

B Kommentare

Einführung in die politische Theorie

Rudolf Uertz

des russisch-orthodoxen Christentums

¹ Neben der Zarenfamilie wurde eine beispiellos große Anzahl weiterer Neumärtyrer kanonisiert, insgesamt 1.154, davon 1.090 Personen, die als orthodoxe Gläubige dem Sowjetregime zum Opfer gefallen sind (vgl. Nikolaus Thon: Die Bischofssynode in Moskau, in: *Orthodoxie Aktuell. Informationen aus der Orthodoxen Kirche IV/9* [2000], S. 3 ff.; Gerd Stricker: Zar Nikolaj II. – ein „Neu-Heiliger“, Zu einer umstrittenen Entscheidung der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *Osteuropa* 11 [2000], S. 87 ff.).

² Übersicht bei Nikolaus Thon: Prinzipien der Beziehung zu den Nicht-Orthodoxen, in: *Orthodoxie Aktuell IV/9* (2000), S. 6 ff.

³ Der im Juli 1948 in Moskau veranstaltete Kongreß aller orthodoxer Kirchen mit Ausnahme Griechenlands und der Exilkirchen in nichtkommunistischen Ländern wurde zu einer „Kundgebung gegen die kapitalistischen Kirchen“ des Westens instrumentalisiert (vgl. Perikles-Petros Joannou/Bernhard Schultze: *Orthodoxe Kirchen*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 [1962/1986], Sp. 1246 ff., hier: Sp. 1248; ferner Hildegard Schaefer [Bearb.]: *Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage I: Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948* [1949]).

Im Jahr 2000 hat die Russisch-Orthodoxe Kirche (ROK) auf ihrer Moskauer Synode (vom 13.–16. August), die als „Jubiläums-Synode“ dem zweiten christlichen Millennium gewidmet war, erstmals in der Geschichte der Orthodoxie eine Sozialdoktrin vorgelegt. In der internationalen Presse wurde die Veröffentlichung des Sozialdokuments fast durchweg nur am Rande registriert; die Berichtersteller widmeten sich um so intensiver der Heiligsprechung des 1918 von Bolschewisten ermordeten Zaren Nikolaus II. (und seiner Familie), die auf der gleichen Synode bekanntgegeben worden war.¹ Die Heiligsprechung mag als Akt der Rehabilitation der Zarenfamilie, vielleicht auch als Befreiungsversuch vom Trauma des „Vatermordes“ für die russische Bevölkerung von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein, für die mittel- und langfristige Entwicklung des Sozial- und Politikverständnisses der ROK, einschließlich der Laien, dürfte die Sozialdoktrin jedoch größere Wirkungen für die Zukunft entfalten. Ähnlich wichtig dürfte die ebenfalls auf dieser Synode verabschiedete Erklärung zur christlichen Einheit (Ökumene) sein, die an dieser Stelle aber nicht näher betrachtet werden kann.²

1. Zum Novum der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche

Wohl hat die Synode der ROK immer wieder zu politischen und gesellschaftlichen Fragen Stellungnahmen abgegeben, so etwa während der kommunistischen Herrschaft zur Friedens- und Abrüstungsfrage³. Öffentliche Erklärungen dieser Art waren jedoch zumeist von politischen Rücksichtnahmen und Einflüssen seitens des Kreml geprägt; die Doktrin vom August 2000 aber stellt eine in völliger kirchlicher Souveränität erlassene Lehrmeinung zu grundsätzlichen und aktuellen Fragen politisch-gesellschaftlicher Moral und zum Verhältnis der Kirche zu Staat, Politik, Gesellschaft, Umwelt und Kultur dar.

Äußerungen von Patriarch Alexij II. (seit 1990) und anderen hohen Geistlichen ließen schon seit den frühen 1990er Jahren die Bemühung erkennen, angesichts der Liberalisierung und Pluralisierung des politisch-gesellschaftlichen Lebens, die auch den binnenkirchlichen Raum erfaßten, sozialetische Eckpunkte zu formulieren. Die Notwendigkeit kirchenamtlicher sozialer und politischer Richtlinien ergab sich aus dem Umstand, daß sich Monarchisten, Nationalisten, Traditionalisten, Konservative, Kommunisten und demokratische Kräfte anschickten, ihre gesellschaftlich-politischen Vorstellungen vom Christentum her zu legitimieren.⁴ Die Anforderungen an die kirchenamtlichen Leitlinien sind nicht gering: Sie müssen theologisch-biblisch begründet sein, der orthodoxen Tradition entsprechen, zugleich aber auch den politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen und der Meinungsvielfalt Rechnung tragen und angesichts der Heterogenität des kirchlichen Spektrums konsensstiftend wirken.

Zwei Punkte gilt es zu beachten, die im Vorfeld der Synode liegen. 1. Wohl mit Rücksicht auf die politische Lage (Wiederwahl Jelzins, Abwarten des Wählerverhaltens bezüglich kommunistischer Parteien u.a.) wurde der bereits 1994 erlassene Beschluß, eine detailliertere Stellungnahme der ROK zu politisch-sozialen Grundsatzen abzufassen, erst im Jahre 1997 umgesetzt und die Kommission zur Erarbeitung einer „Sozialen Doktrin der ROK“ einberufen. Zum Leiter der 26köpfigen Kommission, die aus Theologen und Wissenschaftlern verschiedener profaner Disziplinen zusammengesetzt war, wurde Metropolit Kyrill von Smolensk und Kalinigrad berufen. Wichtige Berater waren u.a. die Professoren Wladislaw Zipin (zum Verhältnis Staat und Kirche) und der Wirtschaftswissenschaftler Eduard Aphanasiew sowie Abt Ioann Ecomomcew, Leiter der Abteilung für Bildung im Moskauer Patriarchat. Die Beratungen vollzogen sich unter Ausschluß der Öffentlichkeit, doch war diese über das Grundanliegen der Sozialdoktrin informiert.⁵ 2. Bemerkenswert ist ferner der Status der

⁴ Zu den innerorthodoxen und religiös-politischen Entwicklungen in Rußland seit dem Zerfall der Sowjetunion vgl. Marina Schischowa: Die Russische Orthodoxe Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 1 (2000), S. 125 ff.; Mark Smirnow: Die Rolle der russisch-orthodoxen Kirche in der gegenwärtigen politischen Entwicklungsphase Rußlands (1993-1997), in: *KAS/Auslands-Informationen* 1 (1998), S. 95 ff.; Philipp Fluri: Orthodoxe Kirche und Politik in Osteuropa, in: *Die Neue Ordnung* 51 (1997), S. 61 ff.; Assen Ignatow: Instrumentalisierung des orthodoxen Christentums in Osteuropa heute. Theologische Argumente im politischen Kampf, in: *Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien* 28 (1994); Helmut Dahm/Assen Ignatow (Hg.): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstadt 1996; D. Schuscharin: *Die Orthodoxie nach dem Bolschewismus. Eine Kirche ohne Soziallehre*, in: *Wiener Blätter zur Friedensforschung* 73 (1992); zur kirchlich-religiösen Situation der ROK in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre vgl. Adolf Hampel: *Glasnost und Perestroika – eine Herausforderung für die Kirchen*, Frankfurt 1989.

⁵ Zu den Entwürfen der Sozialdoktrin der ROK vgl. A. Krasikov: Sozialdoktrin für die Russisch-Orthodoxe Kirche, in: *Kirchlich-gesellschaftliches Informationsblatt, Sonderbeilage der Zeitschrift „Russkaja Mysl“* vom 14.11.1996.

⁶ Nikolaus Thon: Die Bischofssynode in Moskau, S. 2 ff., meint, daß das ursprünglich geplante Landeskonzil zu einer Bischofssynode „heruntergestuft“ worden sei.

⁷ Das Recht der Laien zur Teilnahme am Konzil der ROK ist zwar mittelalterlichen Ursprungs, diese Gepflogenheiten waren jedoch von Peter dem Großen (1682–1725) außer Kraft gesetzt worden. Er hat 1721 das Patriarchat durch die kollektive Leitung des „Heiligsten Dirigierenden Synods“ ersetzt und damit die sog. „Synodale Epoche“ (bis 1917/18) begründet. An der Spitze dieses Gremiums stand ein Staatsbeamter, der Oberprokurator (das sog. „Auge des Zaren“). Die Mitglieder des Synods hatten folgenden Eid zu leisten: „Ich bekenne, daß der höchste Richter dieses geistlichen Kollegiums unser gnädigster Herrscher und Monarch von ganz Rußland ist.“ Das Thronfolgegesetz von 1797 sah im Zar das „Haupt der Kirche“. So hieß es in der Gesetzsammlung des russischen Reiches (Artikel 64): „Der Imperator ist als christlicher Herrscher der oberste Schützer und Bewahrer der Dogmen des herrschenden Glaubens, der Erhalter der Orthodoxie und jeglicher heiligen Ordnung der Kirche“ (zit. nach Adolf Hampel: Kirchlich bedingte Strukturunterschiede zwischen der westeuropäischen und osteuropäischen Gesellschaft, in: Politische Studien 4 [1990], S. 478 ff.). Am 15.8.1917 trat nach einer Sedisvakanz von rund 200 Jahren in Moskau ein allrussisches Konzil zusammen, das am 5.11.1917 den Moskauer Metropoliten Tichon zum „Patriarchen Moskaus und ganz Rußlands“ wählte. Die Zeit der staatsfreien Orthodoxie war jedoch nur kurz: „Die endlich erreichte

Moskauer Bischofssynode; bis zum Jahr 2000 war nämlich nicht diese, sondern das Landeskonzil das höchste kirchliche Beschlußorgan. Im Vorfeld wurde jedoch die Bischofssynode zum höchsten Entscheidungsgremium erhoben.⁶ Als Gründe werden organisatorische, finanzielle sowie kirchlich-politische Probleme angeführt; doch ist wohl zu vermuten, daß eine bischöfliche Versammlung mit 150 Teilnehmern homogener ist als ein wesentlich größeres Landeskonzil, das zusätzlich Vertreter des einfachen Klerus, der Klöster und der Laien umfaßt, zumal letztere weniger berechenbar sind. Allerdings ist damit nicht unbedingt gesagt, daß ein Landeskonzil ein Dokument verabschiedet hätte, das einen wesentlich anderen Zuschnitt gehabt hätte. Daß sich die Mitglieder des Landeskonzils so widerstandslos dem Beschluß des Patriarchats und der Bischofssynode beugten, ist aus dem Umstand zu erklären, daß das Landeskonzil noch keine so große Tradition hat, zumal sich angesichts politisch-kirchlicher Umstände in der jüngeren Vergangenheit die konziliare Idee nicht entfalten konnte.⁷

Mit ihrer Sozialdoktrin greift die ROK nun zu einem Modus kirchenamtlicher Unterweisung, der der Orthodoxie bisher unbekannt war. Bis zu einem gewissen Grad kann man die – aus westlicher Sicht – Verspätung, mit der die ROK als größte orthodoxe Teilkirche diesen Weg beschritten hat, auf die widrigen politisch-kirchlichen Verhältnisse in Rußland vor dem I. Weltkrieg und seit der Oktoberrevolution 1917 (u.a. autokratische, später kommunistische Herrschaft mit gewaltsamer Unterdrückung der Kirche) zurückführen;⁸ doch vermögen diese Umstände allein nicht zu erklären, warum bisher auch keine der anderen autokephalen orthodoxen Kirchen zu einer dem Protestantismus oder Katholizismus vergleichbaren Sozialethik in Form von Denkschriften, Rundschreiben oder Konzilsbeschlüssen gefunden hat.⁹ Offenbar sind die Gründe für eine solche Zurückhaltung nicht nur im politischen Umfeld, sondern auch im theologischen und kirchlich-kulturellen Selbstverständnis der Orthodoxie zu suchen. Diese war stets darauf

bedacht, nicht nur in dogmatischen und liturgischen, sondern auch in Fragen des Verhältnisses der Kirche zur Welt bzw. zu Staat und Gesellschaft die eigenen Traditionen treu zu bewahren. Um den Stellenwert der Ethik im orthodoxen Denken ermessen zu können, sollen im folgenden die theologischen und sozialetischen Grundlagen der orthodoxen Kirchen skizziert werden.

2. Orthodoxe Soziallehre als eigenständiger Argumentationstypus: theologische Hintergründe

Die orthodoxe Sozialethik ist – stärker noch als die der westlichen Kirchen – von dogmatischen Rücksichtnahmen geprägt.¹⁰ Entsprechend vermochte sie nicht wie der Protestantismus und der Katholizismus, die zunehmend in Auseinandersetzungen mit liberal-demokratischen Strömungen geraten waren, neuzeitliche und moderne Fragestellungen aufzugreifen und gemäß den Entwicklungen der Zeit neue Leitideen in ihren Lehrkanon aufzunehmen.¹¹ Wohl wird man konstatieren können, daß sich auch die westlichen Kirchen lange Zeit schwertaten mit Menschenrechten, Demokratie, gesellschaftlichem Pluralismus und Verfassungsstaat, doch gehören in den westlichen Kirchen die prinzipiellen Reserven gegenüber liberalem Ordnungsdenken – von kleineren traditionalistischen Kreisen abgesehen – der Vergangenheit an. Dagegen fühlte sich bis jetzt noch keine der orthodoxen Teilkirchen,¹² auch nicht die griechische, zu einer systematischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen politischen Ordnungsfragen und den modernen Wissenschaften gedrängt.¹³

Die orthodoxen Kirchen¹⁴ beanspruchen, in der urchristlichen Tradition, d.h. der Apostolizität und Sukzession zu stehen. Sie selbst bezeichnen sie daher nicht als eine – neben dem Katholizismus und Protestantismus stehende – dritte Konfession im Rahmen einer gespaltenen Christenheit, sondern als die „eine, heilige, katholische (allgemeine) und apostolische Kirche“ des

Trennung vom Staat wurde zur gezielten Vernichtung durch den Staat“ (G. Stökl: Eintaufend Jahre Kirche und Staat in Rußland, in: W. Kasack [Hg.]: Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche, München 1988, S. 12).

¹⁰ Vgl. Johannes Chrysostomus: Kleine Kirchengeschichte Rußlands nach 1917, Freiburg 1968.

¹¹ Auch die Griechisch-Orthodoxe Kirche, die sich schon seit Jahrzehnten in Freiheit entfalten kann, kennt keine christliche Soziallehre; eingehend dazu Demosthenes Savramis: Die griechisch-orthodoxe Kirche und die soziale Frage, in: Östkirchliche Studien 7 (1958), S. 66 ff.; Demosthenes Savramis: Religionen, Düsseldorf 1972, S. 208 ff.

¹² Vgl. Reinhard Thöle: Orthodoxe Kirche und Sozialethik, in: Evangelisches Soziallexikon (Neuausgabe), hg. von Martin Honecker/Horst Dahlhaus, Stuttgart 2000; vgl. Johannes Panagopoulos: Orthodoxe Kirchen/Theologie, in: Peter Eicher (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1985, S. 299 ff.

¹³ Zu den geistig-religiösen, geographischen, politischen und sozialen Charakteristika des russisch-orthodoxen Kulturkreises vgl. Wolfgang Pfeiler: Historische Rahmenbedingungen der russischen politischen Kultur, in: Hans-Joachim Veen/Peter R. Weilemann (Hg.): Rußland auf dem Weg zur Demokratie? Politik und Parteien in der Russischen Föderation, Paderborn 1993, S. 13 ff.

¹⁴ Vgl. Nikita Struve: Die russische Orthodoxie – eine Kirche

ohne Sozialethik? in: Klaus von Bismarck/Walter Dirks (Hg.): *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, S. 90 ff.; Andreas Wittig: *Das Defizit einer orthodoxen Soziallehre*, in: *Ostkirchliche Studien* 35 (1986), S. 44 ff.

¹² Vgl. Adolf Hampel: *Gibt es Menschenrechtstraditionen im byzantinisch-orthodoxen Kulturraum?*, in: Rudolf Uertz (Hg.): *Menschenrechte in Ost und West*, Mainz 1989, S. 55 ff.; Ernst Benz: *Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche*, in: *Die Ostkirche und die russische Christenheit*, Tübingen 1949.

¹⁴ Die orthodoxen Kirchen sind aus der byzantinischen Kirche hervorgegangen und seit dem morgenländischen Schisma (Beginn 1054, endgültige Trennung 1204), das die Folge eines langen Entfremdungsprozesses war, von der lateinischen Kirche getrennt; nur kleine Teile haben sich wieder Rom angeschlossen. Patriarchate sind 1. das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel (seit 381; mit Ehrenvorrang); 2. Antiochien, 3. Jerusalem, 4. Alexandrien und 5. Rußland (seit 1589; Moskau ist autokephal seit 1448). Der Rechtsgrundsatz, daß der Kirchensprengel sich nach den Staatsgrenzen zu richten hat (ein Grundsatz, der einst Ursache der großen kirchlichen Bedeutung Konstantinopels war), führte angesichts der Entstehung selbständiger Staaten (aus Teilen des Türkischen Reiches) zur Bildung autokephaler Kirchen (teilweise mit eigenen Patriarchen), wobei sich der Schwerpunkt von der byzantinisch-griechischen Theologie langsam von Konstantinopel über Kiew ins moskowitzische Rußland verschob. Ihre kirchliche Selbständigkeit erklärten

Glaubensbekenntnisses, als *die unteilbare Kirche, als Leib Christi*. Diese Selbstbezeichnung beinhaltet näherhin 1. die rechte Lehre gemäß dem urchristlichen Erbe sowie 2. das *vollkommene Leben der „Väter“*, d.h. die gelebte *Orthodoxie und christliche Wahrheit*. Die *rechtgläubige Überzeugung* will die apostolische und frühchristliche Lehre getreu bewahren und sie unter der Kraft des Hl. Geistes fortsetzen.¹⁵

Die Kirche basiert also auf statischen (Tradition) und dynamischen Elementen (Geistgeleitetheit); doch muß das Neue stets in Einklang mit dem Alten stehen, so daß die Tradition Interpretationsmaßstab für Weiterentwicklungen ist und nicht umgekehrt moderne Theorien Interpretationsmaßstäbe für die Vergangenheit bieten können. Der orthodoxen Glaubens- und Kirchengeschichte wird auf diese Weise eine beträchtliche Wirkmacht über die Gegenwart gesichert. So sieht sich die orthodoxe Kirche als *Repräsentantin der unverfälschten gesamtchristlichen Überlieferung* der apostolischen Kirche und der sieben Ökumenischen Synoden bzw. altkirchlichen Konzilien, denen gemäß die gesamte Christenheit übereinstimmend ihr Glaubensbekenntnis formuliert hat.¹⁶ Die starke Verwurzelung in der frühchristlichen Tradition, wie sie in der Liturgie und Kunst (z.B. Ikonographie) zum Ausdruck kommt, bestimmt in beträchtlichem Maße auch das Verhältnis der Orthodoxie zur Welt und zur politisch-gesellschaftlichen Ordnung.

Zunächst gilt es zu bemerken, daß sich die Ostkirche in ihrer Lehre und Ethik zu allen Zeiten mit den sozialen Problemen auseinandergesetzt hat und immer wieder versucht hat, die Gesellschaft zu mehr Mitmenschlichkeit zu führen. Zudem ist der Orthodoxie selbstverständlich eine gelebte Caritas und Diakonie eigen. Seit den Zeiten der Kirchenväter¹⁷ hat sie also theoretisch und praktisch zur Lösung sozialer Probleme beigetragen. Und doch vermochte die Orthodoxie nicht, ihre Sozialethik in einer den westlichen Kirchen vergleichbaren Form weiterzuentwickeln.¹⁸ Orthodoxe Sozialethik

ist entsprechend ihrer Verankerung im frühchristlichen Denken weitgehend von vormodernen Sozialformen und den herkömmlichen Beziehungsmustern von Kirche und Welt bestimmt, wie sie sich in konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit herausgebildet haben.¹⁹ Daß es sich bei diesen Sozialformen und staatskirchlichen Beziehungsmustern – sosehr diese auch ideell prägend waren – doch nur um historisch zufällige Formen handelt, wird in der orthodoxen Theologie kaum reflektiert. Vielmehr werden (herkömmliche) Ordnungen als gott- bzw. geistgewirkt (göttliche Vorsehung) betrachtet. Sind die jeweiligen gesellschaftlichen oder politischen Lebensverhältnisse dem Menschen zuträglich, so werden sie als Ausfluß des Willens Gottes gedeutet; defizitäre Verhältnisse und Lebensformen, Revolution, Krieg, Unterdrückung, Okkupation und dergleichen werden im traditionalistischen Denken als Strafergericht Gottes gedeutet: Gott läßt diese Dinge geschehen, um die Menschen für begangene Übel zu strafen und um sie zu bessern.²⁰

3. Politiktheoretische Charakteristika und liberal-orthodoxe Ansätze der russischen Orthodoxie

Eine solche Haltung ist fatalistisch: Sie animiert zur Hinnahme des Geschickes und unterdrückt oder hemmt die soziale und politische Aktivität der Christen, eine sozialpsychologische Tendenz, die dem gesamten orthodoxen Kulturraum eigen ist, dessen Frömmigkeitsideal das Asketen- und Mönchtum ist.²¹ Dabei fließen religiöse Sichtweise und kulturelle Vermittlungen ineinander. Selbstredend teilt die Ostkirche mit den Westkirchen den biblisch-theologischen Grundgedanken, daß das Christentum primär die Botschaft vom Reich Gottes zu verkünden hat und keine direkte politische und soziale Botschaft enthält. Doch zeitigt das Christentum mittelbar beträchtliche Einflüsse auf das soziale Leben, und zwar durch die einzelnen Christen wie durch die Kirche

1830 Serbien, 1833 Griechenland, 1856 Rumänien, 1870 Bulgarien, 1922 Albanien, 1925 Ukraine, 1923 Litauen, Lettland, Estland, 1923/24 Polen; 1921–1923 Tschechoslowakei, 1923 die russische Kirche im Exil. Es gibt eine Gleichförmigkeit der orthodoxen Christenheit aufgrund ihrer dogmatischen, liturgischen und kirchlich-organisatorischen Auffassung. Alle Bischöfe haben gleichen Rang; lediglich die Bischöfe der Hauptstädte tragen besondere Titel (Patriarch, Erzbischof), ohne daß ihnen dadurch eine besondere Gewalt zukäme (vgl. Orthodoxe Kirchen, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7 [1962/1986], Sp. 1246 ff.).

¹⁹ Vgl. Orthodoxe Ostkirchen, in: Carl Andresen/Georg Denzler: dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte, München 1984, S. 439 f.

²⁰ Vgl. Nikolaus Thon: Orthodoxe Kirche, in: Volker Drehsen/Hermann Höring u.a. (Hg): Wörterbuch des Christentums, München 1995, S. 921 ff.

²¹ Vgl. Johannes Leipoldt: Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche, Leipzig 1952.

²² Für die russische Orthodoxie vgl. Adolf Hampel: Kirchlich bedingte Strukturunterschiede (1990), S. 478; zu den Hemmnissen einer orthodoxen Soziallehre vgl. aus dogmatischer, soziologisch-sozialethischer Sicht: Nikos A. Nissiotis: Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968; Georg J. Mantzaridis: Soziologie des Christentums, Berlin 1981; zur aktuellen Diskussion der Sozialethik in Rußland vgl. Julius Šreider: Der Einfluß der christlichen Soziallehre

auf Gesellschaft und Staat in Rußland; in: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg.): Kirche – Staat – Gesellschaft (1996), S. 39 ff.

¹⁹ Vgl. zur Religionssoziologie Osteuropas Alfred Müller-Armack: Religion und Wirtschaft, Stuttgart 1981, S. 328 ff.; Demosthenes Savramis: Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen „außerweltlichen“ Askese, in: René König/Johannes Winkelmann (Hg.): Max Weber zum Gedächtnis, Köln 1963, S. 334 ff. (Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 7).

²⁰ Fatalistisch-traditionalistisch und positivistisch wird dann in der Orthodoxie – wie jahrhundertlang ähnlich auch in der Westkirche – das Wort des Apostel Paulus aus dem Römerbrief (Röm 13,1-7: „Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt...“) als Legitimation der gerade bestehenden Ordnungsform interpretiert (zur Bedeutung der paulinischen Gewaltlehre vgl. Paul Mikat: Zur Gehorsams- und Widerstandsproblematik nach Römer 13,1-7, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1987, Köln 1988, S. 19 ff.).

²¹ Demosthenes Savramis: Theologie und Kirche, München 1971, Kap. II und III.

²² Entsprechend setzt die christliche Demokratie in Europa mit der auch von Katholiken getragenen konstitutionellen Bewegung in Belgien (Irland und Polen) in den 1830er Jahren ein. Der liberale politische Katholizismus ist freilich zunächst darum bemüht, seine Haltung zur Verfassung, zur Demokratie

als Sozialgebilde. Durch Verantwortungsbereitschaft und Tugenden wie Nächstenliebe, Solidarität, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit usw. vermögen Christen und christliche Gruppen die soziale und politische Ordnung mit zu prägen, wobei die Ordnungsformen sehr vielgestaltig sein können. Aufgrund seines überzeitlichen Charakters ist der christliche Glaube ordnungspolitisch *neutral*. Vom biblischen Standpunkt her ist es sekundär, ob der Christ in einer Monarchie, Aristokratie oder Demokratie lebt, und auch wirtschaftsordnungspolitisch hat sich das Christentum mit Feudalismus, Korporativismus, Ständeordnung und Marktwirtschaft arrangiert.

Wenn die christliche Botschaft offen ist im Hinblick auf die Sozialordnung, die Kirche als solche gar keinen unmittelbaren Ordnungsauftrag hat, fragt es sich, warum sich Theologie und Kirchen so lange gegen liberal-demokratische Strukturen – auch mit theologischen Begründungen – gewehrt haben. Für das westliche Christentum ist das Spannungsverhältnis zwischen traditionalistischen Ordnungsformen, zu denen die Kirchen aus verschiedenen, insbesondere historischen Gründen eine enge Bindung hatten, und den liberal-demokratischen Organisationsformen spätestens seit dem 19. und frühen 20. Jahrhundert relevant, als die – religiös legitimierten – Monarchien (nach 1918) und sodann die Diktaturen in Europa (nach 1945: Deutschland, Italien) zusammenbrachen und die Bürger sich für die Rechtfertigung und Durchsetzung von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie engagierten.²² Dabei ist daran zu erinnern, daß einzelne liberal-christliche Gruppen von Katholiken und Protestanten – vielfach gegen kirchenamtliche Positionen – Verfassungsstaat, Demokratie und Marktwirtschaft u.a.m. vom christlichen Wertfundament her zu begründen bemüht waren.

Auch russische Denker hatten sich im 19. und 20. Jahrhundert mit Demokratie und pluralistischer Gesellschaft befaßt und diese von orthodox-theologischer Sicht her reflektiert. Das wohl am weitesten entwickelte liberale Programm orthodoxer Christen findet sich in

den „Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen“ (und Philosophen) von 1935 – Thesen, die angesichts der kommunistischen Herrschaft und Kirchenverfolgung in der Sowjetunion im Exil verfaßt und verbreitet wurden und in beträchtlichem Maße mit liberal-westlichem Gedankengut korrespondieren. Die Studiengruppe sieht in der orthodoxen Theologie und Ethik keine Hindernisse, sich den Grundsätzen der demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung, der Trennung von Kirche und Staat und einer neuen Völkerrechtsordnung zu verschreiben. Die Gruppe erarbeitet eine *christliche Staatslehre*, die sich realistisch auf die pluralistische Gesellschaft einstellt und diese Entwicklung als letztlich unhintergebar ansieht. Die Theologen fordern vom Staat, die „größtmögliche persönliche Freiheit (zu) sichern und Gewissensfreiheit sämtlicher Staatsbürger, d.h. selbst solche Bekenntnisse (zu) schützen, die mit der (orthodoxen; R.Ue.) Kirche in Wettbewerb stehen“. Im übrigen müsse der Staat „seine internationalen Beziehungen auf der Grundlage des Rechts und der Sittlichkeit aufbauen, analog den Beziehungen zwischen den Einzelnen“.²³

Vom Christentum her seien alle Staatsformen (Monarchie, Aristokratie, Republik und Demokratie) anzuerkennen, sofern diese nicht „zu reiner Despotenherrschaft, eigensüchtiger Oligarchie oder Demagogie“ ausarteten, also dem „Gemeinwohl“ widerstrebten. In hohem Maße sind diese Gedanken vom christlichen Personalismus geprägt.²⁴ Die orthodoxe Kirche, so beteuern sie, konnte „alle vorausgegangenen historischen Formen der Macht ruhig hinnehmen und segnen“. Die These, daß Theologie und Kirche zu den Ordnungsformen neutral stünden, könne aber angesichts der „sozialen Revolution“, der „Diktatur einer vom Staat zur Pflicht gemachten Weltanschauung“, d.h. angesichts des „totale(n) Staat(s)“ und der mit ihm einhergehenden „neue(n) Machtform“ nicht mehr aufrechterhalten werden.

Das Novum dieser politisch-ethischen orthodoxen Position ist die Erkenntnis, daß das herkömmliche sozial-

und zum Verhältnis Kirche und Staat pragmatisch zu begründen. Der Liberalismus ist der Gegenspieler des traditionellen Katholizismus, der – als Antwort auf das Revolutionsgeschehen in Frankreich – die erste politisch-theologische Reaktion christlicher Kräfte nach 1789 ist. In der Person und im Werk Robert Fénélon de Lamennais erfährt der Traditionalismus angesichts der belgischen Verfassungsbewegung 1830 eine Wende hin zum Liberalismus und zum Konzept der christlichen Demokratie (vgl. Hans Maier: *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1973; ferner Rudolf Uertz: *Die Rechtfertigung politischer Herrschaft. Das katholische Staatsdenken in Deutschland zwischen politischer Theologie und Naturrecht [1789-1965]*, voraussichtliche Veröffentlichung: Paderborn 2002).

²³ J. Fedotoff: Die Kirche und der Staat. Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen, in: *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart*, hg. von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Berlin 1935, S. 38. Zum Staatsverständnis der ROK vgl. Andreas Buss: *Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums*, Heidelberg 1989, S. 12 ff., S. 30 ff.

²⁴ Der christliche Personalismus, eine an den Vorstellungen der christlich-jüdischen Personidee (Menschenwürde, Gewissensfreiheit, Gottebenbildlichkeit, Verantwortungsethik) orientierte politisch-soziale Grundanschauung wurde in den 1930er Jahren von Jacques Maritain: *Humanisme intégral* (1936; dt.:

Christlicher Humanismus, Heidelberg 1950) entwickelt – eine anthropologische politische Theorie, die die Programmatik der christlich-demokratischen Parteien Westeuropas in beträchtlichem Maße kennzeichnet (vgl. Sergio Belardinelli: Die politische Philosophie des christlichen Personalismus, in: Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München 1990, S. 243 ff. Vgl. die einschlägigen Artikel in: Winfried Becker/Günther Buchstab/Anselm Doering-Manteuffel/Rudolf Morsey (Hg.): Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland, voraussichtlich: Paderborn 2002.

²⁵ J. Fedotoff: Die Kirche und der Staat (1935), S. 40.

ethische Instrumentarium der orthodoxen Kirche, auch wenn es göttliche, unaufgebbare Fundamentalnomen enthält, nicht hinreicht, dem Anspruch totalitärer staatlicher Herrschaftsansprüche wirksam zu begegnen. Die religiös-ethisch begründeten Forderungen nach Gerechtigkeit, Gemeinwohlorientierung, Friedfertigkeit und Gehorsam gegenüber der (rechtmäßigen) Obrigkeit (Römer 13) vermögen keine rechtlich wirksamen Schranken aufzustellen, um dem Despotismus zu begegnen. Rechtsschranken gegen Totalitarismus, Despotismus und Diktatur vermögen allein die verfassungsmäßig garantierten Grundrechte zu bilden, die von den Kirchen lange Zeit als gottlos und willkürlich angesehen wurden, weil sie 1. die Monarchien aus den Angeln zu heben vermochten, mit denen die Kirchen jahrhundertlang verbunden waren, und 2. mit einem Freiheitsverständnis einhergingen, das man als unvereinbar mit dem herkömmlichen biblischen Staats- und Obrigkeitsverständnis und dem religiösen Gehorsam wählte.

Wenn der Staat nun aber nicht oder nicht mehr mehrheitlich christlich geprägt ist und daher keine christliche Denomination um des inneren Friedens willen länger beanspruchen darf, die je eigenen, religiös begründeten Sittlichkeitsvorstellungen den Gläubigen anderer Bekenntnisse zuzumuten, wenn zudem der Staat keine Weltanschauung zur Pflicht machen darf, so bleibt als einziger Ausweg der weltanschaulich-pluralistische Staat mit seinen weitgehenden Freiheitsgarantien und seinem rechtlich-politischen Instrumentarium. Selbstredend muß der Kirche auch in dieser liberal-staatlichen Ordnung das Recht zustehen, „von der hohen Warte des christlichen Gewissens über die bestehenden häßlichen und bösen Formen der Gesellschaftsordnung ihr Urteil“ zu sprechen, wie es die russischen Theologen und Philosophen fordern; „sie muß sich aber gegenwärtig von allem Parteikampf fernhalten und ihren Mitgliedern volle Freiheit der persönlichen Entscheidung lassen.“²⁵

Die russischen Theologen und Philosophen konzedieren also, daß die genuin theologisch-orthodoxen Sittlichkeitsvorstellungen, die zudem auf den Nahbereich der Familie, Nachbarschaft und Kleingemeinschaft gerichtet waren, nicht ausreichen, um Rechts- und Machtinstrumente zu entwickeln, die in der Lage sind, den modernen Formen der Machtkonzentration und Machtdeformation wirksam zu begegnen. Das Dilemma der Theologie ist nun einmal, daß sie zur Anerkennung von Menschenrechten, wiewohl deren Kern (die Menschenwürde) auf ihrem Boden gewachsen ist, sich aus einem Arsenal bedienen muß, das außerhalb des Bereiches des verfaßten Christentums entstanden ist. So konstatieren denn die russischen Theologen, daß es angesichts religiös-weltanschaulich inhomogener Gesellschaften letztlich nur allgemeine Sittlichkeitsgrundsätze sein können, auf denen die Verbindlichkeit von Verfassung und Recht des liberalen Staates und der internationalen Völkerrechtsordnung aufbauen.

Der theologische Studienkreis greift auf ein „Naturrecht“ zurück, das entsprechend allgemein zumutbare Sittlichkeitsforderungen als Grundlage von pluralistischer Gesellschaft und Staatsordnung hervorbringt. In Folge dessen fordern die Mitglieder des Studienkreises „die Ausarbeitung einer allgemein anerkannten christlichen Soziallehre“, die religiös-normative Leitideen mit empirischer Erfahrung („Ethik und Soziologie“) verbinden und sich den neuen sozialen und politischen Gegebenheiten widmen soll. Nach Lage der Dinge scheinen die Autoren an ein Konzept zu denken, das nach dem Zerfall der totalitären Systeme Platz greifen bzw. diese einest ablösen soll.²⁶

Die Thesen des orthodoxen Studienkreises aus den 1930er Jahren ähneln in vielem den Grundsätzen christlicher Demokraten im Deutschland der Zwischenkriegszeit; in ihrer konsequent personaethischen Haltung und ihrer Differenzierung zwischen Kirche und Staat sind sie gar klarer und entschiedener als die Grundsätze der katholischen Staatslehre der 1930er bis 1950er Jahre.

²⁶ „Eine Aufgabe der Christenheit“, so heißt es, „die in der sozialen Revolution unserer Tage niemand in Abrede stellt, ist die Verteidigung der freien Persönlichkeit, die von den Erbauern des neuen Staates in dessen Interesse geopfert wird“. Gefahren sehen die Autoren vor allem für die „Freiheit des Glaubens, der Verkündigung und der Kultur“ heraufziehen (J. Fedotoff: Die Kirche und der Staat [1935], S. 41); zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt vgl. Hildegard Schaefer: Moskau, das dritte Rom, Darmstadt 1957.

³⁰ Vgl. Bernhard Schultze: Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie, in: Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951).

³¹ Der slawische Begriff für Katholizität ist *Sobornost*, um das griechische *καθολικη* (als Bezeichnung für Kirche) wiederzugeben. Strenggenommen ist der genaue Wortsinn nicht „allgemeine“, sondern „gemeindliche, gesammelte, gemeinschaftliche“ („geistlich-organisches Gemeinschaftsprinzip“, „Prinzip der Einheit und der Vielheit“ (H. Schaefer)), doch wird *Sobornost* auch als „allgemeine“ oder „universale“ verstanden, wenigstens nicht im abendländischen Sinne von Katholizität (Allgemeinheit) oder Universalität, der (primär juristisch) die sichtbare, durch ein unfehlbares Oberhaupt zusammengefaßte Einheit der Kirche beinhaltet. *Allgemeinheit* wird im Russischen in die vielen nationalen und regionalen Einzelkirchen aufgespalten; ihre Gemeinsamkeit erfährt die Orthodoxie nur durch das unsichtbare Haupt Christus und die Gemeinsamkeit des Glaubens gemäß der Lehre der Konzilien, der gemeinsamen apostolischen Sukzession und Sakramente. Beeinflusst ist die *Sobornost*-Idee von dem russischen Laientheologen und Philosophen Alexej St. Chomjakov (1804–1860), theologischer Führer der russischen Slawophilen, der als „Kirchenvater“ bezeichnet wird. Seiner Theorie der Ganzheitlichkeit gemäß wird im protestantischen Individualismus die Kirche „atomisiert“ („Freiheit ohne Einheit“), im Katholizismus die Einheit autoritativ unter Verletzung der Freiheit geschaffen („Einheit ohne Freiheit“); allein die Orthodoxie begreife die Kirche als Liebesgemeinschaft, als

4. Die sozialen Leitbilder der orthodoxen Kirche: das Katholizitäts- und das Symphonieprinzip

Als Leitbild des sozialen und politischen Lebens dient der orthodoxen Sozialethik das *Katholizitätsprinzip*.³⁰ Es ist ein vornehmlich von theologischen Ordnungsvorstellungen, teilweise auch von den religiös-philosophischen Strömungen geprägtes Prinzip, das das Zusammenwirken von Gott, Volk und Staat intendiert.³¹ Gemäß dem paulinischen Bild der Kirche als Leib Christi werden Gemeinschaften analog zum biologischen Körper als Organismen angesehen. Das Katholizitätsprinzip will also die Einheit, Ganzheit und Vollkommenheit einer geordneten Vielheit (Volk, Gruppe und – in ganzer Fülle – die Kirche) zum Ausdruck bringen. Aufgrund des Analogieschlusses vom einen und einen Haupt und den vielen Gliedern auf die Gesellschaft werden soziale Gliederungen im Organismusdenken grundsätzlich als hierarchisch geordnete Einheiten begriffen.³² Zweifellos hat das Katholizitätsprinzip eine Tendenz zur Überbetonung der Gemeinschaft bzw. der Ganzheit bei gleichzeitiger Verkennung des Persönlichkeitscharakters des einzelnen und seiner Bedeutung für den Staatsaufbau. Man wird aber nicht so weit gehen können wie verschiedene Historiker, die vom Katholizitätsprinzip und dem orthodoxen Messianismus eine direkte Verbindungslinie zum russischen Bolschewismus ziehen; eine solche Auffassung ist schwerlich haltbar.³³ Man wird jedoch sagen können, daß es vom Katholizitätsprinzip mit dem idealisierten Bild des Sozialkörpers als Einheit, Vollkommenheit und Geordnetheit im Sinne der Über- und Unterordnung sehr schwierig ist, zu einem angemessenen Verständnis einer auf Vielfalt, Wettbewerb und pluralistischer Willensbildung aufbauenden Sozialform zu gelangen.³⁴

Das Katholizitätsprinzip mündet konsequent in das *Symphonieprinzip*, das die Koordinationsmuster von Kirche und Staat kennzeichnet. Auch das Symphonie-

prinzip geht von biblischen Vorstellungen und organisch-traditionalistischem Ordnungsverständnis aus: Der Staat wird als *Heimstatt* des gläubigen Volkes gesehen; der Staat als Heimstatt des Volkes kennzeichnet damit ein religiös homogenes (orthodoxes) Volk, das idealiter zudem auch ethnisch-kulturell und politisch geeint ist. Dem Staat kommt das Recht und die Pflicht zu, die weltliche Ordnung nach innen und außen zu sichern, während der Kirche die Aufgabe zufällt, die Gläubigen durch Ermahnung und Gebet zum ewigen Heil zu führen und die Welt zu verklären. Zunächst einmal will das Symphonieprinzip die unterschiedlichen Ziele und Aufgaben von Kirche und Staat zum Ausdruck bringen – eine Differenzierung, die die staatliche Macht in ihre Schranken weist und den christlichen Glauben als außerhalb der Zuständigkeit politischer Machthaber postuliert. Doch durchdenkt das Symphonieprinzip nicht systematisch die unterschiedlichen Aufgaben, Ziele und Rechtskreise von Staat, Kirche und Volk (bzw. Gesellschaft), vielmehr ist es ein Reflex historisch-kontingenter Kirche-Staat-Beziehungen, die jedoch aufgrund der gewohnheitsrechtlichen Dimension des orthodoxen Sozialdenkens idealisiert und als Norm für jegliches kirchlich-staatliches Beziehungsmuster gedeutet werden.

Dabei beinhaltet das Symphonieprinzip zunächst einmal weniger einen Gleich- oder Zusammenklang als vielmehr die Überordnung der Kirche über den Staat, da die Aufgabe der Kirche, die Welt bzw. die Menschheit zum ewigen Heil zu führen, höherrangig ist. Die Aufgabe des Staates hingegen ist es, ergänzend die Ordnung des Gemeinwesens herzustellen – eine Aufgabe, die gleichfalls theologisch begründet wird: Gemäß der paulinischen Sichtweise, die für den Westen von dem auch seitens der Ostkirche geachteten Kirchenvater Augustinus entfaltet wurde, kommen dem Staat notwendigerweise Ordnungs- und Sanktionsbefugnisse zu, um mit deren Hilfe die Sündhaftigkeit des Menschen einzudämmen.³⁵ In dieser theologischen Deutung des Staates,

durch das Band der Liebe geschaffene „Einheit der Freiheit“. Die Idee der göttlichen Liebe wird so zum tragenden Grund der Katholizität bzw. *Sobornost* (vgl. Bernhard Schultze: *Sobornost*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1964/1986), Sp. 841 f.; Bernhard Schultze: *Russische Denker*, Wien 1950, S. 91 ff.; Hildegard Schaefer: *Ssobornost*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 289 ff.).

³² Vgl. Maria Theres Fögen: *Das politische Denken der Byzantiner*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hg. von Iring Fetscher/Herfried Münkler, Bd. 2, München 1993, S. 74.

³³ Vgl. Fedor Stepun: *Der Bolschewismus und die christliche Existenz*, München 1961; E. Sarkisyanz: *Rußland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955; zum russisch-orthodoxen Messianismus vgl. S. Zankow: *Kirche und Nation im orthodoxen Osten*, in: *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart*, Berlin 1935, S. 207 ff.

³⁴ Zum Gedanken der *Vollkommenheit, Ganzheit und Fülle* vgl. unten Abschnitt 6.a) Kommentar zur Präambel.

³⁵ SD III.2: „Die Heilige Schrift ruft die Machthabenden auf, die staatliche Gewalt zur Abwehr des Bösen und zur Unterstützung des Guten zu gebrauchen, worin der moralische Sinn der Existenz des Staates gesehen wird (Röm 13.3–4).“ (Hervorhebungen im Text der Sozialdoktrin [SD] werden in den Zitaten des Kommentars nicht übernommen.)

³⁶ SD III.7: „Unter den Bedingungen der Knechtschaft jedoch rät der Apostel Paulus: ‚auch wenn du frei werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter‘ (1 Kor 7.21). Gleichzeitig soll die Kirche ihre Aufmerksamkeit nicht vornehmlich auf die äußerliche Organisation der Gesellschaft, sondern auf den Zustand der Herzen ihrer Mitglieder richten.“

³⁷ SD XVI.1: „Gleichzeitig jedoch ist es für das christliche Bewußtsein offensichtlich, daß jedwede menschliche Satzung, einschließlich der souveränen Staatsgewalt, nur relativ ist angesichts der Allmacht Gottes.“ – Diese Relativierung der Staatsgewalt angesichts der Souveränität Gottes gilt selbstverständlich für die Gesamtheit der christlichen Kirchen; die thomasisch-katholische Philosophie betont jedoch ungeachtet der theologischen Relativierung den natürlichen bzw. naturrechtlichen Selbststand und die Würde des Staates, dessen positives Gesetz – nicht zuletzt auch aus praktisch-ethischen Gründen – hinter den umfänglicheren, religiös-naturrechtlich verbürgten Sittlichkeitsforderungen zurückstehen kann (vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I-II q. 96. art. 2; q. 97. art. 2, 3 und 4).

seines religiös bedingten Ergänzungsauftrags, liegt zugleich aber auch die besagte Gefahr des Fatalismus und Positivismus: Indem das Strafgericht *jeder* Staatsmacht zukommt, die Kirche aber ausgesandt ist, die säkulare, d.h. gottferne Welt zu erneuern und auf ihrem Wege bis hin zur endgültigen Durchsetzung des Reiches Gottes zu begleiten, wird das Interesse der Kirche an sittlichen Legitimitätsbegründungen der konkreten Ordnung, von sehr allgemeinen Postulaten abgesehen, gering sein (Dualismus des Kirche-Welt-Verhältnisses).³⁶ Denn nach biblischer Lehre ist die weltliche Ordnung im Verhältnis zum kirchlich-eschatologischen Auftrag relativ, die Verderbtheit der menschlichen Natur läßt kaum den Gedanken an einen natürlich-sittlichen Selbststand des Staates aufkommen.³⁷ Diese Relativierung und gar Abschätzigkeit der natürlichen Ordnung gegenüber ist ein wesentlicher Grund für die weithin zu beobachtende Gleichgültigkeit der orthodoxen Kirchen gegenüber der staatlichen Ordnungsmacht und der häufigen Unterwerfung der Kirche unter diese. Auch wenn es immer wieder Beispiele für mutige Kritik seitens orthodoxer Geistlicher oder Laien an der Staatsmacht und an ungerechten Gesetzen gegeben hat, was häufig genug Repressalien und Verfolgung bis hin zum Martyrium nach sich zog, wird man insgesamt konstatieren müssen, daß die orthodoxe Staatstheorie den Eigenstand politisch-sozialer Ordnung und ihrer sittlichen Grundlagen geringschätzt. Damit aber wird zugleich auch jede Form natürlicher Sittlichkeit, wie sie etwa im christlich-scholastischen aber auch im aufgeklärten und humanistischen Denken begegnet, von vornherein als „nur-weltlich“, sündhaft, als gottfern und satanisch disqualifiziert; die biblisch ebenso gut bezeugte natürlich-schöpfungstheologische Ordnung und die auf ihr beruhenden Rechts- und Sittlichkeitsvorstellungen werden kaum berücksichtigt.

5. Die christliche Bruderliebe und das moderne Ordnungsdenken

Eine weitere Schwierigkeit der Orthodoxie mit neuzeitlich liberalem Ordnungsdenken betrifft die organologische Sozialtheorie und die aus ihr abgeleitete Aufgabenverteilung von Staat und Kirche. Das Symphonieprinzip kennt nur abstrakte Zuständigkeiten: Handelnde Subjekte sind nicht einzelne oder Gruppen, sondern „Kirche“ und „Staat“, d.h. hierarchisch gegliederte „Amtskirche“ und „weltliche Obrigkeit“. Die Haupt-Glieder-Analogie vermag nur eine Über- und Unterordnung, keine Nebenordnung, geschweige denn eine pluralistische Willens- und Entscheidungsbildung zu kreieren. Dieses Manko korrespondiert mit einem etatistisch-zentralistischen Denken, das etwa sozial- und kulturpolitische Aufgaben weitgehend exklusiv dem „Staat“ zuweist und keine subsidiäre Organisationsform (von unten) kennt – eine Sichtweise, die im gesamten orthodoxen Kulturraum vorherrschend ist.³⁸

Nun teilt die Orthodoxie selbstredend mit allen christlichen Kirchen den Gedanken der Würde des Menschen, die in seiner Gottebenbildlichkeit gründet. Zugleich wird damit auch die Freiheit des Gewissens vor Gott als genuin biblisch-christlicher Grundsatz konzediert. Und doch ist die orthodoxe Ethik weit davon entfernt, 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. Diese religiös-innere Erneuerung aber wird dichotomisch dem säkular-sozialen äußeren Leben gegenübergestellt. Wohl kann sich der einzelne in seinem weltlichen Tun auf

³⁸ Selbstverständlich fordert die Kirche soziale Gerechtigkeit, zum einen im Aufruf zur Caritas, insbesondere im Nahbereich, zum anderen in Form allgemeiner Appelle an Politiker und an den Staat (vgl. etwa SD VI.6, III.8 und V.3). Ebenso befaßt sie sich mit der Aufgabe (orthodoxer) Kultur, indem sie jede Form und jedes Medium als Träger der Predigt des Evangeliums hochschätzt (vgl. SD XIV.2). Aber es fehlt jedwede politisch-programmatische Idee vom sozialen oder kulturellen Leben der Gesellschaft.

seine Gewissensverantwortung vor Gott berufen, doch bietet die orthodoxe Sozialethik keine näheren Leitbilder, die dem Christen Orientierung für eine konstruktive Bewährung in der realen Gesellschaft und Politik böten. Mit ihrer dichotomischen Trennung von Reich Gottes und Reich der Welt und ihrem (augustinischen) Sündenverständnis weist die orthodoxe Ethik eine gewisse Nähe zur protestantischen Ethik auf. Was sie aber von dieser sogleich wieder trennt ist der Umstand, daß erstere dem Christen das volle Gewicht ihrer Tradition aufbürdet. Wohl kann der orthodoxe Christ die Gewissensfreiheit geltend machen, doch wird er zugleich an die „objektiven“ Normen und Interpretationsmuster der orthodoxen Dogmatik und Tradition gebunden.

So wird der Gläubige, wenn er sich verantwortlich der Welt zuwenden will, sogleich wieder auf die religiös-traditionalistische Verwerfung säkularer Existenz verwiesen. Das Oszillieren zwischen Weltzuwendung und Weltverwerfung aber brachte im orthodoxen Denken nicht jene produktive Auseinandersetzung mit der liberal-bürgerlichen Kultur, wie sie etwa im Protestantismus mit der Verantwortungsethik oder im politischen und sozialen Katholizismus mit seinen auf allgemeinen Sittlichkeitsgrundsätzen basierenden Sozialprinzipien (Personalität, Solidarität, Subsidiarität) anzutreffen ist. Die orthodoxe Ethik ist zutiefst geprägt vom göttlichen Liebesgebot, das in der Forderung der Nächstenliebe bzw. der *Bruderliebe* seinen Ausdruck findet. Jedes einzelne Mitglied der Kirche ist aufgefordert, für seine eigene innere Erneuerung und für seine Wiedergeburt zu arbeiten – ein Ziel, das jedoch nur in engem Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des menschlichen freien Willens erreicht werden kann. Hauptinhalt der orthodoxen Lehre des Sozialen ist so das Wort Christi: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird euch alles zufallen“.

Zweifellos kommt der orthodoxen Lehre mit dem göttlichen Liebesgebot, der *Bruderliebe*, ein ursprüng-

liches, christlich-biblisches Ethos zu, das von tief beeindruckender Schlichtheit ist und ein Denken in systemischen Bezügen hinter sich läßt.³⁹ Diese Ethik ist jedoch (zu) 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 orthodoxe Christ aus einem betont liturgisch-sakramentalen Kirchenverständnis keine Stimulans für seine *konkretere* Weltaufgabe und -gestaltung und deren Widrigkeiten erfährt. Denn im Gegensatz zur Heiligkeit der Kirche, in deren göttlichem Lobpreis, der heiligen Liturgie, die Gläubigen des Heils und der Vollkommenheit Gottes bereits ansichtig werden, ist die Welt aufgrund des Sündenfalls verderbt und minderwertig und wird es bleiben bis ans Ende der Zeiten. Nicht umsonst wählt die Synode, um die Hauptaufgabe der Kirche, den Kampf des Guten gegen das Böse, darzustellen, das Bild des Heiligen Georg auf weißem Pferd, der den schwarzen Drachen erschlägt. „Einzig der Sieg über das Böse in seiner Seele befähigt den Menschen, Gewalt auf eine gerechte Weise zu üben“⁴⁰ – die Verwandlung des einzelnen und der Appell an die weltlichen Mächte sind die Instrumente der Kirche. Orthodoxe Ethik kann daher über den objektiven Rahmen, den ihr die kirchliche Tradition steckt, nicht oder nur schwer hinaus.⁴¹ Vom westlichen Christentum her mag dies als rückständig angesehen werden, vom byzantinisch-slawischen Osten her ist dies die Konsequenz eines Kirchen- und Glaubensverständnisses, das über bald zwei Jahrtausende hinweg die ursprüngliche Gestalt und Kraft christlichen Ethos zu bewahren und zu erneuern bemüht war.

Die orthodoxe Kirche ist „eine konservative Kirche“, deren soziale Anschauungsformen einer vormodernen Welt und einer religiös und ethnisch homogenen Gesellschaft entstammen. Von ihrem Offenbarungs- und Traditionsverständnis her ist es der Orthodoxie äußerst schwierig, sich modernen theologischen und anthro-

³⁹ Vgl. G. Wunderle: Das Ideal der Brüderlichkeit in ostkirchlicher Sicht, in: Sophia (1949).

⁴⁰ SD XIII.4; hier im engeren Bezug zum Gebrauch von Gewalt in kriegerischen Auseinandersetzungen angewandt, weist das Bild des heiligen Märtyrers ganz allgemein auf den ständigen Kampf zwischen Gut und Böse, der nicht nur in der äußeren Welt, sondern vor allem im eigenen Inneren zu führen ist. Der Heilige Georg wird in den Ost- wie in den Westkirchen verehrt; er gilt als Vorbild des christlichen Kriegers, in Rußland vor allem seit den Tatareneinfällen (vgl. Bernhard Kötting: Georg, hl., in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 [1960/1986], Sp. 690 ff.). Als Symbol der Verteidigung der Orthodoxie wurde im 15. Jahrhundert sein Bildnis in das russisch-zaristische Staatswappen aufgenommen, wo es (mit kürzeren Unterbrechungen) bis 1917 auf dem Brustschild des Doppeladlers prangte, ebenso schmückte er das Stadtwappen Moskaus. Die russische Föderation hat nach der Auflösung der Sowjetunion dieses Staatswappen wieder eingeführt (vgl. Elisabeth Heresch: Rot in Rußland, in: Rot in der Russischen Kunst, hg. von Ingrid Brügger u.a., Wien 1998, S. 17 ff.; Irina Salina: Das Drachenwunder des hl. Georgios, in: Staatliches Russisches Museum St. Petersburg. Kunst- und Kulturgeschichte Rußlands in Werk und Bild, hg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1995, S. 73).

⁴¹ Aufschlußreich bezüglich der orthodox-ethischen Argumentationslinien und einer Bemühung um eine eigenständige Begründung orthodoxer

Ethik: Georgios I. Mantzaridis:
Grundlinien der christlichen
Ethik, St. Ottilien 1998.

pologischen Formen und Sichtweisen zu öffnen und Raum zu schaffen für eine „moderne“ orthodoxe Soziallehre und Ethik.

Was die Stagnation orthodoxer Sozialethik außerdem begünstigt hat, ist die Aufsplitterung der Orthodoxie in die Patriarchate und autokephalen Teilkirchen. Obwohl damit das synodale Element verbunden ist und dem Laien teilweise beträchtliche Mitwirkung in kirchlichen Gremien und in theologischer Forschung gegeben sind, ist die parzellierte Kirchenstruktur der Orthodoxie andererseits ein beträchtliches Hemmnis für eine theologische und sozialetische Weiterentwicklung: Nach herkömmlicher Auffassung kommt es eben nur der Gesamtorthodoxie, d.h. einem panorthodoxen Konzil zu, die Glaubens- und Sittenlehre, sofern sie die veränderlichen geschichtlich-kulturellen Anschauungen und Formen betreffen, zu modifizieren und dem Zeitlauf zu öffnen. Politisch steht seit dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft einer gesamtorthodoxen Synode nichts mehr im Wege. Doch scheint eine solche aufgrund kirchenpolitischer, theologischer und ethisch-kultureller Divergenzen innerhalb und zwischen den orthodoxen Teilkirchen in nächster Zukunft kaum wahrscheinlich. Um so bemerkenswerter sind die Bemühungen der ROK, mit dem vorliegenden Dokument aus dem sozialetischen Stillstand herauszuführen. Anhand ausgewählter Kapitel soll vor dem Hintergrund des Gesagten die russisch-orthodoxe Sozialethik im Hinblick auf ihre Weiterentwicklung bedacht werden.

6. Die Sozialdoktrin der ROK vom August 2000

a) Präambel

Die Sozialdoktrin will 1. die Grundlagen der christlich-orthodoxen Lehre hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat sowie einer Auswahl schwerwiegender aktueller Probleme der Gesellschaft entfalten, 2. die offizielle Position des Moskauer Patriarchats zu Staat

und säkularer Gesellschaft klären und 3. die maßgeblichen Richtlinien zur Orientierung für den Episkopat, die Geistlichkeit sowie die Laien darlegen.

Die Doktrin beansprucht Unfehlbarkeit, allerdings nicht so sehr im Sinne der Jurisdiktion, sondern im umfänglichen theologisch-paulinischen Sinne der *Vollkommenheit*. Der Begriff Vollkommenheit ist ein Grundbegriff der Theologie, speziell der orthodoxen Theologie und Kirchenlehre, der hier unmittelbar auf die Sozialdoktrin bezogen wird. Er meint hier nicht bloß den üblichen Wahrheitsanspruch der Lehre, sondern ist umfassender: er intendiert die Fülle (*Einheit* angesichts der Vielfalt) und die auf das Ganze der Welt und ihres Zieles ausgerichteten göttlichen Schöpfungs- und Heilspotenzen (*Fülle, Erfüllung*). Dieser Anspruch ist der Kirche als göttlicher Stiftung zugesagt und Kernbestand ihrer traditionellen Botschaft; die Doktrin versteht sich also als Teil des der Kirche eingeschriebenen Zweckes und partizipiert entsprechend an deren Vollkommenheitsanspruch.⁴²

b) Die theologische Grundposition

Die theologischen und ethischen Grundnormen werden zusammengefaßt in dem Satz: *Die Kirche ist der „Leib Christi“* (Sozialdoktrin [SD] I.1). Ihr eignen als gott-menschlichem Organismus zwei Naturen, die göttliche und die weltlich-kreatürliche. Beide Naturen stehen miteinander im Austausch (SD I.2); sie müssen unterschieden, dürfen aber nicht getrennt werden. Die Kirche, so heißt es, ist „die Einheit der ‚neuen Menschheit in Christus‘, ‚die Vollkommenheit der göttlichen Gnade‘“; doch kämpft die Kirche, „mit der Welt kraft ihrer menschlichen, kreatürlichen Natur verbunden“, noch gegen die Sünde, einschließlich der „ihr eigene(n) menschliche(n) Natur“.

Diese Doppelwertigkeit, d.h. das Nicht-von-dieser-Welt-Sein einerseits und die Einbindung in die kreatürliche Schöpfung andererseits, verlangt von den Kirchen – erst recht seit den neuzeitlichen und modernen

⁴² Den – wohl auf Metropolit Kyrill, dem wichtigsten Inspirator der Doktrin, zurückgehenden – Gedanken der *Vollkommenheit*, der das gesamte Dokument durchzieht, übersetzt Nikolaus Thon in seiner Teilübersetzung der Doktrin (Orthodoxie Aktuell IV/9 [2000], S. 16 ff., hier: S. 21) mit *Pleroma*, vom griechischen πλήρωμα (vgl. Heinrich Schlier: *Pleroma*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 [1963/1986], Sp. 560 f.). Der Gedanke der Vollkommenheit, genauer die Gedankenreihe *Vollkommenheit, Ganzheit, Fülle*, korrespondiert mit dem Katholizitätsprinzip bzw. Sobornost-Gedanken. Deren praktischer-theologischer Anspruch kommt im Postskriptum der Doktrin zum Ausdruck.

Entwicklungen in Kultur, Wissenschaft und Gesellschaft – beträchtliche Anstrengungen um eine angemessene theologische und pastorale Vermittlung. Für die bischöfliche Synode stellen sich diese Herausforderungen jedoch eher beiläufig. Im I. Kapitel heißt es lakonisch, daß sich die Teilnahme des unteilbaren kirchlichen Organismus an der Welt für „Geistlichkeit, Mönchtum und Laienschaft auf verschiedene Art und in verschiedenem Grad (...) verwirklichen“ kann (SD I.3). Der Umstand, daß die pluralistischen Strukturen in Staat und Gesellschaft vom kirchlichen Organismus ein wesentlich anderes Beziehungsmuster abverlangen, daß die Laien als Träger des Staates (staatsrechtlich das „Volk“) konstitutiv sind, dem Klerus und Mönchtum hingegen in der Zivilgesellschaft ein völlig anderer Status zukommt als etwa im orthodoxen Volksstaat, wird nicht systematisch reflektiert.

c) Kirche und Nation

Die Tatsache, daß die ROK-Synode solchen Grundsatzreflexionen ausweicht, besagt allerdings nicht, daß sie nicht zu beachtlichen Neuansätzen in der Lage wäre. So entwickelt das Dokument – beginnend mit diesem Abschnitt – eine Vielzahl sozialetischer Richtlinien, die einer modernen Staatsbürgerkunde entsprechen. Mit diesen Normen wird zugleich ein allgemeines, d.h. philosophisches Sittlichkeitsverständnis eingeführt, allerdings ohne über die Frage der Vereinbarkeit politisch-ethischer Leitsätze mit den theologisch-traditionalistischen Lehren nachzudenken. Die Synode stellt sich in praktisch-pragmatischer Absicht auf den Boden gegebener Gesellschaftsstrukturen, *toleriert* demnach die säkulare Ordnung als nicht mehr revidierbar, spricht aber im gleichen Atemzug Empfehlungen aus, die dem demokratisch-rechtsstaatlichen Gemeinwesen und seinen Wertfundamenten zuwiderlaufen.

Der Kompromißcharakter des Dokuments ist offensichtlich: Zum einen hätten tiefere theologische und philosophisch-kulturelle Reflexionen, die eine kritische

Exegese ihres biblischen Fundaments mitbedacht hätten, den Rahmen der Synode gesprengt; zum anderen ist ein großer Teil des Klerus und der Laien nach wie vor traditionalistisch orientiert. Die Doppelwertigkeit des Dokuments stellt an den Leser erhöhte Anforderungen. Ein großer Teil der Doktrin gibt – als Ausweis der Rechtgläubigkeit und religiösen Fundierung – Zitate des Alten und Neuen Testaments sowie der griechischen Kirchenväter und der orthodoxen Tradition wieder. Doch springt das Dokument zwischen den einzelnen Epochen und Textgattungen meist unvermittelt hin und her. Zweifellos wird dadurch eine interessante Einsicht in die Bilderwelt, die Methode und die sozialpsychologische Verfaßtheit der orthodoxen Kirche gewährt, doch fragt es sich, was die recht fülligen Traditionsbelege für die Konstellationen von heute austragen. Wird hier nicht Gott (und sein heiliges Wort) vorschnell zur Rechtfertigung bestimmter kirchlicher oder politischer Interessenlagen instrumentalisiert?

Bereits im vorliegenden Kapitel wird dieses Springen der Doktrin zwischen den Zeiten erstmals erkennbar. Zu gut drei Viertel (SD II.1 und 2) enthält dieser Teil biblische und Traditionsargumente zum Verhältnis Gott, Kirche, Nation und Volkstum. Nach wenigen Sätzen folgt der Einschub, daß der Begriff „Nation“ in der „gegenwärtige(n) Welt“ „in zweifachem Sinn“ verwendet werde; er bezeichne sowohl eine ethnische Gemeinschaft als auch die Gesamtheit der Bürger eines bestimmten Staates. Die Kirche schließe sich dieser Sprachregelung an. Tatsächlich geht es dabei aber um wesentlich mehr als um Sprachkonventionen. Vielmehr steht dahinter der Versuch der ROK, den mühsamen Weg einer systematischen Vermittlung zwischen vor-modernen und modernen Anschauungen zu umgehen und neben traditionellen Begründungen auch staatsbürgerliche Normen einzuflechten, die einem ganz anderen Fundus, nämlich dem modernen Ethik- und Rechtsdenken, entstammen.

Nachdem das Dokument wieder zu den Traditionsbelegen zurückgekehrt ist, in denen ausführlich das Volk im Sinne des Volkes Gottes beschrieben wird – und so unter der Hand das Judentum gewürdigt wird –, leitet es erneut zu aktuellen Fragestellungen über. Die Abschnitte II.1 und 2 haben christlich-orthodoxe Vorstellungen zum anstehenden Themenfeld entwickelt. Herausgearbeitet wird zunächst das Verhältnis von Kirche zu Volk (als neues Volk Gottes, dessen Einheit „nicht in der nationalen, kulturellen oder sprachlichen Gemeinschaft, vielmehr im Glauben an Christus und die Taufe“ gründet, SD II.1 letzter Absatz), sodann das Verhältnis von Kirche zu Nation, indem den Christen das „Recht auf nationale Eigenart und nationale Selbstverwirklichung“ ausdrücklich zugestanden wird. Für sich beansprucht die Kirche, „das universale mit dem nationalen Prinzip“ zu verbinden (SD II.2). Ein längerer Abschnitt wird nun der Liebe zum „irdischen Vaterland“ gewidmet, die ihren höchsten Ausdruck im Opfer des Lebens um dessen Freiheit, Wohlfahrt und Glauben willen findet. Die entscheidende Klammer bildet dabei der Begriff „christlicher Patriotismus“. Im letzten Abschnitt folgen kurz und bündig allgemeine politik- und sozialetische Grundsätze, die einem gerechten, friedlichen nationalstaatlichen und internationalen Zusammenwirken dienen.

Zweifellos wird man konzedieren wollen, daß es einen beachtlichen Fortschritt bedeutet, daß die ROK nunmehr diese wie auch weitere Grundsätze einer Sozial- und Politikethik, die die demokratische, rechtsstaatliche und pluralistische Ordnung zum Inhalt haben, in ihren Lehrkanon aufnimmt. Unter anderem werden aggressiver Nationalismus, Xenophobie, nationale Ausgewähltheit und interethnische Feindschaft verworfen – Phänomene, die „in ihrer äußersten Ausprägung zur Einschränkung der Rechte der Person und der Völker, zu Krieg sowie anderen Äußerungen von Gewalt“ führten. Für die Orthodoxie verbiete sich die „Herabwürdigung jeglicher ethnischer oder bürgerlicher Nation“; zugleich

sei es mit ihrer Lehre unvereinbar, „die Nation an die Stelle Gottes (zu) setzen oder den Glauben lediglich zu einem Aspekt des nationalen Selbstbewußtseins zu reduzieren“.

In Korrespondenz zu diesem wie zum folgenden Kapitel steht das Thema „Krieg und Frieden“ (SD VIII.). Als Selbstbehauptung der Nation und als äußerste Machtentfaltung des Staates ist die Entscheidung über Krieg, gerechten Krieg und Frieden eine existentielle Frage, die die Doktrin mit zahllosen Belegen aus dem Alten Testament sowie den Werken der Kirchenväter zu beantworten sucht. Gleich zu Beginn wird unmißverständlich festgestellt: „Der Krieg ist Böses.“ Die moralischen Grenzen eines – als ultima ratio dennoch möglichen – gerechten Krieges, die in der christlichen Welt des Mittelalters gezogen wurden, macht sich die ROK nach wie vor zu eigen. Es sei von drei Hauptprinzipien, die nach Augustinus konkretisiert und entfaltet werden, auszugehen: „Liebe zum Nächsten, zum Volk und zum Vaterland, Verständnis der Nöte fremder Völker, Überzeugung davon, daß es unmöglich ist, dem Wohl des eigenen Volkes mit Hilfe unmoralischer Mittel zu dienen“ (SD VIII.3).⁴³ Der christliche Soldat, der auf dieser Basis „sein Leben für seine Freunde hingibt“, erfährt die höchste Wertschätzung der ROK (SD VIII.2). Entsprechend ist es dem einzelnen im Grunde wohl nicht gestattet, sich als Pazifist und Kriegsdienstverweigerer einem Waffengang zu entziehen.⁴⁴ Den recht konkreten Kriterien für einen gerechten Krieg fügt die Doktrin ethische Forderungen bezüglich Kriegsführung, Behandlung von Gefangenen und Umgang mit der Zivilbevölkerung hinzu. Anhand des Bildes vom Heiligen Georg⁴⁵ versucht die Kirche, ein Ideal des christlichen Kriegers aufzurichten, der beim Kampf gegen das Böse, selbst nichts Böses im Herzen hegt; andernfalls geriete der Soldat trotz eines aner kennenswerten Zieles aufgrund verwerflicher Gesinnung und Handlung in Gefahr, selbst Teil des Bösen zu werden (SD VIII.4).

⁴³ Zum Krieg als ultima ratio siehe auch SD XVI.1: Die Kirche „steht auf Seiten der Opfer von Aggression wie von illegitimer und moralisch ungerechtfertigter Ausübung politischen Drucks von außen. Der Einsatz militärischer Gewalt wird von der Kirche als äußerstes Mittel bei der Abwehr bewaffneter Aggression seitens fremder Staaten betrachtet. Eine solche Verteidigung kann – als Hilfestellung – auch von einem Staat, der selbst nicht unmittelbares Ziel eines Angriffs ist, auf Bitte des Angegriffenen geleistet werden.“

⁴⁴ In SD VIII.2 wird eine Begebenheit des hl. Kyrill angeführt, der u.a. sagt: „Unser Gott Christus, der uns befohlen hat, für jene zu beten, die uns beleidigen und ihnen Gutes zu tun, hat auch gesagt, daß in dieser Welt niemand zu größerer Liebe fähig ist als derjenige, der sein Leben für seine Freunde hingibt (...). Eben deshalb erdulden wir großen Herzens Beleidigungen, die uns als Einzelpersonen zugefügt werden, in der Gemeinschaft jedoch verteidigen wir einander und geben unser Leben im Kampf für unsere Nächsten (...).“ Vgl. auch SD XVI.1: „Darüber hinaus ist es notwendig, wenn die Gerechtigkeit verletzt wurde, deren Wiederherstellung immer wieder durch Einsatz restriktiver und sogar Gewaltmaßnahmen gegenüber anderen Staaten und Völkern durchzusetzen. Erfahrungsgemäß haben Nationen und Staaten angesichts der sündhaften Verdorbenheit der menschlichen Natur praktisch unweigerlich divergierende Interessen (...). Die aus diesen Zusammenhängen erwachsende Notwendigkeit des Schutzes der Staatsangehörigen erlegt der Bereitschaft der einzelnen Person, ihre eigenen Interessen

zugunsten eines fremden Volkes
zurücktreten zu lassen, gewisse
Einschränkungen auf."

⁴⁵ Siehe Fußnote 40.

d) Kirche und Staat

Für das Verständnis der ROK-Doktrin beachtlich ist das Kapitel Kirche und Staat, da die ROK hier über das Symphonieprinzip am leichtesten Zugang zu ihrem Gegenstand findet. Das Dokument geht auch hier zunächst wieder vom „gottmenschlichen Organismus“ aus (SD III.1). Der *irdische Staat* sei nicht „ursprünglich“ d.h. nicht unmittelbar (wie die Kirche, SD III.3) eine von Gott „gesetzte Tatsache“, sondern eine von ihm gewährte *Möglichkeit*, so daß „(die) Menschen (...) ihr öffentliches Leben auf der Grundlage ihrer freien Willensäußerung ordnen“ könnten. Die Doktrin unterscheidet also zwischen dem Staat als einer notwendigen, in der Planung Gottes angelegten Ordnung (Staat an sich) und dem konkreten Staat, der sich menschlicher Tätigkeit verdankt.

Damit wird ein Schritt getan von einer betont traditionalistischen Sichtweise hin zu einer Begegnung mit dem modernen politiktheoretischen und -ethischen Denken. Doch wird der politik- und sozialphilosophisch so bedeutsame Gedanke der *willentlichen*, d.h. zugleich auch *artifizialen* Ordnungsetzung und Normgebung durch die einzelnen bzw. das „Volk“, nicht weiter verfolgt, sondern wiederum überkommener Ordnungsbegründung Raum gegeben. Der Staat wird als „Antwort auf die durch Sünde verdorbene irdische Wirklichkeit“ angesehen. Mit Augustinus wird er also als der die Sünde niederhaltende, das Chaos verhütende Ordnungsgarant gedeutet. Ihm kommt damit eine theologische Legitimation zu (er wird „von Gott gesegnet“, SD III.2) und zugleich wird er eingebunden in einen göttlichen, theologisch vermittelten Gesamtplan. Damit sind die Synodenväter bei der klassischen Aufgabenverteilung zwischen „Kirche“ und „Staat“ gemäß dem Symphonieprinzip angelangt.

Ohne Zweifel wird man zunächst die herangezogenen biblischen Belege als Grundlage des christlichen und auch des säkular-europäischen Staatsdenkens beachten müssen. Sie legitimieren den Staat, grenzen

aber zugleich seinen Macht- und Geltungsbereich entschieden ein, wenn das Neue Testament zwischen dem Macht- und Regierungsbereich Gottes und dem des Cäsaren unterscheidet (Mt. 22.21). Überraschen muß es dann allerdings, daß das Dokument (SD III.1) die paulinische Gewaltenlehre (Röm 13.1-7) praktisch unkommentiert wiedergibt. Wohl werden die Relativität und die sittlichen Aufgaben des Staates in Erinnerung gerufen und Machtmißbrauch sowie Vergötzung des Staates kritisiert, doch wird durch die interpretationslose Einflechtung von Römer 13.1-7 das hergebrachte Staatsverständnis gefördert, wie es bis in unser Jahrhundert auch von den westlichen Kirchen vertreten wurde: Die paulinische Gewaltenlehre wird nicht nur als religiöse Legitimation der Staatsgewalt an sich, sondern auch der konkreten Gewaltenordnung verstanden, ohne daß nähere sittliche Kriterien genannt würden, die als rechtswirksame Schranken gegen eine despotische, diktatorische und totalitäre Herrschaftsordnung geltend gemacht werden könnten. Diese Deutung der Herrschaft geht zwangsläufig mit einer positivistischen Staats- und Rechtsauffassung und einem Fatalismus einher (Überbetonung der Fügung und Lenkung Gottes, Geringschätzung menschlicher Tätigkeiten und Haltungen): „Unter den Bedingungen der Knechtschaft jedoch rät der Apostel Paulus: ‚auch wenn du frei werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter‘ (1 Kor 7.21). Gleichzeitig soll die Kirche ihre Aufmerksamkeit nicht vornehmlich auf die äußerliche Organisation der Gesellschaft, sondern auf den Zustand der Herzen ihrer Mitglieder richten. Vor diesem Hintergrund erachtet die Kirche sich nicht als zuständig, Änderungen an der Herrschaftsform vorzunehmen; in gleicher Richtung ist das Bischöfliche Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche von 1994 zu verstehen, das die gesunde kirchliche Position hervorhob, ‚keinem bestimmten Staatsaufbau sowie keiner der bestehenden politischen Doktrinen den Vorrang einzuräumen.‘ Theologisch ist diese Neutralität gegenüber bestimmter Herrschaftsordnung korrekt;

⁴⁵ SD III.3: „In der heutigen Welt trägt der Staat gewöhnlich einen säkularen Charakter und ist an keinerlei religiöse Verpflichtungen gebunden. Sein Zusammenwirken mit der Kirche ist auf eine bestimmte Anzahl von Bereichen beschränkt und gründet sich auf die gegenseitige Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten des anderen. Jedoch ist sich der Staat in der Regel bewußt, daß das irdische Wohlergehen undenkbar ist ohne die Beachtung gewisser moralischer Normen – solcher Normen, die auch für das ewige Heil des Menschen unerläßlich sind. 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. (...) Die Kirche darf nicht Funktionen an sich ziehen, die zum Zuständigkeitsbereich des Staates gehören (...). Allerdings darf die Kirche die Staatsmacht bitten oder gar auffordern, in bestimmten Fällen ihre Macht einzusetzen; das Recht zur Entscheidung in dieser Frage bleibt jedoch dem Staat vorbehalten.“

politikethisch ist sie jedoch fragwürdig, da sie einer Konfrontation von paulinischer Gewaltlehre und überzeitlichen Vorstellungen (Eschatologie) mit existentiellen politischen und rechtlichen Grundfragen zu Verfassung und Menschenrechten ausweicht. Die orthodoxe theologische Haltung ist in ihrer praktischen Konsequenz eben dann nicht mehr „neutral“, wenn sie das das Individuum schützende Wertfundament von Grundrechten, insbesondere Religions- und Meinungsfreiheit, von pluralistischer Gesellschaft, Rechtsstaat, Marktwirtschaft, Sozialstaat u.a.m. aufgrund prinzipieller Vorbehalte verwirft.

Der Staat der einseitig als der *Katechon*, d.h. als der die Sünde Abwehrende, Niederhaltende und das noch Schlimmere (das Chaos) Verhindernde gesehen wird, erhält schon durch seine pure Existenz einen ordnungstiftenden Sinn: „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. (...) Die Heilige Schrift ruft die Machthabenden auf, die staatliche Gewalt zur Abwehr des Bösen und zur Unterstützung des Guten zu gebrauchen, worin der moralische Sinn der Existenz des Staates gesehen wird (Röm 13.3-4)“ (SD III.3). Wohl ist das Konzil realistisch genug zu konzedieren, daß es einen orthodoxen Glaubensstaat nicht mehr gibt; andererseits aber ist eine Trennung von Kirche und Staat – auch in einer milderer Form – für die Synode nur schwer vorstellbar, weil sie ihrer Tradition zuwider ist (Symphonieprinzip).⁴⁶

Gleichwohl ringt sich die ROK-Doktrin zu sozialetischen Erweiterungen durch, die zum Teil allerdings widersprüchlich sind. Trotz der weitgehenden Hinnahme jedweder staatlichen Machtausübung kennt die ROK ein Widerstandsrecht. Über der Loyalität gegenüber dem Staat steht die Treue zu Gottes Gebot der „unbedingten Erfüllung des Heilsauftrags unter allen Bedingungen und unter allen Umständen“. Wird die Kirche oder der einzelne Christ vom Staat zu einer schweren Sünde

genötigt, dürfe und müsse sie bzw. er sich einem solchen Befehl entziehen. Als nach verschiedenen Klärungsversuchen letztes Mittel gilt der Aufruf an die Gläubigen, „gewaltlosen zivilen Widerstand zu leisten“ (SD III.5).

Abschnitt III.6 enthält nun zwei höchst unterschiedliche Teile: Zunächst geht die Doktrin auf die Gewissensfreiheit ein, die mit kritischem Unterton als „juristischer Terminus“ und als philosophisch-anthropologisches Prinzip angesprochen wird: Vom traditionalistischen Standpunkt, für den die Religion öffentlichkeitsrelevant ist, können die Religions- und Gewissensfreiheit, nur als „Privatisierung der Religion“, d.h. als „Zerfall des geistigen Wertesystems“ und als Abfall des Staates vom göttlichen Gesetz (Verlust des „Strebens nach Heil“, „massenhafte(r) Abfall vom Glauben“) gewertet werden. Dies ist der Dreh- und Angelpunkt der antiliberalen Haltung der ROK; diese Kernaussage wird bezüglich verschiedener Aspekte des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens immer wieder variiert und bestimmt direkt oder indirekt das Verhältnis der Kirche zum modernen Verfassungsstaat wie zur individualistisch und pluralistisch geprägten Gesellschaft. Andererseits aber sieht das Dokument trotz der „Indifferenz“ des modernen Staates „gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung der Sünde“ durch das Grundrecht auf Gewissensfreiheit für sich selbst einen „legalen Status“ gesichert, weil diese ein „Mittel“ ist, „die Existenz der Kirche in der nichtreligiösen Welt (zu) ermöglichen“ und ihre „Unabhängigkeit gegenüber den anders- oder nichtgläubigen Schichten der Gesellschaft“ zu bewahren. So kann die Doktrin feststellen: „Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates widerspricht nicht der christlichen Auffassung von der Berufung der Kirche in der Gesellschaft.“ Zugleich verbindet sich damit die These, daß die Kirche jedenfalls „die Pflicht (hat), den Staat auf die Unzulässigkeit der Propagierung von Überzeugungen oder Handlungen hinzuweisen, die die totale Kontrolle über

⁴⁷ Vgl. auch SD III.4, worin hinsichtlich einer erneuerten Symphonie von Kirche und Staat aus den Richtlinien des Landeskonzils von 1917/18 zitiert wird, in denen für die Orthodoxe Russische Kirche eine „erstrangige öffentlich-rechtliche Stellung“ beansprucht wird. Der Staat als Hüter der nationalen Identität, die russisch-orthodox geprägt sei, soll nicht nur entsprechend innenpolitisch tätig werden, sondern desgleichen in internationalen Bezügen, so SD XVI.2: „Bei der Einführung einer Politik aufgrund der Annahme bindender internationaler Verträge oder der Tätigkeit internationaler Organisationen wird von den Regierungen erwartet, daß sie die geistige, kulturelle und sonstige Eigenart ihrer Länder und Völker wahren wie auch die berechtigten Interessen ihrer Staaten vertreten.“

⁴⁸ Das neue Religionsgesetz wurde auf Wunsch des Patriarchats der ROK von der Duma gegen das Veto Boris Jelzins durchgesetzt. Es begünstigt die ROK und diskriminiert in der Praxis die „nicht-traditionellen“, d.h. insbesondere die nicht-orthodoxen Konfessionen und steht damit im Widerspruch zur Verfassung der Russischen Föderation sowie zu den internationalen Menschenrechtskonventionen. Vgl. hierzu Gerd Stricker: In der Schwebe. Der Streit um das russische Religionsgesetz, in: Herder-Korrespondenz 9 (1997), S. 446 ff.

⁴⁹ Der Gedanke der Individualität bzw. Subjektivität wird in der traditionellen Theologie mit Gottlosigkeit bzw. -ferne gleichgesetzt; vgl. SD IV.7: „Im System des gegenwärtigen weltlichen, humanistischen Menschenrechtsverständnisses

das Leben der Person, ihrer Ansichten und ihrer Beziehungen zu anderen Menschen, die Zerstörung der persönlichen, familiären oder gesellschaftlichen Sittlichkeit sowie die Verletzung der religiösen Gefühle zur Folge haben (...).“

Darüber hinaus erwartet die Kirche die Unterstützung und Mitarbeit des Staates bei ihren sozialen, karitativen, bildungsbezogenen und gesellschaftlichen Programmen. Doch werden diese Erwartungen nicht als verallgemeinerungsfähige sozialetische Forderungen, sondern als Sonderrechte geltend gemacht. Die ROK nimmt den Staat nämlich in die Pflicht, daß er bei seinen Beziehungen zu den Religionsgemeinschaften deren zahlenmäßige Größe, ihren Beitrag zum historisch-kulturellen und geistigen Erbe des Volkes sowie deren staatsbürgerliche Haltung berücksichtige.⁴⁷ Mit dem letzten Punkt wird unverkennbar der traditionalistische Grundsatz der Besonderheit der historischen Beziehungen zwischen Staat und ROK auf deren kanonischem Gebiet intendiert – eine Sichtweise, mit der wohl die Revision des Religionsgesetzes vom 5.5.1997 in Zusammenhang steht, das die liberale Verfassung vom 12.12.1993 revidiert.⁴⁸

Es liegt auf der Hand, daß solche gewohnheitsrechtlichen Forderungen mit liberal-rechtsstaatlichen Grundsätzen konfliktieren. Die ROK toleriert also den weltanschaulich neutralen Staat als gegebenes Faktum, verwirft aber dessen konstitutionelle Grundlagen (Gewissens- und Religionsfreiheit als Rechtsprinzip) und deren Wertebasis, die liberalen Grund- und Menschenrechte als Selbstzweck.⁴⁹ Positiv werden sie nur in Mittel-Zweck-Relation gewürdigt, etwa insofern sie der Orthodoxen Kirche Status und Auskommen im Staat sichern. Im Zusammenhang mit ihren sozialetischen Forderungen (SD III.8) unterstreicht die ROK die Notwendigkeit des Dialogs mit Gesellschaft, politischem Gemeinwesen und internationalen Staaten und Gemeinschaften.

e) Christliche Ethik und weltliches Recht

Die ROK anerkennt das Recht als (ethischen) Mindestbestand von Normen, die für alle Gesellschaftsmitglieder verbindlich sind. Theologisch gesehen hat das Recht die Funktion, den Weg zur Hölle bzw. zum Chaos zu versperren. Dabei darf das positive Gesetz keinen absoluten göttlichen Normen widersprechen. Es hat Anteil am göttlichen Schöpfungsgesetz, ist aber wegen seiner Ausformung durch den Menschen stets unvollkommen (SD IV.2). Die Grenze der hinzunehmenden Unvollkommenheit ist dort zu ziehen, wo „das menschliche Gesetz die absolute göttliche Norm von Grund auf verwirft und diese durch ihr Gegenteil ersetzt, (denn dann) hört es auf ein Gesetz zu sein und wird Gesetzlosigkeit“ (SD IV.3). In seinen historischen Exkursen konzidiert die ROK-Doktrin eine gewisse Konvergenz von religiösem und weltlichem Recht, fernerhin den Umstand, daß das kirchliche Recht zwangsläufig werthaltiger ist als das bürgerliche Recht, das zwar mit dem christlichen Recht korrespondiert, aber dieses nicht tiefer zu durchdringen vermöge (SD IV.4 und 5).⁵⁰

Die Idee unveräußerlicher Menschenrechte, die zum dominierenden Prinzip moderner Staatlichkeit geworden sind, entstammen nach Überzeugung der ROK der biblischen Lehre vom Menschen als Abbild und Ebenbild Gottes, als einem ontologisch freien Wesen (SD IV.6). Freiheit ist in erster Linie die innere Freiheit, d.h. dem Menschen kommt ein Autonomiebereich zu, „in welchem sein Gewissen ‚autokratischer‘ Herrscher ist, da Heil oder Untergang, der Weg zu Christus hin oder von Christus weg letzten Endes von der freien Willensäußerung abhängt“. Im Zuge der Säkularisierung seien diese erhabenen Prinzipien unveräußerlicher Menschenrechte jedoch individualisiert worden: Die Rechte des Individuums aber stünden außerhalb seiner Beziehung zu Gott, so daß die Freiheit der Person ihren Kontext verloren und zur Verteidigung des Eigenwillens geworden sei (solange anderen Individuen keinen Nachteil davon entstehe). Diese Prinzipien markieren auch die materiellen

wird der Mensch nicht als Ebenbild Gottes, sondern als sich selbst genügendes und autarkes Subjekt aufgefaßt. Außerhalb Gottes existiert jedoch nur der gefallene Mensch (...).“ Des weiteren vgl. SD XVI.4: „Auch wenn die Kirche der weltanschaulichen Entscheidung nicht-religiöser Menschen sowie ihrem Recht auf Mitgestaltung der gesellschaftlichen Prozesse Achtung zollt, ist sie zugleich nicht in der Lage, eine Weltordnung gutzuhießen, die ihren Ausgang bei der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Person nimmt.“

⁵⁰ Eine konkrete Abwägung, ob ein menschliches Gesetz dem göttlichen unvereinbar ist, unternimmt die Doktrin in SD IX.3 hinsichtlich der Todesstrafe. Mit Hinweis auf das Alte und das Neue Testament verneint sie einen Widerspruch, plädiert aber gleichwohl für Abschaffung dieser Strafe, um den Delinquenten die Möglichkeit zu Reue und Umkehr zu eröffnen. Häufig in ihrer Geschichte sei die Kirche für Todeskandidaten eingetreten, womit sie für sich und das Christentum generell in Anspruch nimmt, daß „der moralische Einfluß des Christentums (...) im Bewußtsein der Menschen eine negative Haltung in Bezug auf die Todesstrafe kultiviert“ hat. So äußert die Doktrin grundsätzliche Bedenken gegen diese Strafform, schließt aber damit, daß „die Frage der Abschaffung bzw. Nichtanwendung der Todesstrafe“ unter Berücksichtigung aller Umstände „Gegenstand einer freien Entscheidung des Volkes sein muß“.

Mindeststandards der Person und Familie (Sozialrecht) (SD IV.7).

Die Distanz zum weltlich-humanistischen Menschenrechtsverständnis wird damit erklärt, daß dieses den Menschen nicht als Ebenbild Gottes anerkennen könne, sondern lediglich als autarkes, sich selbst genügendes Subjekt auffasse. Doch „außerhalb Gottes existiert (...) nur der gefallene Mensch, der dem von allen Christen erstrebten Vollkommenheitsideal, das in Christus erschien (*„Ecce homo!“*), weit entfernt ist.“ Der Widerspruch zum christlichen Rechtsbewußtsein bestehe darin, daß für den Christen die Freiheit und die Menschenrechte mit der Idee des Dienstes unlöslich verbunden seien. Der Christ bediene sich seiner Rechte - anders als die säkular-individualistische Menschenrechtsidee - vornehmlich, um als „Ebenbild Gottes“ „seiner Pflicht vor Gott und der Kirche, vor den anderen Menschen, dem Staat, dem Volk und sonstigen menschlichen Gemeinschaften nachzukommen“. Dennoch erfährt die neuzeitliche Naturrechtslehre (der Aufklärung) eine relativ wohlwollende Bewertung, deren Nähe zur christlichen Tradition ebenso wie ihr Beitrag zur Entwicklung der modernen Rechtskultur konzidiert werden (SD IV.7); eine kurze sachliche Darstellung erfährt auch das moderne Staats- bzw. Verfassungsrecht, das die grundlegenden Prinzipien zwischen Menschen, Staatsgewalt und Gesellschaft regelt.

Gleichwohl sieht die ROK-Doktrin im säkular-bürgerlichen und -staatlichen Recht und seinen Institutionen einen Hang zum „geltenden positiven Recht“, das auf der Theorie basiere, daß das „Recht eine menschliche Erfindung, eine Konstruktion“ sei - ein Gedanke, der auch der säkular-humanen Begründung von Menschenrechten zugrunde liege. Über das positive Recht hinaus würde „keine absolute normative Grundlage“ anerkannt.

Unter Wahrung ihres Autonomierechts (gemäß den Heiligen Kanones) könne die Kirche unter verschiedensten Rechtssystemen bestehen; im übrigen rufe sie ihre

Kinder zur Gesetzestreue gegenüber dem irdischen Vaterland auf (SD IV.9). Diese finde jedoch dort ihre Grenze, wo die Erfüllung von staatlichen Gesetzen Gefahren für das ewige Heil in sich trügen. Die ROK konstatiert damit wiederholt ein Widerstandsrecht, hier unter dem Gesichtspunkt des gegen die göttliche Norm verstoßenden Gesetzes wie zuvor in Kapitel III.5 allgemeiner unter dem Aspekt des Mißbrauchs staatlicher Macht.

Auch in diesem Kapitel bemüht die ROK sich um Annäherung an den Staat, dem sie kritisch, zugleich aber loyal gegenüberstehen will, dessen säkular-philosophische Grundlagen die ROK jedoch verwirft. Hier – wie im Kapitel zuvor – werden die individualistisch-subjektiven Rechte des Menschen einseitig als Loslösung von göttlichen Geboten gesehen. Diese weitgehende Identifizierung der menschlichen Gebote mit Willkür, Relativismus und Positivismus einerseits und der Identifizierung der göttlichen Gebote mit Pflichterfüllung und Gehorsam ist klassischer Ausdruck eines traditionalistischen Rechts- und Staatsverständnisses. Vermittelnde Positionen, wie sie sich in vielen Ländern herausgebildet haben (plurale Willensbildung bei Respektierung intangibler Grundnormen), werden nicht in Betracht gezogen.

Man wird die Kritik des konservativen Rechtsverständnisses an der modernen gesellschaftlich-politischen Ordnung nicht in Gänze verwerfen können und der Doktrin manche durchaus zutreffende Beobachtung zubilligen können. Das Problem liegt jedoch darin, daß der Traditionalismus einseitig die Vergangenheit idealisiert, die Gegenwart dagegen als Verfallsordnung kritisiert, so daß sich die Frage, wohin das rechtgläubige Verständnis tendiert, ganz selbstverständlich zugunsten des Althergebrachten beantwortet. So bleibt das Gegeineinander-Ausspielen von göttlichen und menschlichen Normen, von Autonomie (Selbststand/Willkür) und Heteronomie (Pflicht und Akzeptanz) auch Ausdruck eines gewissen Unverständnisses für Ordnungs-

⁵¹ SD III.4: „Die Symphonie hat allerdings auch in Byzanz nie in reiner Form bestanden. In der Praxis häuften sich Verstöße gegen die Ordnung und ihre Verkehrung. Nicht selten wurde die Kirche Objekt käseropapistischer Forderungen seitens der Staatsmacht. Im wesentlichen bestanden diese in der Inanspruchnahme des Entscheidungsrechts hinsichtlich der Ordnung kirchlicher Angelegenheiten durch das Staatsoberhaupt, den Kaiser. (...) Die russischen Zaren verfügten im Unterschied zu den byzantinischen Basileis über ein anderes Vermächtnis. (...) Allerdings kamen Verstöße gegen die kanonischen Normen auch hier vor (die Herrschaft von Ivan dem Schrecklichen, die Auseinandersetzung zwischen dem Zaren Alexej Michailovič und dem Patriarchen Nikon).“ Und SD III.5: „Um der unbeträchtigen und innerlich freien Verkündigung der Wahrheit willen hat die Kirche wiederholt in der Geschichte Verfolgungen durch die Feinde Christi erleiden müssen.“

⁵² Das Streben nach Einheit findet sich an vielen Stellen der Doktrin, entsprechend dem Bild von der organischen Einheit Christi (als dem Haupt) und der Kirche (als den Gliedern) in der ganzheitlichen Schöpfung. „Je tiefer die Wurzeln des religiösen Bewußtseins in der menschlichen Gemeinschaft sind, desto stärker ist auch das Bewußtsein für die Einheit und Ganzheitlichkeit der Welt“ (SD IV.3). In SD V.2 etwa, das vom Wesen der Politik und den Aufgaben des Politikers handelt, heißt es: „In Befolgung des göttlichen Befehls hat die Kirche die Aufgabe, für die Einheit ihrer Kinder, für Frieden und Harmonie in der Gesellschaft sowie für die Einbeziehung aller ihrer Mit-

fragen pluralistischer Gesellschaften und ihrer technisch-wissenschaftlichen und kulturell-sozialen Bedingungen. Schwer einsehbar bleibt, warum pluralistische Willensbildung und demokratische Gesetzgebung, Gewaltenteilung und -kontrolle, demokratisch bestellte Repräsentanten u.a.m. „unchristlicher“ oder „gottferner“ sein sollen als eine Ordnung, die den traditionalistischen Idealen göttlicher Normen entspricht – zumal Mißstände aus der jahrhundertealten Geschichte des russisch-orthodoxen Volkes wie Kompetenzstreitigkeiten zwischen Zar und Kirche, monarchistischer und diktatorischer Machtmißbrauch etc. durchaus beschrieben und beklagt werden.⁵¹ Offenbar wird der theoretische Ansatz pluraler Ordnung, die unter dem Einfluß einer Vielzahl von individualistischen, auseinanderstrebenden Interessen steht, von vornherein als unvereinbarer Widerspruch zum göttlichen Recht und seiner monokratischen Struktur empfunden.⁵²

f) Kirche und Politik

Wie sehr die ROK-Doktrin bei allen grundsätzlichen Vorbehalten dann doch in *praktischer Hinsicht* um eine positive Würdigung des säkular-politischen Charakters moderner Gesellschaft und Staatlichkeit bemüht ist, zeigt das V. Kapitel. Schon äußerlich fällt auf, daß dieser Abschnitt kaum theologische Exkurse enthält, sich vielmehr an einer sachlichen Deskription und einer wohlwollenderen Bewertung des modernen Politikverständnisses versucht. Der Realismus der Doktrin kommt zum Ausdruck, wenn sie den modernen politischen Prozeß mit seinen Institutionen und Interaktionen (Parteien, demokratischen Wahlen, Bewegungen, Bündnissen, politischen Doktrinen, Gewaltenteilung, Machterlangung und -erhaltung, Teilhabe der Bürger an der Willensbildung mittels Repräsentativorganen usw.) als notwendigerweise politischen Kampf um Interessen beschreibt und konzidiert, daß die Auseinandersetzungen, sofern sie mit gesetzlichen und sittlichen Methoden geführt werden, weder den Normen des

Staatsrechts noch denen der christlichen und der natürlichen Moral (wie sie die traditionelle Theologie versteht) zuwiderlaufen (SD V.1). Allerdings ist es Aufgabe der Kirche, angesichts von gesellschaftlichen Differenzen und Konflikten „Frieden und Zusammenarbeit unter den Menschen“ zu predigen.

Die ROK räumt ein, daß in einem gewissen Rahmen (Anerkennung der überlieferten orthodoxen Glaubenslehre und der moralischen Normen) politischer Dissens in Episkopat, Klerus sowie der Laienschaft zulässig oder üblich ist. Mit Rücksicht auf die Geschichte der Orthodoxie wird daher gefolgert, daß – zur Vermeidung innerkirchlicher Belastungen (Tangieren der „kirchlichen Vollkommenheit“ als symbolischer Ausdruck ihrer Gottgeleitetheit) – Episkopat und Klerus nur in Ausnahmefällen (z.B. extremer antireligiöser Verfolgung) politische Aufgaben übernehmen sollen.⁵³

Man kann in diesem Kapitel durchaus beachtliche Modifizierungen des Symphonie- und Katholizitätsprinzips erkennen. Mittelbar wird mit der Beschränkung politischer Aktivitäten des Klerus der Laie als Gestalter der Gesellschaft und als wichtigster Träger des Staates respektiert: „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 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“ (SD V.3). Die Kirche bleibt selbstredend als sakramentale Gemeinschaft Zeichen des Heils und Symbol der Vollkommenheit aufgrund göttlicher Zusage; zugleich aber weitert und differenziert sich der Blick im Hinblick auf die Welt- und Politikgestaltung – vornehmlich durch die Laien. Während sich die Einheit der Laiengemeinschaft nur im Rahmen kontroverser Prozesse der Willensbildung und Ordnungsgestaltung vollziehen kann, behält sich die Amts-

glieder in die gemeinsame schöpferische Arbeit Sorge zu tragen.“ Daß die Differenzierung der Gesellschaft eher als Schlechtes begriffen wird, dem sich nur zu beugen ist, um Schlimmeres zu verhüten, findet sich u.a. auch in der Stellungnahme zu ethnischen Konflikten in SD XVI.1 wieder: So „gilt es zu bedenken, daß in der heutigen Welt ein gewisser Widerspruch zwischen den allgemein anerkannten Prinzipien der Souveränität und territorialen Integrität einerseits und dem Bestreben eines Volkes oder eines Teils davon nach staatlicher Unabhängigkeit andererseits besteht (...) In Erinnerung daran, daß die Einheit Gutes, die Zwietracht Böses ist, begrüßt die Kirche die Tendenzen zur Vereinigung von Ländern und Völkern, insbesondere unter solchen, die ein gemeinsames historisches und kulturelles Erbe besitzen (...). Die Kirche trauert, wenn mit der Auflösung multiethnischer Staaten die historische Gemeinschaft von Menschen zerstört wird (...).“

⁵³ SD V.2: „Die Praxis in ihrer Gesamtheit hat gezeigt, daß die Beteiligung von Geistlichen an der Tätigkeit der Staatsorgane prinzipiell unmöglich ist; denn sie können nicht die Verantwortung für das Zustandekommen von Beschlüssen übernehmen, die den Interessen von lediglich einem Teil der Gesellschaft Rechnung tragen und die Interessen des anderen Teils verletzen, da dies die seelsorgliche und missionarische Tätigkeit des Geistlichen vor unüberwindbare Schwierigkeiten stellen würde. Der Geistliche ist den Worten des Apostels Paulus zufolge berufen, „allen (...) alles“ zu sein, „um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Kor 9.22). Gleichzeitig hat die Geschichte erwiesen, daß bei der Entscheidung über

Beteiligung oder Nichtbeteiligung Geistlicher an politischen Aktivitäten die Besonderheiten der konkreten historischen Epoche, der innere Zustand des kirchlichen Organismus sowie seine Stellung im Staat maßgebend waren und sind."

kirche vor, zu gesellschaftlich relevanten Fragen ihre Stellungnahmen abzugeben (SD V.2).

Der christliche Politiker, den die Kirche als Mitwirkenden unter jeder Regierungsform kennt, erhält in Abschnitt V.3 einige Orientierungsmarken, nach denen er seine jeweilige Amtsführung oder sonstige politische Aktivität auszurichten hat. Insbesondere soll er „seine Handlungen auf die Normen der biblischen Moral, die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (Ps 84.11), die Sorge um das geistige und materielle Wohl der Menschen, die Liebe zum Vaterland sowie das Streben nach Umwandlung der ihn umgebenden Welt gemäß dem Wort Christi (...) gründen.“ Er soll sich stets bewußt sein, als Parteigänger der Interessen eines Teils der Gesellschaft unumgänglich die – berechtigten – Interessen eines anderen Teils zu beeinträchtigen, also in Sünde verstrickt zu sein. So ruft ihn die Kirche zu besonderer Wachsamkeit auf und mahnt ihn, „die Gabe der besonderen Opferbereitschaft und Selbstlosigkeit zu suchen“. Die Doktrin erinnert ihn, daß auch die Macht, die er ausübt, von Gott stammt, weshalb er „besonderes Augenmerk seinem geistigen Zustand“ widmen soll, „damit die staatliche und politische Betätigung als ein Dienst nicht umgewandelt wird in einen Selbstzweck, der Stolz, Gier und andere Laster nährt“. Nach diesen sehr allgemeinen moralischen Appellen, in denen die Auffassung von der durch den Sündenfall grundsätzlich beschädigten, aber zu heiligenden Welt zur tragenden Größe wird, entläßt die Kirche den politisch tätigen Laien in die Freiheit: „Gleichzeitig handeln die Laien, die an staatlichen und politischen Angelegenheiten individuell oder im Rahmen verschiedener Organisationen teilnehmen, eigenverantwortlich, ohne ihren politischen Kampf mit der Position der Vollkommenheit der Kirche oder irgendwelcher sonstiger kanonischer kirchlicher Einrichtungen zu identifizieren oder im Namen letzterer aufzutreten. Die höchste kirchliche Gewalt erteilt der politischen Betätigung der Laien daher keinen speziellen Segen“ (SD V.4).

Die ROK anerkennt damit wohl das Handeln in eigenem Namen, und doch verbindet sie dies nicht mit sittlichem Eigenstand (autonomer Verantwortung) und den Wertgrundlagen liberal-rechtsstaatlicher Ordnung, die sie in letzter Konsequenz eben nicht zu akzeptieren vermag. Den Laien wird auch für ihre freie politisch-gesellschaftliche Tätigkeit anempfohlen, für die unter – so darf man wohl interpretieren – staatlichem und bürgerlichem Recht gegründeten Vereinigungen, Parteien und Gesellschaften den Rat der „Kirchenleitung“ einzuholen.⁵⁴

g) Arbeit, Eigentum und internationale Wirtschaftsordnung

In ihrer Arbeits- und Eigentumslehre bemüht sich die ROK um eine streng biblische Orientierung: Die Arbeit, der in christlicher Sicht kein unbedingter Wert zukommt, hat eine theologische und anthropologisch-soziale Dimension: Sie ist Mittel zur Sicherung des eigenen Lebensunterhalts, zugleich dient sie dazu, „den Bedürftigen zu geben“ (SD VI.4). Unter dem gleichen religiösen und sozialen Gesichtspunkt wird auch das Eigentum gesehen. Das Privateigentum wird schon in der Bibel anerkannt; zugleich wird der Aspekt der Nächstenliebe eingeschärft, dieses Gebot soll Christen wie Nicht-Christen „als Richtlinie für die Regelung der Eigentumsverhältnisse gelten“ (SD VII.2). Über die genaueren Formen des Eigentums (genannt werden kurz staatliche, öffentliche, körperschaftliche, private und gemischte Eigentumsformen) möchte sich die Synode nicht auslassen.⁵⁵

Wie die Arbeit sieht die ROK auch das Eigentum vor allem unter dem Gesichtspunkt der Bedarfsdeckung aller, ein sozialetischer Grundsatz der Theologie. Kommunistische Ideen sind für die ROK mit der biblischen Lehre ebenso unvereinbar wie der Kapitalismus. Indem die Synode zumeist im Grundsätzlichen verbleibt, unterläßt sie es, zu dringenden Fragen der Produktion, Investition, der technischen Innovation, des Wett-

⁵⁴ SD V.4: „Die oben erwähnten Organisationen sind bei aller Anerkennung ihrer Handlungsfreiheit gleichzeitig dazu aufgerufen, die Kirchenleitung zu Rate zu ziehen und ihre Aktivitäten im Bereich der Realisierung kirchlicher Positionen bezüglich öffentlicher Fragen aufeinander abzustimmen.“

⁵⁵ Als ihre Idealform spricht sie das klösterliche Gemeineigentum unter Verzicht auf persönlichen Besitz an, betont aber die Freiwilligkeit, sich einer derartig verfaßten Gemeinschaft anzuschließen (SD VII.3).

⁵⁶ SD VI.6: „Des weiteren gebietet der Befehl Gottes den Werktätigen, für diejenigen Menschen – Schwache, Kranke, Fremde (Flüchtlinge), Waisen und Witwen – Sorge zu tragen, die aus verschiedenen Gründen ihren Lebensunterhalt nicht selbst verdienen können, desgleichen auch mit ihnen die Früchte der Arbeit zu teilen (...). Indem sie auf der Erde den Dienst Christi fortsetzt, der Sich namentlich mit den Elenden identifizierte, setzt sich die Kirche beständig für die Rechte der Stummen und Ohnmächtigen ein. Deshalb fordert sie die Gesellschaft zur gerechten Verteilung der Früchte der Arbeit auf, wobei der Reiche den Armen, der Gesunde den Kranken und der Arbeitsfähige den Hochbetagten unterstützt.“

bewerbs, der rechtlichen Rahmenordnung Stellung zu beziehen. Als einer der wenigen konkreten und wichtigen ordnungspolitischen Punkte darf die Ächtung der entschädigungslosen Enteignung gelten, womit sich die Kirche gegen unter kommunistischer Herrschaft vielfach erlittenes – auch selbst erlittenes – Unrecht stellt. Desgleichen setzt sie sich für den Schutz der Urheberrechte auf das intellektuelle Eigentum ein (SD VII.3). Eine Eigentumsordnung hat sie damit nicht umrissen, was sie ja auch ausdrücklich nicht als ihre Aufgabe ansieht. Ebenso wenig werden Sozialpolitik, Sozialstaatlichkeit oder ein subsidiäres, d.h. von einzelnen, Familien, privaten, gesellschaftlichen und staatlichen Kräften getragenes soziales Sicherungssystem angesprochen. Wohl sieht sie sich als Mahnerin gerechter Verteilung der vorhandenen Ressourcen und appelliert in diesem Sinne an den einzelnen wie an die Gesellschaft.⁵⁶ Der Sprung von den ursprünglichen ethisch-biblischen Dimensionen des Nahbereichs, der überschaubaren Gemeinde zu institutionellen und systematischen Fragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung wird aber nicht gewagt.

Das ist insofern nicht ganz konsequent, als das Dokument in anderen Zusammenhängen sich sehr wohl die Freiheit nimmt, von traditionalistischen ethischen Vorstellungen her zu modernen Ordnungsproblemen Stellung zu beziehen. Im Abschnitt über Krieg und Frieden etwa zitiert die Synode sozialethische Grundsätze des hl. Augustinus (Lehre vom gerechten Krieg), die mit allgemeinen Normen des Völkerrechts verbunden werden. Im Schlußkapitel werden Fragen der internationalen Beziehungen und der Globalisierung angesprochen sowie – in diesen Zusammenhang gestellt – Probleme des Säkularismus. Als Leitlinie für die internationalen Beziehungen wird die „Goldene Regel“ zitiert. Als ein schwieriges Phänomen der internationalen Politik wird die Globalisierung genannt, die grundsätzlich zweischneidig sei (SD XVI.2). Wohl enthalte sie einerseits Chancen für eine bessere Kommunikation und Informa-

tion der Völker und fördere eine effektivere produktive und unternehmerische Tätigkeit; andererseits aber bringe sie Gefahren durch „Änderungen der herkömmlichen Formen der Organisation der Gesellschaft und der Machtausübung“. Außerdem profitierten von der Globalisierung vorzugsweise jene Nationen, die ohnehin privilegiert seien und „über ähnliche wirtschaftliche und politische Systeme verfügen“, während fünf Sechstel der Erdbevölkerung an den Rand gedrängt würden. Bezüglich des Faktums, daß die wirtschaftlich starken über die schwachen Länder dominieren und deren Kultur, die „bar jeder Spiritualität allein auf die Freiheit des abtrünnigen und keinerlei Schranken unterliegenden Menschen als des absoluten Wertes und Maßstabs der Wahrheit“ ziele, als tonangebend durchsetzten, sei die Globalisierung sogar mit dem Bau des babylonischen Turms zu vergleichen (SD XVI.3). Folglich erhebt die Kirche „die Forderung nach einer allseitigen Kontrolle der nationalen Korporationen sowie der im Finanzsektor der Wirtschaft ablaufenden Prozesse“ – eine Kontrolle „mit dem Ziel der Unterwerfung jeglicher Unternehmens- und Finanzaktivitäten unter die Interessen des Menschen und des Volkes“ (SD XVI.3). Adressaten dieses Appells sind zuvörderst die russische Gesellschaft und der Staat, sodann auch die internationalen Organisationen.

Die Synode begnügt sich hier nicht mehr mit allgemeinen Gerechtigkeitsforderungen, vielmehr werden mit Nachdruck Kontrollmechanismen angesprochen, die einen starken Lenker über und zwischen den Nationen intendieren. Erstaunlich ist diese Forderung insofern, als sich die Doktrin doch über weite Strecken konkreteren Ausführungen über die technischen, rechtlichen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systeme und Organisationsformen enthält, weil sie die ursprünglichen ethischen Normen der Bibel und der Kirchenväter bewahren möchte (wie z.B. in den Kapiteln zu Arbeit und Eigentum). In diesem Kapitel werden nun aber aus allgemeinen Sittlichkeitsideen heraus programmatische

⁵⁷ SD XVI.4: „Das gegenwärtige internationale Rechtssystem beruht auf dem Vorrang der Interessen des irdischen Lebens des Menschen und der menschlichen Gemeinschaften vor den religiösen Werten (insbesondere in solchen Fällen, in denen erstere mit letzteren in Konflikt geraten). Diese Vorrangstellung ist in der nationalen Gesetzgebung vieler Staaten verankert. Sie ist oft den Prinzipien eingeschrieben, nach denen die verschiedenen Tätigkeiten der Staatsorgane, der Aufbau des staatlichen Bildungssystems usw. geregelt werden.

Eine Anzahl einflußreicher öffentlicher Mechanismen bedient sich allerdings dieses Prinzips in offener Konfrontation mit dem Glauben und der Kirche mit dem Ziel, sie aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Diese Erscheinungen erschaffen das allgemeine Bild der Säkularisierung des Staats- und Gesellschaftslebens.“

Grundsätze abgeleitet, ohne daß zuvor eine annähernd systematische Betrachtung des wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen internationalen Lebens erfolgt wären.

Zum Abschluß wiederholt die Doktrin in deutlichen Worten ihre grundsätzliche Kritik an der säkular-pluralistischen Gesellschaft. Die moderne Rechts- und Grundrechtsordnung heiße eine Weltordnung gut, die „ihren Ausgang bei der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Person nimmt“. Fatalerweise wird hier nochmals dem theologisch-kirchlichen Wertsystem diametral der liberale Menschenrechtsgedanke entgegengestellt und als Säkularismus verworfen.⁵⁷ Die Kirche sieht sich berufen, dagegen ihre Stimme zu erheben und auch in der Gestaltung der internationalen Politik- und Wirtschaftsfelder dem eigenen Volk die hergebrachte geistlich-geistige Identität zu sichern. Es ist unglücklich, diese internationalen Fragen mit theologisch-dogmatischen Grundsatzproblemen zu vermischen. In diesen Passagen wird eine gewisse ängstliche Sorge spürbar, die Identität des russischen Volkes, die über die Jahrhunderte auch durch die Orthodoxe Kirche mitgeprägt wurde, könne durch westlich dominierte säkulare Vorstellungen überrannt werden.

Schlußbemerkung

Alles in allem hat die ROK mit ihrer Sozialdoktrin ein beachtliches Dokument vorgelegt. Die Moskauer Synode hat offenbar aus der Not eine Tugend gemacht: Sie mußte innerhalb kurzer Zeit Stellung beziehen zu den wichtigsten grundsätzlichen und aktuellen Problemen Rußlands und der Russisch-Orthodoxen Kirche angesichts gravierender geistig-kultureller, politischer und gesellschaftlicher Umbrüche, ohne auf umfänglichere theologische und sozialetische Studien zurückgreifen zu können. Angesichts des breiten theologischen, ideologischen und politischen Spektrums innerhalb der ROK einigte sich die Synode auf eine Synthese traditionalistischer Theologie und Ethik einerseits und sozial- und

politikethische Leitlinien, die dem allgemeinen Erfahrungsschatz und demokratisch-rechtsstaatlichen politischen Denken entstammen, andererseits. Eine konsistentere Verknüpfung beider Ideenkreise war angesichts der genannten Umstände kaum möglich.

Erklärbar wird von daher die Ambivalenz des Dokuments im Ganzen: konservative, paternalistische, auch etatistische Forderungen stehen neben liberalen Normen, die einer säkularen Staatsbürgerkunde und Gemeinschaftsordnung entstammen. So können sich sowohl liberale als auch konservative Kräfte auf die Sozialdoktrin berufen, die ein Konsenspapier darstellt. In praktisch-ethischer Hinsicht wird damit dem realen Pluralismus weitgehend Rechnung getragen; doch dessen Wertfundamente, die ihm Eigenstand verschaffen würden, werden von der traditionellen Lehre her prinzipiell abgelehnt.

Die wesentlichen Anliegen der Doktrin sind zum einen die Stärkung der Gläubigen, in der Vielfalt der Anforderungen des modernen Lebens nach der heilsrelevanten Vervollkommenung zu streben, und zum anderen der Appell an die Machthaber des eigenen wie der fremden Staaten, für Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen. Damit sind extremistische, nationalistische, kommunistische sowie bellizistische und Konfrontationsstrategien mit den Intentionen der Doktrin unvereinbar. Insofern vermag sie, zu einer befriedenden Entwicklung Rußlands und der orthodoxen Kirche beizutragen und überdies den Dialog zwischen Ost und West, zwischen Ostkirchen und Westkirchen anzuregen.

Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?

Konstantin Kostjuk

¹ Georgios I. Mantzaridis:
Grundlinien Christlicher Ethik,
St. Ottilien 1998, S. 55 f.

Für die westlichen Kirchen ist die Ethik der Gesellschaft eine selbstverständliche Disziplin. Die katholische Soziallehre und die evangelische Sozialethik verstehen sich als Ausfluß des christlichen Glaubens, zugleich sind sie eine ethisch-*praktische* Disziplin, die auch die Erfahrungen der Sozialwissenschaften berücksichtigt. Für einen orthodoxen Christen ist ein solches Verständnis von wissenschaftlicher Reflexion, Glauben und sozialen Normen nur schwer nachvollziehbar. Glaube bedeutet für ihn ein direktes, persönliches Gespräch mit Gott, eine Vorahnung des himmlischen Lebens, welches nichts mit menschlichen Institutionen zu tun hat. Der orthodoxe Glaube fordert die vollständige Erneuerung und Umwandlung des Menschen. Die Erfüllung des christlichen Gesetzes in der sozialen Dimension würde nichts weniger als das Aufgeben des „Neuen Jerusalem“ bedeuten. Da dieses auf Erden nicht zu erwarten ist, spricht eine Sozialethik, wie sie die westlichen Kirchen verstehen, das Herz des orthodoxen Christen weniger an. „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. Sie braucht kein eigenes politisches System, keine eigene Soziallehre, noch ein eigenes sozialethisches oder ethisches System aufzubauen. 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 (...). Der Geist der Kirche und das geistliche Leben ihrer Gläubigen ist die Kraft, die die ganze Welt verwandeln kann.“¹ Die Kirche wirkt also durchaus auf das irdische soziale Leben ein, aber nicht durch sozial-ethische oder sonstige Konzepte, sondern allein durch ihren Geist.

Aus dieser theologischen Sicht, die bis heute nichts an Bedeutung verloren hat, ist die Veröffentlichung einer orthodoxen Sozialdoktrin ein ungewöhnliches Ereignis. Bedeutet dies eine Erweiterung des orthodoxen

Glaubens oder eine Abwendung von ihm? Es ist nicht verwunderlich, daß das neue Dokument der Russisch-Orthodoxen Kirche keine besondere Aufmerksamkeit in der übrigen orthodoxen Welt hervorgerufen hat. Mit einer Sozialdoktrin ist noch keine Sozialethik etabliert. Auch ist es nicht unbedingt zu erwarten, daß die anderen orthodoxen Kirchen diesem Beispiel so bald folgen werden.

Dennoch ist dieser Schritt der Moskauer Synode nicht zu unterschätzen. Die Russisch-Orthodoxe Kirche als die größte orthodoxe Teilkirche hat damit für die Gesamtorthodoxie in der Tat eine neue Epoche eingeleitet. Diese umfangreiche, gut konzipierte Doktrin, die in einem Dokument Antworten gibt, wie sie bisher vor allem die katholischen Sozialenzykliken enthalten, ist kein zufälliges Ereignis. Sie ist durch die Geschichte und die Entwicklung der letzten zehn Jahre vorbereitet. Das relativ große Interesse, das die Sozialdoktrin innerhalb Rußlands jetzt findet, belegt dies.

Im folgenden will ich zeigen, warum eine Soziallehre für die russische Orthodoxie ein besonderes Produkt ist. Es gilt zu fragen: 1. welchen historischen Hintergrund sie hat und 2. in welchem aktuellen Kontext, d.h. in welchem innerkirchlichen Richtungskampf dieses Dokument steht; 3. werde ich kurz die anthropologischen und theoretischen Grundlagen der Doktrin darlegen. In diesem Zusammenhang werde ich 4. versuchen, anhand einiger Aussagen der Doktrin ihre Bedeutung für einen orthodoxen Christen zu erläutern, da der westliche Leser die theologischen Implikationen meist nicht kennt; 5. werde ich eine abschließende Wertung versuchen.

1. Der historische Hintergrund

Der Unterschied zwischen russisch-orthodoxer und griechisch-orthodoxer Tradition im sozialen Leben ist aus der Geschichte erklärbar. Die russische Staatskultur steht zwar in der Nachfolge der byzantinischen, zugleich aber existiert auch eine gewisse Rivalität.² Das Römische Reich hat das Christentum aufgenommen,

² Die byzantinische Tradition ist schon im Mittelalter Gegenstand der Kritik so verschiedener Autoren wie Maxim dem Griechen, Ivan Peresvetov, Zinovij von Oten u.a. gewesen. Ivan Peresvetov sah in Byzanz die Trennung zwischen Glauben und Gerechtigkeit und stellte ihr eine „russische“ Formel gegenüber: „Ne v silie Bog, a v pravde“ („Nicht in der Stärke ist Gott, sondern in der Wahrheit“).

³ Nicht nur die römische Rechts-idee, sondern auch der sakrale Status des Kaisers wurde zum Teil in Byzanz erhalten. Bis zum Jahre 397 trug der Kaiser den Titel „Pontifex Maximus“.

⁴ Die „ideologische“ Identität der Kiewer Rus' wurde durch die Taufe erreicht; auch während des tataro-mongolischen Jochs konnte die Einheit des Landes dank der Kirche beibehalten werden; der Widerstand gegen die polnische Invasion (17. Jahrhundert) wurde durch die Kirche (von Patriarch Hermogen) inspiriert.

⁵ Zu berücksichtigen ist, daß die griechisch-orthodoxen Länder nach dem Fall Konstantinopels bis zum 19./20. Jahrhundert über keine politische Souveränität (von kommunaler Politik abgesehen) verfügten und auch keine kirchlich-staatlichen Konzepte entwickeln konnten.

⁶ Unter anderen Schriftstellern kann man den Chronisten Nestor, Großfürst Vladimir Monomach und Metropoliten Kyprian nennen.

⁷ Der Befreiungskampf wurde vom hl. Sergij von Radonez' und dem hl. Metropoliten Alexij von Moskau inspiriert.

aber seine Staatsidentität bewahrt.³ Bis zum Fall Konstantinopels (1453) wurde die Byzantinische Kirche von staatlichen Angelegenheiten ferngehalten. Demgegenüber ist der russische Staat praktisch zusammen mit der Kirche entstanden und verdankt ihr seine Identität.⁴ Während Byzanz in seiner gesamten Geschichte nur ein Konzept der kirchlich-staatlichen Beziehungen entwickelt hat („Symphonie“ von Kaiser Justinian I.),⁵ zeigt die Geschichte der Russischen Kirche eine beträchtliche Dynamik, die sich epochal in fünf geschichtlichen Konzepten niederschlägt. Dieser historischen Dynamik entspricht die Entwicklung des sozioethischen Denkens.

a) Kiewer Rus'. Der im 9. Jahrhundert mit der Invasion der normannischen Waräger aus verschiedenen slawischen und nicht-slawischen Stämmen entstandene einheitliche Staat brauchte die kulturell-religiöse Einheit. Dies bewog den hl. Großfürsten Vladimir I. im Jahr 988 dazu, mit seinem eigenen Übertritt zum Christentum gleich auch das ganze Volk taufen zu lassen. Die Kirche hatte also von Anfang an eine soziale Integrationsaufgabe, wobei sie relativ autonom blieb. Fast 600 Jahre (bis 1589) befand sich das Oberhaupt der Kirche, der Patriarch, im Ausland, d.h. in Konstantinopel, was zu einer Machtkonstellation führte, die derjenigen der katholischen Kirche sehr ähnlich war. Die Zeit des Teilfürstentums (12.–15. Jahrhundert) und das tataro-mongolische Joch (13.–15. Jahrhundert) verstärkten die Notwendigkeit der kulturell-nationalen Identität und gleichzeitig die Autonomie der Kirche. In der feudalen Republik Nowgorod, die durch dieses Joch nicht so stark betroffen war, galt der Bischof als das höchste politische Amt. Das selbständige theologisch-politische Denken der Rus' begann im 10. Jahrhundert mit dem Traktat „Über Gesetz und Gnade“ des russischen Metropoliten Illarion von Kiew.⁶ Indem die Kirche das kulturell-religiöse Selbstbewußtsein des Volkes förderte, unterstützte sie direkt den Befreiungskampf gegen die Tataren.⁷ Am Vorabend des Falls von Konstantinopel rief

der Mönch Philophej seine Landsleute dazu auf, Rußland als Nachfolger von Byzanz anzuerkennen und in Rußland – als Schützer des Glaubens – das *dritte Rom* zu sehen: „Zwei Roms sind gefallen, das dritte aber steht, und das vierte wird es nie geben.“⁸

b) Moskauer Staat (15.–17. Jahrhundert). Die Verstärkung Moskaus und die Vereinigung der Fürstentümer wurde durch die Kirche eindeutig unterstützt.⁹ Die erste Phase dieser Zusammenarbeit kennzeichnet diejenige Zeit in der russischen Geschichte, in der die Kirche am stärksten auf dem politischen Feld vertreten war. Der politischen Größe der Kirche entsprach ihre wirtschaftliche Größe; die Kirche besaß damals über ein Drittel des Grunds und Bodens. Diese Epoche ist auch durch die rasante Entwicklung theologischer und politischer Literatur geprägt, deren Produktion unter den Tataren gewaltig nachgelassen hatte. Einer der bedeutendsten Theologen dieser Zeit, Abt Iosif von Volokolamsk (1439–1515), setzte sich gleichzeitig für die starke Kirche und den starken Nationalstaat ein, indem er ein theokratisches Konzept entwickelte, welches den orthodoxen Zaren als „Sonne“ verherrlichte, d.h. als Träger der göttlichen Macht, doch zugleich ein aktives Widerstandsrecht gegen den Herrscher legitimierte.

Diese dramatische Moskauer Epoche brachte aber mit der Stärkung des Zaren auch eine überraschende Änderung der kirchlich-staatlichen Beziehungen. Rußland übernahm die byzantinischen politischen Anschauungen mit einigen Besonderheiten. Schon Philophej betonte, daß dem russischen Zaren nun die Pflicht zukomme, die Orthodoxie weltweit politisch zu schützen. Die politische Stärke des Zaren wurde zu seiner geistlichen Aufgabe. Nach der fürstlichen Tradition wurde der Zar immer als Diener der Kirche betrachtet, der keine theologischen oder Machtansprüche gegenüber der Kirche erheben dürfe. Gleichzeitig wurde er als exklusiver Träger der göttlichen Macht verherrlicht. Seine „Gottähnlichkeit“ wurde also im Unterschied zu

⁸ Zit. nach V. Malinin: Starez Eleasarova monasterja Filofej i ego Poslanija. Priloshenija, Kiev 1901, S. 49 f.

⁹ Dies geschah durch die freiwillige Übertragung der Metropolensitzung nach Moskau 1328 sowie durch direkte politische Stellung der Metropoliten.

¹⁰ Den Metropolit Philipp, der dem Terror des Zaren Widerstand leistete, ließ Ivan IV. suspendieren und später umbringen.

¹¹ Patriarch Filaret war lange Zeit Regent bei seinem Sohn, dem Zaren Michail Romanov.

¹² Während die Rivalität zwischen Kaiser und Patriarchen ein ständiges Element des politischen Alltags in Byzanz war, blieb sie in Rußland die Ausnahme; hierzu trug bei, daß der Metropolit bis zum 17. Jahrhundert Konstantinopel untergeordnet und nie ein selbständiges Amt inne hatte. Gegenstand der Auseinandersetzungen im 17. Jahrhundert bei Patriarch Nikon war die Einführung eines Ministeriums für kirchliche Angelegenheiten, „Monastirskij Prikaz“.

¹³ Vgl. Poslanija Ivana Groznogo, Moskva-Leningrad 1951; Vremennik Ivana Timofeeva, Moskva 1950; Zinovij von Oten: Istini pokazanie k voprosivšim o novom učenii, Kazan 1865; V. Malinin: Starez Eleasarova monasterja Filofej i ego Poslanija. Priloshenija, Kiev 1901; Fjedor Karpov: Poslanie mitropolitu Daniilu, Pamjatniki literaturi Drevnej Rusi, Moskva 1984; Sočinenija I.S. Peresvetova, Moskva 1956; Patriarch Nikon: Razzorenije, in: Michail Zazikin: Patriarch Nikon. Ego gosudarstvennie i kanonicheskie idei, Varshava 1831.

Byzanz wesentlich begrenzt, aber in der politischen Funktion sogar noch vergrößert; diese Funktion wurde höher als alles andere bewertet. Der Zar hatte beispielsweise eine viel höhere theologische Bedeutung als die Vertreter der Kirchenverwaltung, nämlich die Metropolen und Patriarchen. Die Einführung des Patriarchenamtes war vor allem seine Leistung.

Der Bruch mit der Tradition geht auf den ersten geweihten Zaren, Ivan IV., den Schrecklichen (1533-1584), zurück. Mit der gewaltsamen Machtzentralisierung hatte er außerdem der Kirche ihre freie Stimme entzogen.¹⁰ Nichtsdestoweniger war er ein anerkannter Theologe; er entwickelte ein theokratisches Konzept, das den Zaren direkt mit Gott verband, dem allein gegenüber er verantwortlich war (Absolutismus). Die kirchlich-staatlichen Beziehungen hatten nunmehr die Gestalt der schlechtesten byzantinischen Zeit angenommen. Später hatte die „Zeit der Wirren“ (1604-1613) zwar zur Stärkung der Rolle der Kirche geführt,¹¹ aber nur für eine kurze Weile: die Auseinandersetzung zwischen dem Zar Alexij Michajlovitsch und dem Patriarchen Nikon (1652-1668) wurde zum Schlußpunkt einer Entwicklung, in der die Autonomie der Kirche entschieden eingeschränkt wurde.¹²

Die Rivalität der Kirche mit dem Staat wurde zur Blütezeit der theologisch-politischen Literatur. Während die erste Periode unter dem Genre des Fürstenspiegels stand, entwickelte sich nun die Tradition einer politischen Theologie, die theokratisch den Cäsaropapismus rechtfertigte. Neben Philophej, Iosif von Volokolamsk und Ivan dem Schrecklichen sind Ivan Peresvetov und Simeon Polozkij zu nennen. Andererseits gibt es viele Schriftsteller, die sich dieser Entwicklung widersetzten. Fürst Andrej Kurbskij war mit Zar Ivan IV. in direkte Polemik getreten. Theologen wie Zinovij von Oten, Maxim der Griechen, Metropolit Philipp, Patriarch Nikon, Schriftsteller Fedor Karpov, Ivan Timofeev u.a. haben auf die Grenzen der kaiserlichen Macht aufmerksam gemacht.¹³

c) Petersburger Periode (18.–20. Jahrhundert). Das 18. Jahrhundert hat wieder eine neue Konstellation mit sich gebracht. Peter der Große (1682–1725), der in der Kirche den großen Gegner seiner Reformpolitik sah, ließ sie politisch enthaupten, indem er das Patriarchenamt durch die staatlich kontrollierte Bischofssynode ersetzte. Dieses Vorgehen wurde nicht nur aufgrund der gravierenden Verweltlichung der politischen Elite möglich, sondern auch theologisch von protestantisch geprägten Theologen wie Bischof Feofan Prokopovitsch (1681–1736) rechtfertigt und unterstützt. Im Laufe der Petersburger Periode herrschte das protestantische Konzept der Landeskirche unter der Obhut des weltlichen Herrschers, das sich mit der orthodoxen Kaiserideologie vermischte. Seit Ende des 18. Jahrhunderts galt der Zar als das Haupt der Kirche, und die Kirche wurde offiziell als „Behörde für Glaubensangelegenheiten“ („Vedomstvo pravoslavnogo ispovedanja“) bezeichnet und so in den staatlichen Apparat eingegliedert. Die höchste Machtposition in der Kirche besaß in der Praxis der weltliche Staatsbeamte, der Oberprokurator. Wie verheerend dieses Staatskirchentum auf die Orthodoxie gewirkt hat, zeigt die Tatsache, daß die theologisch-literarische Entwicklung im 18. Jahrhundert vollständig zusammenbrach und innerhalb zweier Jahrhunderte kein kirchliches Konzil mehr einberufen wurde. Die Kirche verlor jede politische Bedeutung und büßte ihre Stimme ein.

Die Situation änderte sich im 19. Jahrhundert allmählich, als die Kirche anfang, sich von der Basis an zu entwickeln. Es kamen die ersten öffentlichen Diskussionen zwischen weltlich und kirchlich orientierten Intellektuellen auf, den Westlern und den Slawophilen, die sich einerseits für die subsidiäre Kommunalpolitik einsetzten, andererseits der russischen religiösen Philosophie den Weg bahnten. Während das kirchenoffizielle soziale Gedankengut gemäß der althergebrachten Doktrin, d.h. dem Dreiklang *Orthodoxie – Monarchie – Volkstum*, die Herrschermacht unterstützte,¹⁴ entwickelte sich andererseits eine sozialetisch geprägte

¹⁴ Da die Kirche ihr theokratisches Ideal mit der Monarchie identifizierte, fand sie sich bereit bzw. war sie gezwungen, die absolute Monarchie (Alleinherrschaft) in jeder Form zu unterstützen. So schrieb der hl. Metropolit von Moskau Filaret (Drozdov), der so oft in der gegenwärtigen Sozialdoktrin zitiert wird, folgendes: „Durch die Alleinherrschaft steht Rußland fest. Der Zar ist nach dem wahrhaften Begriff das Haupt und die Seele des Reichs. Das Gesetz, gestorben in Büchern, lebt in den Taten, und der höchste staatliche Täter, der seine Untertanen erweckt und erregt, ist der Zar.“ Zit. nach: Erzbischof Serafim (Sobolev): *Russkaja ideologija*, Sankt-Petersburg 1994, S. 106.

¹⁵ Aus der sozialetischen Perspektive haben einen besonderen Wert die folgenden Werke: Vladimir Solovjev: Rechtfertigung des Guten, in: Vladimir Solovjev: Deutsche Gesamtausgabe der Werke, hg. von Wladimir Szykarski, Bd. 5, München 1976; Pavel Novgorodzev: Über die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie, in: Philosophie und Recht, Heft 2 (1922/23); Nikolas Berdjaev: Das neue Mittelalter, Darmstadt 1927; Sergeij Bulgakov: Sozialismus im Christentum? Göttingen 1977; Georgios Fedotov: The Russian religious mind: Kievan Christianity: The tenth to the thirteenth centuries, Cambridge 1996; Vladimir Solovjev: Spor o spravedlivosti, Moskva 1999; Semjen Frank: Duchovnie osnovi obshestva, Moskva 1991; Pavel Novgorodzev: Ob obshestvennom ideale, Moskva 1992; Nikolas Berdjaev: Zarstvo Ducha i zarstvo kesarja, Moskva 1995; Nikolas Berdjaev: Smisl istorii, Moskva 1993; Sergeij Bulgakov: Trudi po sociologii i teologii v 2 t., Moskva 1997; Georgij Fedotov: Svjatoj metropolit Moskovskij, Moskva 1992; Anton Kartaschov: Zerkov, istorija, Rossija, Moskva 1996.

¹⁶ Zum Dialog zwischen der Kirche (Klerus) und den Philosophen (Laien) kam es nur gelegentlich, z.B. in den berühmten religiös-philosophischen Sitzungen von 1903-1905 und 1907-1909 in Moskau und Sankt Petersburg.

¹⁷ Als Selbstrepräsentation diente die viel diskutierte Sammlung „Vechi“ (zu übersetzen mit „Die Wegweiser“ oder „Die Weichensteller“), Moskva 1909.

religiöse Philosophie, die freiheitlich orientiert und der Gesellschaft wohlgesinnt war. Petr Tschaadaev, Alexej Chomjakov, Ivan Kirievskij, Jurij Samarin, Vladimir Solovjev, Nikolaj Berdjaev, Semjen Frank, Sergeij Bulgakov, Konstantin Leontjev, Ler Tichomirov, Ivan Iljin sind nur einige ihrer Vertreter, die die orthodox geprägte soziale Botschaft der Welt bekannt gemacht haben.

Diese Philosophen – es waren ausschließlich Laien – bildeten eine Brücke zwischen der Kirche und der sich formierenden Öffentlichkeit. Die neuen Fragen, darunter auch die Soziale Frage, wurden aus der orthodoxen Sicht sachlich beantwortet.¹⁵ Doch wurden ihre Beiträge von der offiziellen Kirche kaum ernsthaft berücksichtigt; so lösten sich die religiösen Philosophen weitgehend von den kirchlichen Bindungen.¹⁶ Seit 1908 stellten diese christlichen Denker eine relativ selbständige politische, konservativ-demokratische Richtung dar, die die Reformpolitik einer Revolution vorzog.¹⁷ Im großen und ganzen war die Kirche auf die revolutionären Ereignisse nicht vorbereitet und nicht zu Unrecht wurde sie mit dem Ancien Régime identifiziert. Nichtsdestoweniger machte sich die Kirche nach der Februarrevolution 1917 schnell von der staatlichen Bevormundung frei und entwickelte im Landeskonzil 1917/18 – allerdings verspätet – ein neues Konzept der kirchlich-staatlichen Beziehungen.

d) Sowjetische Periode (1917-1988). Mit der Oktoberrevolution 1917 begann für die Kirche eine neue Epoche ständiger systematischer Verfolgung. Während sich die Kirche am Anfang des Bürgerkriegs (1918-1921) um die gesellschaftliche Versöhnung bemühte und einen klaren Widerstand gegen den bolschewistischen Terror leistete, wurde sie in der Zeit von 1921-1927 gezwungen, Selbstbezeichnung zu betreiben und Loyalität gegenüber dem atheistischen Staat zu bekunden.¹⁸ Seit Ende der 1920er Jahre wurde sie physisch und organisatorisch endgültig zerschlagen und aus dem öffentlichen Leben vollständig verbannt.¹⁹ So ist es nicht verwunder-

lich, daß in der Sowjetunion die Kirche keine öffentliche Stellungnahme zu Gesellschaftsfragen abgeben konnte. Versuche in den 1920er Jahren, eine „Theologie der Revolution“ oder „des Proletariats“ zu entwickeln, wurden sowohl von der Kirche als auch vom Staat unterdrückt.²⁰ Erst im II. Weltkrieg und dann im kalten Krieg wurden ein kirchlicher Patriotismus und ein orthodoxes Friedensengagement in begrenztem Maße zugelassen.²¹

Diese vierte Epoche der kirchlich-staatlichen Beziehungen, die durch eine strikte Trennung von Kirche und Staat bis hin zur Feindschaft gekennzeichnet ist, bedeutete gleichzeitig eine vollständige staatliche Kontrolle über die Kirche. Diese Situation charakterisiert aber nicht die ganze russische Kirche. Es entstanden zwei Kirchen im Ausland, die sich ideologisch heftig befähigten. Von der einen Gruppe wurde das traditionelle Sozialkonzept der Monarchie und eine Wiedergeburt des „orthodoxen“ christlich-monarchischen Staates gefordert,²² während die andere Gruppe eine moderne und ökumenisch orientierte Sozialtheorie propagierte. Von den Philosophen und Theologen dieser zweiten Richtung, (u.a. J. Fedotoff, Georgij Florovskij, Sergeij Bulgakov, Fjodor Stepun, Alexander Schmeman, Anton Kartaschov, Alexander Solženizin) wurden Ansätze einer den modernen sozialen Entwicklungen und der Demokratie Rechnung tragenden Sozialethik ausgearbeitet, wobei man für einen religiös neutralen Staat plädierte.²³

Die Geschichte der Russisch-Orthodoxen Kirche zeigt, daß sie – obwohl sie seit der Epoche des Moskauer Staates weniger Autonomie als die Byzantinische Kirche genoß – von der politischen Elite stärker in die Politik einbezogen wurde. Ihre gesellschaftliche Rolle aber hat sie mit der Zeit immer mehr eingebüßt. Dies war die Folge der Staatsverbundenheit und des Traditionalismus der Kirche. Diese konnte die Säkularisierung des Staates nicht verhindern, ja sie wurde selbst ein Opfer der Säkularisierung – und zwar in viel stärkerem Maße als die westlichen Kirchen. Gleichwohl ist in dieser

¹⁸ Das geschah im Jahr 1927 durch die „Deklaration über Loyalität“ von Metropolit Sergij (Stragorodskij).

¹⁹ Der Kirche wurde bis 1990 nicht gestattet, öffentlich Mitglieder zu werben oder ihre Mitglieder auszubilden; jeglicher öffentlicher Auftritt, einschließlich Sozialarbeit, wurde der Kirche verboten.

²⁰ Vgl. Boris M. Borovoj: *Trebovanija i umestnost bogoslovija po otnosheniju k socialnim revolucijam nashego vremeni* (Forderungen und Zuständigkeit der Theologie in Bezug auf soziale Revolutionen unserer Zeit). Konferenzija „Zerkov i obshestvo“, Zeneva 1966, in: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Moskva 1966.

²¹ Vgl. Internationale Konferenzen: „Religiöse Mitarbeiter für Frieden, Abrüstung und gerechte Beziehungen zwischen den Völkern“, Moskva, Juli 1977; „Religiöse Mitarbeiter für die Rettung der heiligen Gabe des Lebens vor der Atomkatastrophe“, Moskva, Mai 1982; „Für den atomwaffenfreien Frieden, für das Überleben der Menschheit“, Moskva, Februar 1987.

²² Vgl. Erzbischof Serafim (Sobolev): *Russkaja ideologija*, Sankt-Peterburg 1994.

²³ Vgl. J. Fedotoff: *Die Kirche und der Staat. Thesen einer Studiengruppe von russisch-orthodoxen Theologen*, in: *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart*, hg. von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Berlin 1935.

²⁴ Als erstes Anzeichen einer politisch-ideologischen Entspannung kann die Tatsache gewertet werden, daß 1988 das tausendjährige Jubiläum der Taufe Rußlands öffentlich gefeiert werden konnte.

Tradition der Kirche eine entwickelte Sozialethik verwurzelt, deren Wiederentdeckung und Fortführung möglich ist, sobald die Kirche über gesellschaftliche Freiheit verfügt. Dazu ist zu bemerken: Insofern die politische Macht als Trägerin christlicher Aufgaben gesehen wurde, blieb die Orthodoxie in hohem Maß eine *politische Religion*, auch wenn die Kirche dabei lediglich auf die Rolle einer Schützerin der theokratischen Ideologie festgelegt wurde. Andererseits kam es dem Staat in dieser Tradition zu, seine Ideologie als religiöse Mission zu betrachten, auch wenn diese Ideologie rein säkular war, wie es im Kommunismus der Fall gewesen war.

e) Postsowjetische Periode. Die neue kirchlich-staatliche Konstellation, die mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und ihrer Auflösung im Dezember 1991 ansetzt,²⁴ eröffnet die fünfte Epoche in der Geschichte der russischen Kirche. Diese Periode ist gekennzeichnet durch die Rückkehr der Kirche aus dem Getto ins öffentliche Leben. Dementsprechend schnell wurde das Interesse an aktuellen Fragen geweckt. Alexander Men fürchtete wohl zu Recht, daß die Kirche, wenn sie irgendwann einmal die Freiheit bekommt, bald nichts mehr zu sagen habe. Die Kirche benötigt zunächst einmal Zeit für ihre Neuorientierung und Konsolidierung. Die rasante Entwicklungsdynamik der sozialpolitischen Äußerungen der Kirche von der Perestrojka etwa Mitte der 1980er Jahre bis zum Jahrtausendwechsel zeigt dies. Während sich die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Zeit der Perestrojka für die Religionsfreiheit eingesetzt hat (Religionsgesetz von 1990), begehrt sie in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre gegen die allgemeine Religionsfreiheit auf (Religionsgesetz von 1997). Während sie sich zunächst um Befreiung aus der staatlichen Bevormundung bemühte, ist Jahre später die Tendenz zu beobachten, möglichst eng mit dem Staat im öffentlichen Bereich zusammenzuarbeiten, ohne jedoch wieder der staatlichen Kontrolle unterliegen zu wollen.

Diese Strategie ist letztlich unausweichlich, weil die Kirche das, was ihr rechtmäßiger Weise zusteht, wie etwa ihr Eigentum, nur vom Staat zurückbekommen kann. Extrem schwierig ist auch die finanzielle Lage der Kirche, da diese früher vom Staat und nicht durch ihre Gemeinden und Gemeindemitglieder finanziert wurde. Die Sozialdoktrin vom August 2000 ist also in hohem Maße beeinflusst von den komplexen innerkirchlichen und politisch-gesellschaftlichen Prozessen. Im folgenden sollen wesentliche Teile der Sozialdoktrin vorgestellt werden, wobei die verschiedenen Bewegungen und Richtungen des christlich-orthodoxen Milieus berücksichtigt werden.

2. Die aktuelle innerkirchliche Diskussion

Der erste öffentliche Auftritt der Russisch-Orthodoxen Kirche bei der Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew 1988 war Ausdruck der Krise bzw. der Lockerung der sowjetischen Ideologie. Dieser offizielle Auftritt ist sowohl von dem raschen Emporkommen der nationalistischen Bewegung mit ihrer alten, vorrevolutionären russischen Tradition und der historischen Rolle der Orthodoxie als auch von der Entstehung zahlreicher christlich-demokratischer Vereine zu unterscheiden, die mit dem Christentum die Herrschaft der marxistischen Ideologie zu überwinden versuchten. Es erwies sich schnell, daß sich diese Kräfte untereinander nicht vertragen konnten. Die Kirche stand nun vor der Gefahr der Spaltung, wie sie sich beispielsweise in Bulgarien vollzog.²⁵

Die Gründe für eine zumindest mentale Spaltung liegen in differierenden Auffassungen nicht nur hinsichtlich des Auftrags der Kirche, sondern auch bezüglich ihrer sozialetischen Anschauungen. Es geht dabei letztlich um die unterschiedlichen Einstellungen gegenüber der Tradition und der Moderne. Dabei kristallisierten sich drei Gruppen heraus, die sich jeweils um einen Wortführer scharen: (1) die „liberalen“ Christen um den Priester Alexander Men († 1990), (2) die natio-

²⁵ Die Bulgarische Kirche ist seit 1991 gespalten, weil Patriarch Maxim von einem Teil der Gläubigen wegen der Zusammenarbeit mit dem kommunistischen Regime verurteilt wurde.

²⁶ Alexander Men: *Christianstvo*, in: Ders.: *Kultura i duhovnoe vosroždenije*, Moskva 1992, S. 15.

nalistisch und monarchistisch orientierten „Fundamentalisten“ um den Metropoliten von Sankt Petersburg und Ladož Ioann (Snyčev) († 1995) und (3) die Angehörigen der „Amtskirche“ um den Metropoliten von Smolensk und Kaliningrad Kyrill (Gundjaev), die die Extreme zu vermeiden und die Kirche zu versöhnen suchen.

Zu (1) Die Verdienste des Vaters Alexander Men in Mission und Evangelisierung der postsowjetischen Bevölkerung erkennen sogar seine Gegner an. Die Aufgabe der Kirche sah er darin, den Leuten zu dienen und ihre existentiellen Fragen zu beantworten. Die Kirche muß immer für den Dialog mit der modernen Welt und anderen Religionen offen sein, um „Licht der Welt“ und „Botschaft der Liebe“ sein zu können. Er fürchtete um die Kirche und kritisierte sie dafür, daß sie für diese Aufgaben nicht vorbereitet sei. Die Würde der Person und die Humanität der gesellschaftlichen Ordnung sowie Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wurden von ihm tief christlich begründet. In der Moderne sah er eine Herausforderung für die Christen, die aber die Kirche bereichern könne. Die Tradition betrachtete er kritisch als der christlichen Botschaft oft unangemessen: „Wir sind noch Neandertaler des Geistes und der Sittlichkeit, da die evangelische Botschaft auf die Ewigkeit zielt und die Geschichte des Christentums erst anfängt; und das, was früher war, was wir Geschichte des Christentums nennen, – das sind in vielem nicht gelungene Versuche, es zu realisieren.“²⁶ Obwohl Alexander Men viele begabte Nachfolger hat, wird sein Erbe heftig kritisiert und letztendlich nur begrenzt akzeptiert. Die Gegner werfen ihm vor, er lösche die Kirche in der Welt aus; sie sei so tief in die Welt eingetreten, daß sie ihr himmlisches Zuhause vergessen und die Grenze zur Welt nicht gezogen habe. Die Toleranz von Vater Alexander zu anderen Religionen gehe so weit, daß es keinen ernsthaften Wahrheitsanspruch der Orthodoxen Kirche mehr gebe. Der moderne sozialetische Ansatz, so die Vorwürfe, würde also von Alexander Men nicht gemäß der rus-

sisch-orthodoxen Tradition vermittelt. Dadurch könne die Russisch-Orthodoxe Kirche keine eigene Identität entwickeln, derer sie nach der Sowjetzeit so sehr bedürfe.

Zu (2) Bemühungen um die Herausbildung einer eigenen orthodoxen Identität sind in ganz anderer Weise beim Metropoliten von Sankt Petersburg und Ladož, Ioann (Snyčev) zu finden. Die Aufgabe der Kirche sah er in der Bewahrung der göttlichen Wahrheit. Da allein die Orthodoxe Kirche zum wahren Glaubensbekenntnis Zugang habe, sei sie von Lüge, Bosheit und Verschwörung bedroht. Und weil die Gaben der Orthodoxie vor allem dem russischen Volk anvertraut seien, komme Rußland die Aufgabe zu, rechtgläubig zu leben und den Glauben zu schützen. Rechtgläubig leben heißt für den Metropoliten, die alten Traditionen nicht zu ändern; Glaube zu schützen heißt, einen christlichen Staat aufzubauen und für den Glauben zu kämpfen. Die Monarchie, das Reich und den Militarismus stellt er der Demokratie, den Menschenrechten und dem Kapitalismus gegenüber, die bloß antichristliche Mittel zur Zerstörung Rußlands seien. Orthodoxie, Staatlichkeit (*Deržavnost*) und Monarchie (Alleinherrschaft) sind für ihn fast Synonyme, die den wahren Glauben charakterisieren: „Russische Monarchie ist nicht so sehr ein politisches, sondern ein religiöses System, das die Höherwertigkeit der moralischen Anschauungen über die Natur und das Ziel der Macht bezeugt.“²⁷ Der sozialetische Ansatz von Ioann kann im Unterschied zu Alexander Men wohl als authentisch russisch-orthodox, jedenfalls extrem vormodern bezeichnet werden. Die rußlandzentrierte Weltanschauung des orthodoxen Fundamentalismus ist im Grunde eine politisch abgeleitete Theokratie, in der es keinen Platz für die Welt gibt und in der das Leben als Kampf zwischen den guten und den bösen Geistern aufgefaßt wird. Der Name Rußland ist hier lediglich eine Bezeichnung der himmlischen Welt. Eine solche Vorstellung widerspricht allerdings der Orthodoxie, weil diese universal ist und sich nicht auf Rußland beschränken kann.

²⁷ Metropolit Ioann (Snyčev): *Deržavnoe stroitelstvo*, in: Ders.: *Odolenie smuty*, Sankt-Petersburg 1996, S. 36.

²⁸ „Die Sozialordnung muß an den Menschen angepaßt sein und der Entfaltung des persönlichen Potentials entsprechen. Das Gesellschaftssystem ist sekundär, der Mensch ist primär.“ Zerkov v otnoshenii k obshestvu v uslovijach perestrojki. In: Žurnal Moskovskoj Patriarchii, Moskva 1990, Nr. 6.

Zu (3) Da die Positionen der Fundamentalisten in der Kirche mit der Stärkung kirchlicher Identität innerhalb der letzten zehn Jahre erheblich an Boden gewonnen haben, sind die Schwierigkeiten der Hierarchie verständlich, die Kirche zu konsolidieren und die Einheit zu bewahren. Diese Bemühungen sind dem Werk des Metropoliten von Smolensk und Kaliningrad, Kyrill (Gundjaev), dem Vorsitzenden der Abteilung des Moskauer Patriarchats für äußere Angelegenheiten, abzulesen. Während er noch Anfang der 1990er Jahre eine konservativ-liberale Position vertrat und für die Gewissensfreiheit plädierte, änderte er seine Position um 1995 wesentlich, indem er die Gewissensfreiheit nun als Ausdruck der religiösen Beliebigkeit definierte. Während er anfänglich über den Menschen als Zentrum der gesellschaftlichen Ordnung sprach,²⁸ so beinhaltet der Schwerpunkt seiner Beiträge nun die Kritik am liberalen Menschenbild sowie an den neoliberalen Sozialkonzepten, die im Grunde antichristlich seien und die Selbstvergottung des sündigen Menschen bedeuteten. Die moderne Entwicklung, die durch wachsende Säkularisierung und Verlust der kulturellen Identität geprägt sei, macht dem Metropolitan Kyrill Sorgen. Mit dieser Einstellung stimmt er in vielen Fragestellungen mit Metropolitan Ioann überein. Dennoch ist seine Position weiterhin vor allem gegen Fundamentalismus und Integralismus gerichtet. In seinen Augen ist die Öffnung der Kirche gegenüber der Gesellschaft und der ökumenische, zwischen den Konfessionen stattfindende, Dialog in der Natur der Kirche verwurzelt. Er wiederholt immer wieder, daß die Sozialethik und der Sozialdienst der Kirche unabdingbarer Teil der christlichen Botschaft seien. Nur durch das sozialetische Engagement des Metropoliten Kyrill ist die Sozialdoktrin 2000 zustande gekommen.

Vor dem Hintergrund der innerorthodoxen Auseinandersetzung wird vieles in der Sozialdoktrin erklärbar: ihre fein ausbalancierten Formulierungen, die immer zwischen „Ja“ und „Nein“ changieren, ihre Vorbereitung unter Ausschluß der Öffentlichkeit, ihre Kritik an den

extremen Positionen. Obwohl die Doktrin eine abstrakt-theoretische und systematische Form hat, erkennt ein eingeweihter Leser zahlreiche Streitpunkte. Einiges dieser Polemik soll im folgenden angesprochen werden.

3. Die anthropologischen und theoretischen Grundlagen

Doch zuvor sollen kurz die anthropologischen Vorstellungen der Doktrin sowie ihre Auffassung von der Welt skizziert werden. Auffallend ist, daß diese wichtigen Aspekte im Dokument nur gelegentlich angesprochen werden. Die Präambel ist dem ekklesiologischen Selbstverständnis der Kirche gewidmet. Damit wird die wichtigste Intention der Doktrin ersichtlich: Sie bringt nicht ein allgemeines gesellschaftliches Ideal, sondern das Konzept der kirchlich-staatlichen bzw. kirchlich-gesellschaftlichen Beziehungen zum Ausdruck. Ihre Grundfrage lautet: Was bedeutet moderne Sozialordnung für die Kirche? Die Doktrin dient vor allem dazu, den gläubigen Christen eine prinzipielle Orientierung in der Welt zu vermitteln; nur sekundär wird angestrebt, den „Menschen guten Willens“ Hilfen für die ethische Gestaltung ihrer Gesellschaft zu geben. Die Fragen der Moral- und Pastoraltheologie werden hier von denen der Sozialethik nicht getrennt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Sozialdoktrin wesentlich von der Sozialethik der westlichen Kirchen.

Nichtsdestoweniger spielen die *anthropologischen Vorstellungen* der Doktrin eine gravierende Rolle. Mehrmals wird betont, daß der Mensch „in seinen unergründlichen Tiefen (...) als Bild und Ebenbild des unbegreiflichen Schöpfers frei“ ist (Sozialdoktrin [SD] XIV.1). „Gott hütet die Freiheit des Menschen“, – davon werden das freie Gewissen und die unverlierbaren Rechte der Person abgeleitet. Jedoch werden die Personenrechte in der Orthodoxie herkömmlich als Recht zum Dienst, als Recht zur Erfüllung der Pflichten verstanden (SD IV.6 und 7). Wenn die Freiheit nicht für das Ziel genutzt wird, Gott zu

³¹ Die Kanonisierung des Zaren und seiner Familie erfolgte auf der gleichen Sitzung der Heiligen Synode vom 13.–16. August 2000, in: Opređenje Jubilejnogo archierejskogo Sobora po dokladu synodalnoj komisii po kanonizaciji svjatich (Erklärung der bischöflichen Jubiläumssynode über den Bericht des synodalen Ausschusses für die Heiligsprechung), Moskva 2000.

³² Dies klingt angesichts der vorgestellten Hierarchie besser und schlechterer Staatsformen kurios. Daß die Ordnung der Richter als die höchste Form der gesellschaftlichen Theokratie hervorgehoben ist, zeigt, wie schwer die Aufgabe der Autoren war, den Wert der sakralen Macht bzw. der religiösen Ordnung zu bewahren und doch nicht in die Falle eines politischen Archaismus zu geraten.

Die *Monarchie* als Gottesordnung ist nur schwer zu widerlegen, weil in der Orthodoxie sehr stark die Tradition der Sakralisierung der Macht vertreten wird: Ein orthodoxer Monarch ist die Hand Gottes, er verkörpert die Herrschaft des göttlichen Gesetzes. Die Heiligsprechung des Zaren Nikolaj II.³¹ zeigt, daß diese Vorstellung in Rußland auch heute noch anzutreffen ist. Die Sozialdoktrin erinnert daran, daß bereits die Monarchie in der Bibel als Abfall von der direkten Gottes Herrschaft (Zeit der Richter) von Gott mißbilligt wurde (1 Sam 8,7,9). Dennoch sieht die Orthodoxie in der Monarchie eine „religiös höhere“ Herrschaftsform, weil sie im Unterschied zur Demokratie auf die religiöse Legitimation verweisen kann. Ansonsten räumt die Kirche im Prinzip „keinem bestimmten Staatsaufbau sowie keiner der bestehenden politischen Doktrinen (...) den Vorrang“ ein (SD III.7).³² Die „höchste“ Form aber ist und bleibt die biblische Ordnung der Richter. Die Hervorhebung der Zeit der Richter bedeutet nun nicht, daß eine archaische Stammesordnung der modernen Gesellschaft als Sozialideal dienen soll, sondern daß der herkömmlichen Kaisertheokratie nun eine abstrakte Theokratie vorgezogen wird, die keinen Bezug zur Wirklichkeit mehr hat.

Denselben Mechanismus kann man in der Frage des *Eigentums* feststellen. Hinter der offiziellen Neutralität der Kirche gegenüber Eigentumsformen versteckt sich eine heftige Auseinandersetzung zwischen Befürwortern und Gegnern des Privateigentums. Das Recht auf Privateigentum hat die Kirche nie bezweifelt, aber auch nie befürwortet. Ihr Ideal ist das monastische Gemeineigentum, welchem – übertragen auf die Gesellschaft – eher das Staatseigentum entspräche. Indem die Doktrin die Vielfältigkeit der Eigentumsformen ausdrücklich nennt, spricht sie sich für die Gleichrangigkeit von Privateigentum und anderen Eigentumsformen und damit indirekt für die Marktwirtschaft aus, die an dieser Vielfalt teilhat. Interessant ist, daß die Sozialdoktrin die besondere Stellung des Kircheneigentums betont und

dieses nun im Sinne eines unabdingbaren Privatrechts definiert.

Zu den Errungenschaften der Sozialdoktrin gehört die Formulierung des herkömmlichen Konzeptes der staatlich-kirchlichen Beziehungen – der „Symphonie“ –, die eine Grenze zwischen Staat und Kirche zieht und das Prinzip der Nichteinmischung voraussetzt. Vage Formulierungen der Symphonie führten in der Geschichte der Orthodoxie nicht nur zum Mißbrauch der weltlichen Macht seitens der Herrscher gegenüber der Kirche, sondern auch zur Entwicklung der politischen Theologie, die im Grunde keine Trennung von Staat und Kirche beinhaltete und eine *Theologie der Machttotalität* darstellte. „Bisher“, schrieb Ivan IV., der Schreckliche, „legten die russischen Herrscher vor niemandem Rechenschaft ab, sondern sie waren frei, ihre Untertanen zu begnadigen oder hinzurichten, und gingen nie vor ein anderes Gericht“.³³ Für Metropolit Ioann sind die Kirche und das Prinzip des starken Staates (*Deržavnost'*), wie gesagt, nur zwei Seiten einer Medaille. Das „neue“ Konzept der Symphonie definierte Patriarch Alexij II. hingegen als „kritische Solidarität“. Die Kirche ist dem Staat gegenüber loyal, aber von ihm unabhängig; das göttliche Gesetz ist für sie das Allerhöchste. Der Staat muß die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche berücksichtigen, darf sich aber nicht in ihre Angelegenheiten einmischen. Gleichzeitig aber soll die Trennung von Kirche und Staat eine freundliche Partnerschaft und Zusammenarbeit nicht behindern.

Ausdruck der genannten Trennung und des „revolutionären“ Charakters der Doktrin ist auch die Definition des *Widerstandsrechts*, die in dieser Form wohl zum ersten Mal in der Geschichte der Russisch-Orthodoxen Kirche auftaucht. Es gab zwar immer wieder *private* Proteste von Geistlichen und Gläubigen gegen staatliche Fehl- und Übergriffe, doch konnten sich diese Proteste praktisch nie einer *offiziellen* Form von Widerstandsrecht bedienen, da es im Rahmen der Symphonie nicht denkbar war, Konflikte dieser Art einzugestehen

³³ Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim, Leningrad 1979, S. 156.

³⁴ In der russischen Tradition kam es nicht zu einem Asylrecht, welches in sich ja Elemente des Widerstands trüge. Anstelle des Asylrechts verfügten die russischen hohen Kleriker über das „Anklage-recht“ (Pecalovanie). Dennoch gibt es in der russischen Literatur klarere Begründungen des Widerstandsrechts, als in der byzantinischen. So spricht der hl. Iosif von Volokolamsk: „Wenn der Zar über den Menschen herrscht, selbst aber den Sünden und Leidenschaften, der Gier und Wut, der List und Lüge, besonders aber dem Unglauben und der Verachtung der Religion erlegen ist, so ist dieser Zar nicht Diener Gottes, sondern einer des Satans, und er ist kein Zar, sondern ein Tyrann. Und du mußt diesem Zaren, der zu Unehre und Lüge verführt, nicht gehorchen, auch wenn er dich quält und mit dem Tode bedroht. Denn davon zeugen die Apostel, Propheten und alle Märtyrer, die von unehrlichen Zaren getötet wurden, da sie ihre Befehle nicht befolgten.“ Zit. nach Georgij Fedotov: Svjatoj metropolit Moskovskij, Moskva 1992, S. 94.

³⁵ Man könnte erwarten, daß kommunistische Elemente des kollektiven Lebens oder autoritäre Konzepte der Macht verstärkt kritisiert werden. Das ist nicht der Fall (Vgl. SD IV.3). Auch der Totalitarismus ist im Gegensatz zum Liberalismus nur verschleiert verurteilt (Vgl. SD III.2; IV.6; IV.8).

und zu artikulieren.³⁴ „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. Seine Pflicht ist es, offen und im gesetzlichen Rahmen gegen eine offensichtliche Mißachtung der Gebote und Befehle Gottes durch die Gesellschaft oder den Staat aufzutreten, und sollte dies unmöglich oder unwirksam sein, so ist er zum zivilen Ungehorsam verpflichtet (vgl. III.5)“ (SD IV.9).

5. Abschließende Wertung

Der Charakter der Sozialdoktrin kann trefflich als *theologisch-pragmatisch* bezeichnet werden. Sie ist gewiß nicht ideologisch: In allseitig Rücksicht nehmenden Formulierungen sind zwar politische Akzente enthalten, doch ist die Doktrin nicht vordergründig politisierend. Jeder findet einen Satz für sich.³⁵ Auch der Versuch einer einheitlichen politischen Synthese von „Gerechtigkeit“ und „Effizienz“, „Gemeinschaft“ und „Person“, wie sie in den Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre (Solidarität und Subsidiarität, Personalität und Gemeinwohl) zum Ausdruck kommt, ist kaum zu erkennen. Der Sozialstaat bzw. die Soziale Marktwirtschaft, die aus orthodoxer Sicht die am ehesten gewünschte Gesellschaftsordnung wären, werden nur vage angesprochen (SD VI.6). Für die politische Orientierung der Christen gibt die Sozialdoktrin wenig her. Sie ist auch philosophisch „arm“; sie enthält kaum sozialphilosophische Spuren, etwa im Sinne des Naturrechts. Der berühmte Begriff der *Katholizität* (Sobornost'), der von Theologen und Sozialphilosophen des 19. und 20. Jahrhunderts umfassend ausgearbeitet wurde, kommt kaum vor. Statt naturrechtlicher oder sozialphilosophischer Argumente, die – wie etwa bei der katholischen Soziallehre – eine Brücke zu zeitgemäßen Problemstellun-

gen hätten schlagen können, werden biblische und patristische Quellen aufgeführt.³⁶ Die Zitate werden aber nicht zur Begründung eigener Thesen verwendet, wie es in der evangelischen Sozialethik üblich ist, sondern es wird eher versucht, ein ahistorisches Sozialkonzept der Bibel und der Väter zu konstruieren, um daran die eigenen Thesen anzuknüpfen. Zitate aus dem Alten Testament und aus Werken der Heiligen Väter des 19. und 20. Jahrhunderts werden dabei praktisch als gleichwertig betrachtet. Die *Tradition* als das höchste theologische Maß wird auf das Sozialgebiet übertragen; der Inhalt der Sozialdoktrin soll als eine den historischen Umständen angemessene Anwendung der Tradition angesehen werden. Hier stellt sich eine Überraschung ein: In der Tat tritt nun nämlich ein ganz pragmatischer moderner Diskurs in den Vordergrund, der sich als Stimme der „Vollkommenheit“ der Kirche darstellt. Die langen Passagen über staatlich-kirchliche Beziehungen, über Bioethik und Globalisierung sind oft moderne pragmatisch-ethische Überlegungen, die den kirchlich-christlichen Standpunkt markieren, aber keine weiteren theologischen Ziele ins Visier nehmen.³⁷ In heiklen Punkten wie z.B. der Abtreibung und dem Gebrauch von Verhütungsmitteln werden gewisse Kompromisse erzielt: Abtreibung wird strikt verurteilt, aber – wohl mit Blick auf die in Rußland weit verbreitete Abtreibungspraxis – ohne die Frau dafür unbedingt aus der Kirche auszuschließen. Verhütungsmittel, deren mangelnde Anwendung Ursache dieser verbreiteten Abtreibungspraxis ist, werden im Grunde erlaubt. Sehr vorsichtig ausbalanciert sind die Formulierungen der Fragen bezüglich der Todesstrafe, der Ehescheidung, der Rolle der Frau, des Klonens, der internationalen Gerechtigkeit, des Militärdienstes u.a. Abgesehen von der eindeutigen Haltung zur Euthanasie, sind in den angesprochenen Fragen hinsichtlich der konkreten Haltung sowohl positive als auch negative Antworten ableitbar.

Noch ein anderer Zug fällt auf: Man kann an die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche nicht

³⁶ Am häufigsten werden der hl. Iohannes Chrysostomus, Basilius der Große (beide 4. Jh.), und der hl. Metropolit Filaret von Moskau (19. Jh.) zitiert.

³⁷ Vgl. Alexander Kirlejev: „Der Text der Sozialdoktrin der ROK bringt den Eindruck der entfalteten Verteidigung der korporativen Interessen der Kirche – nicht nur als einer Institution, sondern auch als der „Gemeinschaft der Gläubigen.“ Alexander Kirlejev: Zerkov i mir v socialnoj koncepcii (Kirche und Welt in der Sozialdoktrin), in: Sergej Tschapnin (Hg.): Alexander Zerkov: Schag v novij vek (Kirche: Schritt ins neue Jahrhundert), Moskva 2000.

⁴¹ Vladimir Semenko: „Osnovi socialnoj koncepcii“ kak manifest pravoslavnogo konservatizma. („Grundlagen der Sozialdoktrin“ als Manifest des orthodoxen Konservatismus), in: Pravoslavie 2000. Gemeint ist, daß die Treue zur Tradition höher steht als die unbedingte Loyalität zur Macht.

⁴² Resolution der Bischofsynode der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland vom 11.–24. Oktober 2000, in: Vestnik, Zeitschrift der Deutschen Diözese der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland, Nr. 5/6, München 2000, S. 5.

der Heiligen Überlieferung und der orthodoxen Tradition, ohne die Absicht, die Welt in die Hände der nicht-kirchlichen, die traditionellen Werte verneinenden, antichristlichen Kräfte zu geben.“⁴¹ „Zum ersten Mal versucht das Moskauer Patriarchat auf synodalem Niveau, die Unabhängigkeit der Kirche zu verteidigen und sich von der Macht zu trennen, und damit von den Prinzipien abzuweichen, die in der Erklärung von Metropolit Sergej (Stargorodskij) dargelegt worden sind“, so die Reaktion der Russischen Kirche im Ausland, die für ihre traditionalistische Einstellung weithin bekannt ist.⁴² „Schritt zur Zivilgesellschaft“ und „Manifest des orthodoxen Konservatismus“ sind zwei Gesichter, die der Doktrin gleichsam eigen sind.

„Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“ ist also ein anregendes Dokument mit einer *Palette von Inhalten*, geeignet, neue Visionen zu vermitteln und der Kirche neue praktische Wege zu weisen. Doch ist die Doktrin zu *unscharf*, um jeden Mißbrauch der reaktionären Kräfte ausschließen zu können. Sie ist zu *abstrakt*, um eine Synthese von Theologie und soziologischer Erfahrung zu gewährleisten. Sie ist trotz ihres Inhaltsreichtums auch *nicht so umfassend*, um der modernen Gesellschaft ein Gesamtprogramm zu geben. Sie ist zu *allgemein*, um für alle sozialen Bereiche konkrete Empfehlungen auszusprechen. Die Doktrin ist also nur ein erster, aber hoffnungsvoller Versuch, das Gespräch mit der modernen Gesellschaft, mit der Wissenschaft, mit den westlichen Christen zu beginnen. Damit weitere Schritte folgen können, sollten alle Menschen guten Willens diese Einladung annehmen und den Dialog fortsetzen.