts). In: *Pravoslavnoe učenie o čeloveke*/Православное учение о человеке (Die orthodoxe Lehre vom Menschen). Sinodal'naja Bogoslovskaja Komissija. Moskau/Klin 2004, 380-387.

Ders.: *Christiane i politika: gonjašaja cerkov' i gonimaja cerkov'*/Христиане и политика: гонящая церковь и гонимая церковь (Die Christen und die Politik: verfolgende Kirche und verfolgte Kirche). In: *Polis* 2/2008, 17-22.

Fremdsprachige Quellen (ausser Russisch)

AGADJANIAN, Alexander: Breakthrough to modernity, apologia for traditionalism: the Russian Orthodox view of society and culture in comparative perspective. In: *Religion, State & Society* 2003, 31/4, 327-346.

AGADJANIAN, Alexander/Rousselet, Kathy: Globalization and identity discourse in Russian Orthodoxy. In: Agadjanian, Alexander u.a. (Hrsg.): *Eastern Orthodoxy in a global age*. Oxford 2005, 29-57.

Ders.: Russian Orthodox Vision of Human Rights. Recent Documents and their Significance. Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 7/2008. Erfurt 2008.

Ders.: Liberal individual and Christian culture: Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective. In: Religion, State & Society. Vol. 38, 2/2010, 97-113.

AGOURIDES, Savvas: The social character of Orthodoxy. In: Philippou, A.J. (Hrsg.): The orthodox ethos. Oxford 1964, 209-219.

ALFEEV, Hilarion: Reviving the Russian Orthodox Church. A task both theological and secular. In: Isham, Heyward (Hrsg.): Russia's fate through Russian eyes. Boulder/Oxford 2001, 235-249.

Ders.: Les fondements ecclésiologiques de la conception sociale de l'Église. In: FZPhTh, Bd. 52 (2005) Heft 3, 586-596. (Habilitationvortrag, gehalten an der theologischen Fakultät der Universität Fribourg am 24.1.2005.)

Ders.: Einführung. In: Benedikt XVI.: Europa. Patria Spirituale. Rom/Moskau 2009, 17-71. (Italienisch-Russisch)

ANASTASIOS (Yannoulatos), Archbishop of Tirana and all Albania: Facing the world: Orthodox Christian essays on global concerns. Crestwood/New York 2003.

ANTOINE, Archevêque de Volhynie et de Jitomir: L'idée morale des dogmes de la T.S. Trinité. Paris 1910.

AROLA, Pauliina/SAARINEN, Risto: In search of *Sobornost* and „New Symphony”. The Social Doctrine of the Russian Orthodox Church. In: The Ecumenical Review 54 (2002), 130-141.

BEAUVISAGE, Laurence: La croix et la faucille: la religion à l'épreuve du postsoviétisme. Paris 1998.

BEST, Thomas/ROBRA Martin (Hrsg.): Ecclesiology and ethics. Ecumenical ethical engagement, moral formation and the nature of the Church. Genf 1997.

BILLINGTON, James H.: Orthodox Christianity and the Russian transformation. In: Witte, J./Bourdeaux, M. (Hrsg.): Proselytism and Orthodoxy in Russia. The new war for souls. New York 1999, 51-65.

BRIA, Ioan: The liturgy after the liturgy: mission and vision from an orthodox perspective. Genf 1996.

BULGAKOV, Sergij: Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology. In: Williams, Rowan (Hrsg.): Sergij Bulgakov. Towards a Russian Political Theology. Edinburg 1999, 273-286.

CALVEZ, Jean-Yves (Hrsg.): Église et société. Un dialogue orthodoxe russe – catholique romain. Paris 1998, 151-156.

CALVEZ, Jean-Yves: Une doctrine de l'orthodoxie russe? In: Études 4 (2001), Bd. 394, 511-520.

CODINA, Victor: Teología de la liberación y teología oriental. Una aproximación. In: Ders.: Parábolas de la mina y el lago. Teología desde la noche oscura. Salamanca 1990, 149-184.

COHEN, Jean-Louis/ARATO, Andrew: Civil Society and Political Thought. Cambridge⁵ 1999.

Commission théologique internationale: À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle. Bonino, Serge (Hrsg.). Paris 2009.

- DANIEL, Wallace L.: The Orthodox Church and civil society in Russia. Texas A. & M. University Press 2006.
- DAVIS, Nathaniel: A long walk to Church. A contemporary history of Russian Orthodoxy. Boulder (Colorado) 2003.
- EFIMOV, Oleg V.: The Contribution of the World Russian People's Council (WRPC) to the Spiritual Renewal of Russia, the Development of Civil Society and the Dialogue between Civilizations. In: Pro Oriente/Istina (Hrsg.): Donner une âme à l'Europe. Mission et responsabilité des Églises. Wien 2007, 232-236.
- ELLIS, Jane: The Russian Orthodox Church. A contemporary History. Keston College 1986.
- Ders.: The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness. New York 1996.
- ELLUL, Jacques: L'illusion politique. Paris 2004.
- FLOROVSKY, Georges: Christianity and culture. Bd. II der gesammelten Werke. Belmont 1974.
- GARRARD, John & Carol: Russian Orthodoxy Resurgent. Faith and power in the new Russia. Princeton 2008.
- GUROJAN, Vigen: Rallying the really human things. The moral imagination in politics, literature, and everyday life. Wilmington 2005.
- HARAKAS, Stanley: Toward transfigured life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics. Minneapolis 1983.
- Ders.: Wholeness of faith and life: Orthodox Christian Ethics. Part Three, Orthodox social ethics. Brookline (Massachusetts) 1999.
- HAUERWAS, Stanley: The Peaceable Kingdom. A primer in Christian Ethics. Notre Dame 1983.
- HOPKO, Thomas: All the fullness of God. Essays on Orthodoxy, ecumenism and modern society. Crestwood 1982.
- KADAVIL, Mathai: The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem. Löwen 2005, 161-227.
- KHARKHORDIN, Oleg: Civil Society and Orthodox Christianity. In: Europe-Asia Studies 50/6 1998, 949-968.
- KNOX, Zoe: The symphonic ideal. The Moscow Patriarchate's post-soviet leadership. In: Europe Asia studies 55/4 (2003), 575-596.
- KNOX, Zoe: Postsoviet challenges to the Moscow Patriarchate. In: Religion, State and Society 32/2 (2004), 87-113.
- KNOX, Zoe: Russian Society and the Orthodox Church. Religion in Russia after communism. New York 2005.
- KURTZ, Paul: Humanist Manifesto 2000. A Call for a new planetary humanism. New York 2007.
- KIRILL, Metropolit von Smolensk und Kaliningrad: The Orthodox Church in the face of world integration: The relation between traditional and liberal values. In: The Ecumenical Review 53, 2001, 479-484.
- Ders.: L'évangile et la liberté. Les valeurs de la tradition dans la société laïque. Précédé d'un entretien avec le Frère Hyacinthe Destivelle, o.p. et le Hiéromoine Alexandre (Siniakov). Paris 2006.

Ders.: Les fondements de la doctrine sociale. Paris 2007.

LILLA, Mark: The stillborn God. Religion, politics, and the modern West. New York 2007.

LOSSKY, Vladimir: In the image and likeness of God. Crestwood/ New York 1974.

MANTZARIDIS, Georgios: Time and man. South Canaan 1996.

MARSH, Christopher (Hrsg.): Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy. Boston 2004.

Ders.: Orthodox Christianity, Civil Society and Russian Democracy. In: Demokratizacija 13/3 2005, 449-462.

MITROFANOVA, Anastasia V.: The Politicization of Russian Orthodoxy. Actors and Ideas. Stuttgart 2005.

NOVIK, Venjamin: Social Doctrine: Will the Russian Orthodox Church take a daring step? In: Religion, State & Society 26/2 (1998), 197-203.

Ders.: Examen critique de quelques aspects du „document social“ du Synode de Moscou. In: Istina XLV (2000), 255-263.

PAYNE, Daniel: The Clash of Civilizations: The Church of Greece, the European Union and the Question of Human Rights. In: Religion, State & Society, Vol. 31 3/2001, 261-271.

POLLIS, Adamantia: Eastern Orthodoxy and Human Rights. In: Human Rights Quarterly, 15/2 (1993), 339-356.

RADU, Michael: The Burden of eastern Orthodoxy. In: Orbis 42 (1998), 283-300.

SCHMEMANN, Alexander: For the Life of the World. Crestwood (New York) ⁶1998.

Ders.: Church, World, Mission. Reflection in Orthodoxy in the West. New York 1979.

SELBACH, Christopher: The Orthodox Church in post-communist Russia. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. 10/2 2002, 131-173.

STOECKL, Kristina: Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox intellectual tradition and the philosophical discourse of political modernity. Frankfurt/M. 2008.

UERTZ, Rudolf: De sociale ethiek/doctrine van de orthodoxe Kerk. In: Communio – Internationaal Katholiek Tijdschrift, 30/5 (2005), 367-380.

WARE, Timothy: The Orthodox Church. London 1997.

VAN DER ZWEERDE, Evert: ‚Civil Society‘ and ‚Orthodox Christianity‘ in Russia: a double test-case. In: Religion, State & Society 27/1 1999, 23-45.

Ders.: All Europeans are equal... But aren't some less european than others? Reflections on Europe and Orthodox Christianity. In: The Journal of Eastern Christian Studies 57/3-4 (2005), 257-289.

Internetquellen

ALEXIJ II., Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': Rede vor dem Europarat in Strassburg am 2. Oktober 2005. www.mospat.ru/archive/38033.htm (29.3.2010). Russisch.

DIOMID, Bischof von Anadyr und Čukotka: *Otkrytoe Pis'mo patriarchu Aleksiju*/Открытое письмо патриарху Алексию (Offener Brief an Patriarch Alexeij). www.russia-talk.com/otkliki/ot-554.htm (6.3. 2011).

Entscheidung des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes vom 15. Januar 2007.
bayern.verfassungsgerichtshof.de/11-VII-05-Entscheidung.htm (4.8.2011).

Europaica Bulletin Nr.1 (26. November 2002). www.orthodoxeurope.org/print/14/22.aspx (14. 10. 2009).

Europaica, Nr. 100 (14. Juni 2006). www.orthodoxeurope.org/page/14/100.aspx#11 (13. 10. 2009).

HILARION, Metropolit von Volokolamsk: *Episkop-Strannik*/Епископ-Странник (Pilger-Bischof). Interview, geführt von Čebotarev, Aleksej.
www.patriarchia.ru/db/text/208655.html (17.5.2011).

Ders.: *Episkop-Strannik*/Епископ-Странник (Pilger-Bischof). Interview, geführt von Čebotarev, Aleksej. www.patriarchia.ru/db/text/208655.html (17.5.2011).

Ders.: *Nezemnaja radost' Pravoslavija. Interv'ju s Episkopom Venskim i Avstrijskim Ilarionom (Alfeevym)*/Неземная радость Православия. Интервью с Епископом Венским и Австрийским Иларионом (Алфеевым) (Nicht-irdische Freude der Orthodoxie. Interview mit Bischof Hilarion (Alfeev) von Wien und Österreich). Geführt von Bakulin, M. Ju.
www.ricolor.org/europe/avstria/mp/9/ (12. Sept. 2008).

IL'IN, Antonij: *Pravoslavie i oplot sekularizma*/Православие и оплот секуляризма (Die Orthodoxie und der Hort des Säkularismus). Interview, geführt von Pavel Krug in NG-Religija, 3. Juni 2009. www.patriarchia.ru/db/text/667090.html (10. 10. 2009).

KIRILL, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus': Interview für die Rundfunksendung „*Vesti. Podrobnosti*.“ zur Eröffnung des X. VRNS (4.-6. April 2006). Geführt von Ernest Mackjavicius.
www.vrns.ru/syezd/detail.php?nid=114&binn_rubrik_pl_news=304 (22. 9. 2009).

Ders.: Open letter to the Chairman of the Convention on the Future of Europe Giscard d'Estaing.
www.orthodoxeurope.org/newsarchive/february_2003.aspx (14.6.2011).

Ders.: *Doklad na Archierejskom Sobore Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 2008 goda* /Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2008 года (Vortrag auf dem Bischofskonzil 2008). www.mospat.ru/archive/41595.htm (5.7.2011).

Ders.: *Doklad na vstreče v kafedral'nom sobore g. Aversy , 22 okt. 2007*/Доклад на встрече в кафедральном соборе г. Аверсы, 22 октября 2007 года (Vortrag in der Kathedrale von Aversa, 22. Okt. 2007). www.mospat.ru/index.php?page=38375 (18.3.2010).

Ders.: *Ni odna religija ne prisyyvaet ljudej k nenavisti*/Ни одна религия не призывает людей к ненависти (Nicht eine einzige Religion ruft die Menschen zum Hass auf). Interview in der Fernsehendung „*Vesti. Podrobnosti*“.
www.vrns.ru/syezd/list.php?binn_rubrik_pl_news=304 (20.3.2009).

Ders.: *Patriaršee slovo v Uspenskom sobore Kremlja v den' pamjati Svjatitelja Filippa, Mitropolita Moskovskogo*/Патриаршее слово в Успенском соборе Кремля в день памяти Святителя Филиппа, Митрополита Московского (Predigt des Patriarchen in der Uspenskij-Kathedrale des Kreml am Gedenktag des heiligen Metropoliten Philipp von Moskau), 16. Juli 2009.
www.patriarchia.ru/db/print/696662.html (22. Oktober 2009). Russisch.

KURILOVIČ, Anton: *Monach, bogoslov, episkop – Episkop Ilarion*/Монах, богослов, епископ – Епископ Иларион (Mönch, Theologe, Bischof – Bischof Hilarion). www.hilarion.ru/2010/02/23/9 (17.5. 2011).

MJALKOVSKIJ, Igor': *Episkop Ilarion (Alfeev)*/Епископ Иларион (Алфеев) (Bischof Hilarion (Alfeev)). www.hilarion.ru/2010/02/23/8 (17.5.2011).

Kurzprotokolle der Sitzungen des Heiligen Synods der ROK, Sitzung vom 11.4.2006, *Žurnal No 5*. www.mospat.ru/index.php?mid=256 (4.3.2009). Russisch.

MODEHN Christian: „Weil so vieles zum Himmel schreit“. Warum der Philosoph Jürgen Habermas auf religiöse Bindungen setzt.

religionsphilosophischer-salon.corbida.de/239_habermas-und-die-religion_religionskritik (27.7.2010).

Otkrytoe pis'mo akademikov RAN prezidentu RF V. V. Putinu/Открытое письмо академиков РАН президенту РФ В.В.Путину (Offener Brief von Mitgliedern der Russischen Akademie der Wissenschaften an Präsident Putin.

www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=55762&cf (6.3. 2011).

OVCS. *Sovremennaja dejatel'nost'* (OVCS. Aktuelle Tätigkeit).

www.mospat.ru/ru/departement/today/ (17.5.2011).

Pressekonferenz zu den Ergebnissen des X. VRNS.

www.vrns.ru/syezd/detail.php?id=90&binn_rubrik_pl-news=305&binn_rubrik_pl_n (12.1.2010). Russisch.

Pressemitteilung des Moskauer Patriarchats zur Moskauer Menschenrechtserklärung. www.mospat.ru/archive/41602.htm (7.1.2010). Russisch.

Priem ot imeni Prezidenta Rossii/Приём от имени Президента России (Empfang im Namen des Präsidenten Russlands), 2. Februar 2009.

archive.kremlin.ru/text/appears/2009/02/212362.shtml (20. 10. 2009).

Redemptoris Missio Nr. 39. www.vatican.va/edocs/DEU0129/_PQ.HTM (20.5.2011). Deutsch.

Séminaire orthodoxe en France: www.seminaria.fr/Presentation_a22.html?print=1 (27. 10. 2009). Französisch.

Silberne Rose des heiligen Nikolaus im Jahr 2006 für Metropolit Kirill von Smolensk.

www.oki-regensburg.de/kirill06.htm (1. Sept. 2008).

SVIATEK Kazimierz Kardinal: Interview, erschienen in: *Die Presse*. 23.12.2009.

www.diepresse.com/home/panorama/religion/529835/index.do?from=suche.intern.portal (28.1.2010).

Svod npravstvennych principov i pravil v chozjajstvovanii/Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании (Kodex sittlicher Prinzipien und Regeln in der Wirtschaft). www.vrns.ru/syezd/detail.php?id=247&binn_rubrik_pl_news=317 (23. 9. 2009).

VERGAUWEN, Guido: Homo homini amicus. Zur Grundlegung der Menschenrechte/Le fondement des droits de l'homme. Vortrag anlässlich des „Dies academicus“ der Universität Fribourg, 14. 11. 2008. www.unifr.ch/iso/iso020105de.htm#amicus (1.12.09). Deutsch und französisch.

Wulff widerspricht Patriarch Kirill. Osnabrücker Zeitung. Online-Ausgabe.

www.noz.de/artikel/48408579/wulff-widerspricht-patriarch-kyrill (14.1.2011).