

DER BISCHÖFLICHE JUBILÄUMSSYNOD DER RUSSISCH-ORTHODOXEN KIRCHE

Moskau, 13.-16. August 2000

Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche

Das vorliegende, vom Heiligen Bischöflichen Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche verabschiedete Dokument legt die Grundlagen ihrer Lehre zu Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche sowie zu einer Anzahl bedeutsamer gegenwärtiger Probleme der Gesellschaft dar. Ebenso gibt es die offizielle Position des Moskauer Patriarchats hinsichtlich der Beziehungen zu Staat und säkularer Gesellschaft wieder. Darüber hinaus stellt es Richtlinien auf, die im betreffenden Bereich dem Episkopat, der Geistlichkeit sowie den Laien Orientierung bieten.

Der Charakter dieses Dokuments entspricht den Notwendigkeiten, wie sie die Vollkommenheit der Russisch-Orthodoxen Kirche im Laufe eines langen historischen Zeitraums auf dem kanonischen Territorium des Moskauer Patriarchats sowie über dessen Grenzen hinaus erfahren hat. Vor diesem Hintergrund besteht sein Hauptgegenstand zum einen in den fundamentalen theologischen sowie kirchlich-sozialen Fragen, zum anderen in denjenigen Aspekten des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, die für die gesamte kirchliche Vollkommenheit am Ende des 20. Jahrhunderts wie auch in nächster Zukunft gleichermaßen aktuell sind.

I. Theologische Grundpositionen

I.1. Die Kirche ist die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, in die einzutreten jeder von Ihm Selbst aufgerufen ist. In ihr soll „alles Himmlische und Irdische“ in Christus vereinigt werden, weil Er „als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt (ist). Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht“ (Eph 1.22-23). In der Kirche erfolgt die Vergöttlichung der Schöpfung durch das Wirken des Heiligen Geistes, in ihr wird der ursprüngliche Ratschluß Gottes über die Welt und den Menschen verwirklicht.

Die Kirche ist das Ergebnis der Erlösungstat des Sohnes, der vom Vater gesandt wurde, und des heiligenden Wirkens des Heiligen Geistes, der am Großen Pfingsttag herabstieg. Dem hl. Irenaeus von Lyon nach führt Christus die Menschheit an, Er wurde Oberhaupt des erneuerten menschlichen Geschlechts – Seines Körpers -, in welchem sich die Vereinigung mit dem Ursprung des Heiligen Geistes vollzieht. Die Kirche ist

die Einheit der „neuen Menschheit in Christus“, „die Vollkommenheit der Göttlichen Gnade, die in der Vielzahl der vernünftigen, der Gnade untergebenen Geschöpfe lebt“ (A.S. Chomjakov). „Männer, Frauen, Kinder, die in Hinsicht auf Rasse, Volk, Sprache, Lebensführung, Arbeit, Wissenschaft, Titel, Reichtum (...) tief gespalten sind – sie alle werden durch die Kirche in dem Geist wiedererschaffen (...) Alle erhalten von ihr die gleiche, der Zerstörung unzugängliche Natur, eine Natur, die durch die zahlreichen und tiefgreifenden Unterschiede unter den Menschen unberührt bleibt (...) In ihr ist keiner von dem Gemeinsamen getrennt, gleichsam als gingen alle durch die einfache und unteilbare Kraft des Glaubens ineinander auf“ (hl. Maxim der Bekenner).

I.2. Die Kirche ist ein gottmenschlicher Organismus. Als Leib Christi vereinigt sie in sich zwei Naturen – die göttliche und die menschliche – mit den ihnen eigenen Handlungsweisen und Willen. Die Kirche ist mit der Welt kraft ihrer menschlichen, kreatürlichen Natur verbunden. Sie tritt jedoch nicht als ausschließlich irdischer Organismus, sondern in ihrer ganzen sakramentalen Fülle in Austausch mit ihr. Namentlich die gottmenschliche Natur der Kirche ermöglicht die gnadenreiche Umwandlung und Reinigung der Welt, die sich in der Geschichte in schöpferischem Zusammenwirken, in der „Synergie“ von Gliedern und Haupt des Leibes der Kirche vollziehen.

Die Kirche ist nicht von dieser Welt, wie auch ihr Herr, Jesus Christus, nicht von dieser Welt ist. Aber Er kam in diese Welt, Sich gleichsam zu deren Bedingungen „erniedrigend“, in eine Welt, die zu erlösen und wiederzuerrichten Ihm oblag. Die Kirche muß sich einem Prozeß der historischen Kenosis unterziehen, indem sie ihre Sühnemission erfüllt. Ihr Ziel ist nicht nur das Heil der Menschen in dieser Welt, sondern zugleich das Heil und die Wiedererrichtung der Welt selbst. Die Kirche ist berufen, in der Welt nach dem Vorbild Christi zu wirken, von Ihm und Seinem Reich Zeugnis abzulegen. Die Mitglieder der Kirche sind berufen, der Mission Christi, Seines Dienstes an der Welt, teilhaftig zu werden, der für die Kirche einzig als gemeinschaftlicher Dienst erfolgen kann, „damit die Welt glaubt“ (Joh 17.21). Die Kirche ist zum Dienst an der Erlösung der Welt berufen, denn auch der Menschensohn Selbst „ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10.45).

Der Erlöser sagt über Sich: „Ich bin aber unter euch wie der, der bedient“ (Lk 22.27). Der Dienst im Namen der Erlösung der Welt und des Menschen darf keinen Einschränkungen durch nationale oder religiöse Vorbehalte unterliegen, wie der Herr Selbst in dem Gleichnis über den barmherzigen Samariter ausdrücklich sagt. Mehr noch, die Mitglieder der Kirche begegnen Christus, Der alle Sünden und Leiden der Welt auf sich lud, wenn sie sich des Hungrigen, Obdachlosen, Kranken und Gefangenen annehmen. Die Hilfe für einen Leidenden ist im wahrsten Sinn des Wortes Hilfe für Christus Selbst, und mit der Erfüllung dieses Gebots ist das ewige Schicksal jedes Menschen verbunden (Mt 25.31-46). Christus fordert Seine Jünger auf, die Welt nicht zu verachten, sondern „das Salz der Erde“ und „das Licht der Welt“ zu sein.

Als Leib des Gottmenschen Christus ist die Kirche gottmenschlich. Aber während Christus ein vollkommener Gottmensch ist, so ist hingegen die Kirche noch nicht die vollkommene Gottmenschheit, kämpft sie doch auf Erden gegen die Sünde, und die ihr eigene menschliche Natur, wiewohl innerlich mit der Gottheit verbunden, ist sie weit davon entfernt, in allem Sein Ebenbild und Seine Entsprechung zu sein.

Das Leben in der Kirche, zu dem jeder Mensch gerufen ist, bedeutet den unablässigen Dienst an Gott und den Menschen. Zu diesem Dienst ist das ganze Volk Gottes gerufen. Die Glieder des Leibes Christi erfüllen durch den gemeinsamen Dienst auch ihre je eigenen Funktionen. Jedem wird eine besondere Gabe für den Dienst an allen verliehen. „Dient einander als gute Verwaltung der vielfältigen Gnade Gottes, jeder mit der Gabe, die er empfangen hat“ (1 Petr 4.10). „Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen, dem anderen durch den gleichen Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln, dem dritten im gleichen Geist Glaubenskraft, einem anderen – immer in dem einen Geist – die Gabe, Krankheiten zu heilen, einem anderen Wunderkräfte, einem anderen prophetisches Reden, einem anderen die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, wieder einem anderen verschiedene Arten von Zungenrede, einem anderen schließlich die Gabe, sie zu deuten. Das alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will“ (1 Kor 12.8-11). Die Gaben des vielfältigen Segens Gottes werden jedem einzelnen beschieden, jedoch für den gemeinsamen Dienst am Volk Gottes (einschließlich des Dienstes an der Welt). Und das ist der gemeinsame Dienst der Kirche, der auf der Grundlage nicht von einer, sondern von verschiedenen Gaben geleistet wird. Der Verschiedenheit der Gaben liegt auch die Verschiedenheit der Dienste zugrunde, „es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen“ (1 Kor 12.5-6).

Die Kirche fordert ihre treuen Kinder auch zur Beteiligung am öffentlichen Leben auf, zu einer Beteiligung, die auf den Prinzipien der christlichen Moral beruhen soll: Im priesterlichen Gebet bat der Herr Jesus den Himmlischen Vater für Seine Nachfolger: „Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrst (...). Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“ (Joh 17.15,18). Eine manichäische Verabscheuung des Lebens der uns umgebenden Welt ist unstatthaft. Die Teilnahme des Christen am Leben der Welt soll vom Verständnis getragen sein, daß die Welt, die Gesellschaft und der Staat Gegenstände der Göttlichen Liebe sind, da sie für die Umwandlung und Reinigung nach den Grundsätzen der gottgebotenen Liebe bestimmt sind. Der Christ soll die Welt und die Gesellschaft im Lichte deren letztendlicher Bestimmung sehen, im Lichte des eschatologischen Heils im Reich Gottes. Die verschiedenen Gaben in der Kirche wirken sich auf spezifische Weise auf die Bereiche ihres gesellschaftlichen Dienstes aus. Der unteilbare kirchliche Organismus nimmt am Leben der ihn umgebenden Welt in seiner ganzen Fülle teil, wenn auch Geistlichkeit, Mönchtum und Laienschaft auf verschiedene Art und in verschiedenem Grad diese Teilnahme verwirklichen können.

I.4. Die Kirche erfüllt den Heilsauftrag am menschlichen Geschlecht nicht nur durch unmittelbare Predigt, sondern auch durch gute Werke, die die Verbesserung des spirituell-moralischen sowie materiellen Zustands der Welt zum Ziel haben. Mit Blick darauf tritt sie in Beziehung zum Staat, auch wenn er keinen christlichen Charakter trägt, sowie zu verschiedenen gesellschaftlichen Vereinigungen und einzelnen Menschen, selbst wenn sie sich mit dem christlichen Glauben nicht identifizieren. Ohne ihren Auftrag, alle zur Orthodoxie zu bekehren, zur Bedingung für eine Zusammenarbeit zu erheben, vertraut die Kirche darauf, daß gemeinsames Wohltun ihre Mitarbeiter und die Menschen um sie herum zur Erkenntnis der Wahrheit führt, ihnen hilft, die Treue zu den gottgegebenen sittlichen Normen zu bewahren oder wiederherzustellen, ihnen den Weg zu Frieden, Eintracht und Glückseligkeit eröffnet – allesamt Voraussetzungen für die Kirche, auf daß sie ihren Heilsauftrag auf bestmögliche Weise erfüllen kann.

II. Kirche und Nation

II.1. Das alttestamentliche israelitische Volk war der Inbegriff des Volkes Gottes, der neutestamentlichen Kirche Christi. Der Sühnetod Christi des Heilands legte den Anfang des Daseins der Kirche als der neuen Menschheit, der geistigen Nachkommenschaft des Erzvaters Abraham. Durch Sein Blut erlöste Christus uns „Menschen für Gott (...), aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern“ (Offb 5.9). Ihrem Wesen nach ist die Kirche von universalem und folglich übernationalem Charakter. In der Kirche „gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen“ (Röm 10.12). So wie Gott nicht nur der Gott der Juden ist, sondern auch derer, die aus heidnischen Völkern stammen (Röm 3.29), so teilt auch die Kirche die Menschen weder nach nationalem noch nach Klassenprinzip ein, in ihr „gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allem“ (Kol 3.11).

Die gegenwärtige Welt verwendet den Begriff „Nation“ in zweifachem Sinn – als ethnische Gemeinschaft sowie als die Gesamtheit der Bürger eines bestimmten Staates. Die Beziehungen zwischen Kirche und Nation sollen im Kontext der ersten wie auch der zweiten Bedeutung dieses Wortes betrachtet werden.

Im Alten Testament werden für den Begriff „Volk“ die Wörter *'am* oder *goy* verwendet. In der hebräischen Bibel haben beide Begriffe eine ganz konkrete Bedeutung erhalten: der erste bezeichnete das israelitische, gotterwählte Volk, der zweite bedeutete in Plural (*goyim*) heidnische Völker. In der griechischen Bibel (Septuaginta) wurde der erste Begriff mit den Wörtern *laos* (Volk) oder *demos* (Volk als politisches Gebilde), der zweite mit dem Wort *ethnos* (Nation, Plural *ethne*, d.h. „Heiden“) wiedergegeben. Die Gegenüberstellung von gotterwähltem israelitischem Volk und sonstigen, fremden Völkern ist ein durchgehendes Motiv in allen Büchern des Alten Testaments, das in der ein oder anderen Weise für die Geschichte Israels von Bedeutung ist. Die Auserwähltheit des israelitischen Volkes beruhte nicht auf dessen etwa zahlenmäßiger

oder sonstiger Überlegenheit über die anderen Völker, sondern darauf, daß Gott Selbst es auserwählte und liebte (Dtn 7.6-8). Der Begriff des auserwählten Volkes im Alten Testament war ein religiöser Begriff. Das für die Söhne Israels charakteristische Gefühl der nationalen Einheit wurzelte im Bewußtsein ihrer Zugehörigkeit zu Gott durch den Bund, den der Herr mit ihren Vätern geschlossen hatte. Das israelitische Volk wurde zum Volk Gottes, dessen Berufung es war, den Glauben an den einen wahrhaftigen Gott zu wahren und von diesem Glauben im Angesicht anderer Völker Zeugnis abzulegen, damit der Welt der Erlöser aller Menschen erscheine, der Gottmensch Jesus Christus.

Die Einheit des Volkes Gottes wurde außer durch die Zugehörigkeit aller seiner Mitglieder zur gleichen Religion auch durch die Stammes- und Sprachgemeinschaft sowie die Verwurzelung auf einem bestimmten Gebiet, dem Vaterland, gesichert.

Die Stammesgemeinschaft der Israeliten hatte ihre Wurzel in der Abstammung vom Erzvater Abraham. „Wir haben ja Abraham zum Vater“ (Mt 3.9; Lk 3.8), sagten die alten Juden, womit sie ihre Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft dessen hervorhoben, dem Gott beschieden hatte, „Stammvater einer Menge von Völkern“ (Gen 17.5) zu werden. Große Bedeutung wurde der Erhaltung der Reinheit des Blutes beigemessen: Ehen mit Fremdstämmigen wurden nicht gebilligt, da bei solchen Ehen der „heilige Same“ mit „den Völkern des Landes“ vermischt werde (Esra 9.2).

Dem israelitischen Volk wurde von Gott das Gelobte Land zu seinem Unterhalt gegeben. Als es aus Ägypten auszog, ging dieses Volk nach Kanaan, das Land seiner Vorfahren, und eroberte es auf göttliches Geheiß. Von jener Zeit an war das Kanaaner Land israelitisch, und dessen Hauptstadt, Jerusalem, wurde zum wichtigsten geistig-spirituellen und politischen Zentrum des gotterwählten Volkes. Das israelitische Volk sprach in einer Sprache, die nicht nur Alltags-, sondern auch Gebetssprache war. Mehr noch, das Althebräische war die Sprache der Offenbarung, da in ihr Gott Selbst zum israelitischen Volk sprach. In der Zeit vor der Ankunft Christi, als die Bewohner von Judäa aramäisch sprachen und das Griechische den Rang einer Amtssprache hatte, galt hebräisch weiterhin als heilige Sprache, in welcher der Gottesdienst im Tempel abgehalten wurde.

Ihrem Wesen nach universal, ist die Kirche zugleich ein einheitlicher Organismus und Körper (1 Kor 12.12). Sie ist die Gemeinschaft der Kinder Gottes, „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde (...). Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk“ (1 Petr 2.9-10). Die Einheit dieses neuen Volkes gründete nicht in der nationalen, kulturellen oder sprachlichen Gemeinschaft, vielmehr im Glauben an Christus und die Taufe. Das neue Volk Gottes hat „hier keine Stadt, die bestehenbleibt, sondern (es sucht) die künftige“ (Hebr 13.14). Die geistige Heimat aller Christen ist nicht das irdische, sondern das „himmlische“ Jerusalem (Gal 4.26). Das Evangelium Christi wird nicht in der heiligen Sprache verkündigt, verständlich nur einem Volk, sondern in allen Sprachen (Apg 2.3-11). Das Evangelium wird nicht einem einzigen

ausgewählten Volk verkündet, auf daß es den wahren Glauben bewahre, sondern allen, „damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr – zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2.10-11).

II.2. Der universale Charakter der Kirche bedeutet allerdings nicht, daß die Christen kein Recht auf nationale Eigenart und nationale Selbstverwirklichung hätten. Im Gegenteil, die Kirche verbindet in sich das universale mit dem nationalen Prinzip. Die Orthodoxe Kirche besteht somit in ihrer Eigenschaft als universale Kirche aus einer Anzahl Autokephaler Landeskirchen. Auch in dem Bewußtsein, Bürger des himmlischen Vaterlandes zu sein, dürfen die orthodoxen Christen ihre irdische Heimat nicht vergessen. Der Göttliche Gründer der Kirche, der Herr Jesus Christus Selbst, hatte kein irdisches Obdach (Mt 8.20) und wies stets darauf hin, daß die Lehre, die Er brachte, keinen lokalen oder nationalen Charakter trug: „(...) die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet“ (Joh 4.21). Dennoch identifizierte Er Sich mit dem Volk, zu welchem Er aufgrund Seiner menschlichen Geburt gehörte. Im Gespräch mit der Samariterin hob Er Seine Zugehörigkeit zur jüdischen Nation hervor. „Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4.22). Jesus war ein loyaler Untertan des Römischen Reichs und entrichtete Steuern an den Kaiser (Mt 22.16-21). In seinen Briefen, in denen er den übernationalen Charakter der Kirche Christi lehrte, ließ der Apostel Paulus nicht unerwähnt, daß er der Geburt nach „ein Hebräer von Hebräern“ (Phil 3.5), der Bürgerschaft nach ein Römer war (Apg 22.25-29).

Die kulturellen Unterschiede der einzelnen Völker finden im liturgischen und weiteren kirchlichen Wirken wie auch in den Besonderheiten der christlichen Lebensführung ihren Niederschlag. All dies erschafft die nationale christliche Kultur.

Unter den Heiligen, die von der Orthodoxen Kirche verehrt werden, erwarben sich viele Ruhm aufgrund der Liebe und Ergebenheit zu ihrem irdischen Vaterland. Die russischen hagiographischen Quellen preisen den hl. Rechtgläubigen Fürsten Michail Tverskoj, der „seine Seele für sein Vaterland hingab“, indem sie seine Heldentat mit der des Großmartyrers Dimitrij von Thessaloniki vergleichen, „des seligen Heimatliebenden, der über seine Heimatstadt sprach: Herr, wenn du die ganze Stadt vernichtest, sterbe ich mit ihr, wenn du sie aber errettest, so bin auch ich gerettet“. Zu allen Zeiten rief die Kirche ihre Kinder dazu auf, ihr irdisches Vaterland zu lieben und das Opfer des Lebens zu seiner Verteidigung nicht zu fürchten, wenn ihm Gefahr drohte.

Die Russische Kirche hat in zahlreichen Fällen dem Volk für die Teilnahme an einem Befreiungskrieg den Segen erteilt. So segnete 1380 der Gerechte Sergij, Abt und Wundertäter von Radonez, das russische Heer unter der Führung des hl. Rechtgläubigen Fürsten Dimitrij Donskij für den Kampf gegen die tatarischmongolischen Invasoren. 1612 erteilte der hl. Hierarch Germogen, Patriarch von Moskau und ganz Rußland, der

Landwehr gegen die polnischen Eindringlinge den Segen. Im Jahre 1813, im Zuge der Abwehr gegen die französischen Eroberer, sprach der hl. Hierarch Filaret von Moskau zu seiner Gemeinde: „Fürchtest du den Tod zu Ehren des Glaubens und für die Freiheit des Vaterlandes, wirst du als Verbrecher oder Sklave sterben, stirbst du für Glaube und Vaterland, empfängst du Leben und Kranz im Himmel.“

Der hl. Gerechte Johann von Kronstadt schrieb folgendes über die Liebe zum irdischen Vaterland: „Liebe dein irdisches Vaterland (...); es hat dich erzogen, ausgezeichnet, geehrt, mit allem ausgestattet. Liebe aber noch mehr dein himmlisches Vaterland (...); dieses Vaterland ist unvergleichlich wertvoller als das erste, weil es heilig, gerecht und unverderblich ist. In dieses Vaterland bist du durch das unschätzbare Blut des Gottessohns aufgenommen worden. Um aber Mitglied dieses Vaterlands zu sein, achte und liebe (seine) Gesetze, wie du auch verpflichtet bist, die Gesetze des irdischen Vaterlands zu achten und sie achtest.“

II.3. Der christliche Patriotismus bezieht sich in gleicher Weise auf die Nation als ethnische Gemeinschaft als auf die Gemeinschaft der Staatsbürger. Der orthodoxe Christ ist aufgerufen, sein Vaterland, im Sinne eines bestimmten Territoriums, zu lieben, desgleichen seine über die Welt verstreuten Blutsbrüder. Diese Liebe ist eine Art, das göttliche Gebot der Nächstenliebe zu befolgen, welches die Liebe zur Familie, den Volksangehörigen sowie den Mitbürgern einschließt.

Der Patriotismus des orthodoxen Christen soll tätig sein. Er äußert sich in der Verteidigung des Vaterlands gegen den Feind, in der Arbeit zum Wohle der Heimat, im Einsatz für das öffentliche Leben, einschließlich der Teilnahme an den Angelegenheiten der Staatsverwaltung. Der Christ ist dazu aufgefordert, die nationale Kultur und das nationale Selbstbewußtsein zu wahren und weiterzuentwickeln.

Wenn die Nation – bürgerlich oder ethnisch – vollständig oder überwiegend eine monokonfessionelle orthodoxe Gemeinschaft ist, kann sie in gewissem Sinne als einheitliche Glaubensgemeinschaft betrachtet werden – als orthodoxes Volk.

II.4. Gleichzeitig können nationale Gefühle Anlaß zu sündhaften Erscheinungen geben, wie aggressivem Nationalismus, Xenophobie, nationaler Auserwähltheit sowie interethnischer Feindschaft. Nicht selten führen diese Phänomene in ihrer äußersten Ausprägung zur Einschränkung der Rechte der Person und der Völker, zu Krieg sowie anderen Äußerungen von Gewalt.

Der orthodoxen Ethik widerspricht jede Einteilung der Völker in bessere und schlechtere wie auch die Herabwürdigung jeglicher ethnischer oder bürgerlicher Nation. Noch weniger läßt sich die Orthodoxie mit solchen Lehren vereinbaren, die die Nation an die Stelle Gottes setzen oder den Glauben lediglich zu einem Aspekt des nationalen Selbstbewußtseins reduzieren.

Indem sie sich derartigen sündhaften Erscheinungen widersetzt, erfüllt die Orthodoxe Kirche ihren Auftrag der Versöhnung einander feindlich gesinnter Nationen und ihrer Vertreter. Dementsprechend bezieht sie keine Stellung in interethnischen Konflikten, mit Ausnahme solcher Fälle, in denen seitens einer der Parteien eindeutig Aggression betrieben bzw. Ungerechtigkeit geübt wird.

III. Kirche und Staat

III.1. Als gottmenschlicher Organismus besitzt die Kirche nicht nur eine sakramentale, von den Stürmen der Welt unbeeinträchtigt bleibende Natur, sondern zugleich eine historisch gewachsene Komponente, die mit der äußeren Welt, einschließlich des Staates, in Berührung kommt und mit ihr zusammenwirkt. Der Staat, der zum Zweck der Regelung der irdischen Angelegenheiten besteht, kommt seinerseits in Kontakt mit der Kirche und arbeitet mit ihr zusammen. Die Wechselbeziehungen zwischen dem Staat und den Anhängern der Wahren Religion hatten im Laufe der Geschichte unterschiedliche Prägung.

Die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft war die Familie. Die heilige Geschichte des Alten Testaments belegt, daß der Staat nicht gleich entstanden ist. Bis zum Auszug der Brüder Josephs nach Ägypten war das alttestamentliche Volk nicht staatlich organisiert, sondern es herrschte die patriarchalische Stammesgemeinschaft vor. Der Staat bildete sich allmählich in der Zeit der Richter heraus. Als Ergebnis einer komplexen, von Gottes Vorsehung geleiteten historischen Entwicklung führte die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse zur Entstehung des Staates.

Das alte Israel verkörperte bis zur Zeit der Könige eine authentische Theokratie, d.h. Gottesherrschaft, die einzige der Geschichte. Indem sich jedoch die Gesellschaft von der Gehorsamspflicht gegenüber Gott als dem Begründer der irdischen Angelegenheiten entfernte, kam bei den Menschen der Gedanke an die Notwendigkeit eines irdischen Statthalters auf. Wohl nahm der Herr die Wahl der Menschen hin und sanktionierte die neue Herrschaftsform, doch bedauerte Er ihren Abfall von der Gottesherrschaft: „und der Herr sagte zu Samuel: Hör auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen. Denn nicht haben sie dich verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein (...). Doch hör jetzt auf ihre Stimme, warne sie aber eindringlich, und mach ihnen bekannt, welche Rechte der König hat, der über sie herrschen wird“ (1 Sam 8.7, 9).

Daher soll die Entstehung des irdischen Staates nicht als eine ursprünglich von Gott gesetzte Tatsache, sondern als eine von Gott den Menschen gewährte Möglichkeit verstanden werden, ihr öffentliches Leben auf der Grundlage ihrer freien Willensäußerung zu ordnen, auf daß eine solche Ordnung – als Antwort auf die durch Sünde verdorbene irdische Wirklichkeit – noch größeren Sünden mittels der Organe weltlicher Gewalt zu entkommen hilft. Zugleich spricht der Herr durch den Mund Samuels deutlich davon, daß er von dieser Gewalt Treue zu Seinen Geboten und gute Taten erwartet: „Seht, hier ist euer König, den ihr verlangt und den ihr erwählt habt. Ja,

der Herr hat euch einen König gegeben. Wenn ihr den Herrn fürchtet und ihm dient, wenn ihr auf seine Stimme hört und euch seinem Befehl nicht widersetzt, wenn sowohl ihr als auch der König, der über euch herrscht, dem Herrn, eurem Gott, folgt (dann geht es euch gut). Wenn ihr aber nicht auf die Stimme des Herrn hört und euch seinem Befehl widersetzt, dann wird die Hand des Herrn gegen euch (ausgestreckt) sein wie gegen eure Väter“ (1 Sam 12.13-15). Als Saul gegen die Gebote des Herrn verstieß, verwarf ihn Gott (1 Sam 16.1), indem Er Samuel befahl, Seinen zweiten Auserwählten, David, den Sohn des einfachen Bürgers Isai, zum König des Reichs zu salben.

Der Gottessohn, dem alle Macht im Himmel wie auf Erden gegeben ist (Mt 28.18), unterwarf Sich durch Seine Menschwerdung der irdischen Ordnung der Dinge und gehorchte auch den Trägern der Staatsgewalt. Zu Seinem Kreuziger Pilatus, dem römischen Statthalter in Jerusalem, sprach der Herr: „Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19.11). Als Antwort auf die Fangfrage des Pharisäers, ob die Zahlung von Steuern an den Kaiser erlaubt sei, sagte der Erlöser: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“ (Mt 22. 21).

In der Darlegung der Lehre Christi von dem richtigen Verhältnis zur Staatsgewalt schrieb der Apostel Paulus: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen. Vor den Trägern der Macht hat sich nicht die gute, sondern die böse Tat zu fürchten; willst du also ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, so daß du ihre Anerkennung findest. Sie steht im Dienste Gottes und verlangt, daß du das Gute tust. Wenn du aber Böses tust, fürchte dich! Denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut. Deshalb ist es notwendig, Gehorsam zu leisten, nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des Gewissens willen. Das ist auch der Grund, warum ihr Steuern zahlt; denn in Gottes Auftrag handeln jene, die Steuern einzuziehen haben. Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid, sei es Steuer oder Zoll, sei es Furcht oder Ehre“ (Röm 13.1-7). Den gleichen Gedanken äußerte auch der Apostel Petrus: „Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung: dem Kaiser, weil er über allen steht, den Statthaltern, weil sie von ihm entsandt sind, um die zu bestrafen, die Böses tun, und die auszuzeichnen, die Gutes tun. Denn es ist der Wille Gottes, daß ihr durch eure guten Taten die Unwissenheit unverständiger Menschen zum Schweigen bringt. Handelt als Freie, aber nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel für das Böse nehmen, sondern wie Knechte Gottes“ (1 Petr 2.13-16). Die Apostel lehrten die Christen Gehorsam gegen die Staatsgewalt, unabhängig von deren Verhältnis zur Kirche. Im apostolischen Jahrhundert wurde die Kirche Christi durch die Provinzgewalt von Judäa wie durch die römische Staatsgewalt verfolgt. Nichtsdestoweniger beteten die Märtyrer und die anderen Christen zu dieser Zeit für die Verfolger und erkannten ihre Macht an.

III.2. Der Fall Adams brachte Sünde und Laster in die Welt – gegen die gesellschaftlicher Widerstand geleistet werden muß –, deren erster Ausbruch der Mord Kains an Abel war (Gen 4.1-16). Sich dessen bewußt fingen die Menschen aller bekannten Gesellschaften an, sich Gesetze zu geben, das Böse in Schranken zu halten und das Gute zu fördern. Für das alttestamentliche Volk war Gott Selbst der Gesetzgeber, der Vorschriften verkündete, die nicht ausschließlich nur das religiöse, sondern vielmehr auch das öffentliche Leben regelten (Ex 20-23).

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. Gleichzeitig ergibt sich die Notwendigkeit des Staates nicht aus dem Willen Gottes in unmittelbarem Bezug auf den erstgeschaffenen Adam, sondern erst aus den Folgen des Sündenfalls sowie der Übereinstimmung zwischen denjenigen Handlungen, die die Herrschaft der Sünde über die Welt begrenzen wollen, einerseits, und Seinem Willen andererseits. **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). Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß Anarchie die Abwesenheit von gebührender Ordnung von Staat und Gesellschaft ist, während Aufrufe hierzu, ebenso wie Versuche, diese zu errichten, der christlichen Weltanschauung zuwiderlaufen (Röm 13.2).

Die Kirche gebietet ihren Kindern nicht nur, der staatlichen Gewalt unabhängig von den Überzeugungen und Glaubensbekenntnissen ihrer Träger Gehorsam zu leisten, sondern sie betet auch für sie, „damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können“ (1 Tim 2.2). **Gleichzeitig dürfen die Christen die Staatsgewalt jedoch nicht verabsolutieren und die Grenzen ihres rein irdischen, zeitlichen und vergänglichen Sinns ignorieren, der durch das Vorhandensein der Sünde in der Welt und die Notwendigkeit, ihr Einhalt zu gebieten, bedingt ist. Nach der Lehre der Kirche hat auch die Staatsgewalt nicht das Recht, sich durch Ausweitung ihrer Grenzen bis zur vollen Autonomie gegenüber Gott und der von Ihm geschaffenen Ordnung der Dinge selbst zu verabsolutieren, was zu Machtmißbrauch und sogar zur Vergöttlichung der Herrschenden führen könnte.** Der Staat, wie andere von Menschen geschaffenen Einrichtungen auch, kann, selbst wenn er auf das Gute gerichtet ist, die Tendenz zur Umwandlung in eine sich selbst zerstörende Institution aufweisen. Zahlreiche historische Beispiele einer solchen Umwandlung belegen, daß in diesem Fall der Staat seine ihm ursprünglich zugedachte Bestimmung verliert.

III.3. In den Beziehungen zwischen Kirche und Staat muß ihre wesensmäßige Verschiedenheit beachtet werden. Die Kirche ist unmittelbar durch Gott Selbst – unseren Herrn Jesus Christus – gegründet, während die Errichtung der Staatsgewalt durch Gott im Laufe eines historischen Prozesses mittelbar erfolgt ist. Das Ziel der

Kirche ist das ewige Heil der Menschen, das Ziel des Staates besteht in deren irdischem Wohlergehen.

„Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, sagt der Erlöser (Joh 18.36). „Diese Welt“ ist zum Teil Gott unterworfen, zum größeren Teil aber trachtet sie danach, gegenüber dem eigenen Schöpfer und Herrn autonom zu werden. Sofern die Welt nicht Gott Untertan ist, untersteht sie dem „Vater der Lüge“ und „steht unter der Macht des Bösen“ (Joh 8.44; 1 Joh 5.19). Die Kirche ist „der Leib Christi“ (1 Kor 12.27), „die Säule und das Fundament der Wahrheit“ (1 Tim 3.15); in ihrer sakramentalen Natur ist weder Böses noch ein Schatten der Finsternis zu finden. Sofern der Staat ein Teil von „dieser Welt“ ist, hat er keinen Anteil am Reich Gottes, da dort, wo Christus „alles und in allen“ (Kol 3.11) ist, kein Zwang und kein Gegensatz zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen besteht und demzufolge auch die Notwendigkeit des Staates entfällt.

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.

Das Prinzip der Weltlichkeit des Staates darf nicht im Sinne einer radikalen Verdrängung der Religion aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens, insbesondere des Ausschlusses der religiösen Vereinigungen von der Mitwirkung bei der Bewältigung öffentlich relevanter Aufgaben oder des Entzugs ihres Rechts auf Bewertung der Tätigkeit der Staatsgewalt ausgelegt werden. Dieses Prinzip impliziert lediglich eine gewisse Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche der Kirche und der Staatsgewalt, die Nichteinmischung in ihre inneren Angelegenheiten.

Die Kirche darf nicht Funktionen an sich ziehen, die zum Zuständigkeitsbereich des Staates gehören, wie etwa: gewaltsamen Widerstand gegen die Sünde, Inanspruchnahme staatlicher Vollmachten, Übernahme von Funktionen der Staatsgewalt, die Zwang oder Einschränkung beinhalten. **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.

Der Staat darf sich nicht in das Leben der Kirche, in ihre Verwaltung, Glaubenslehre, ihren Gottesdienst, ihre geistliche Praxis usw. einmischen, wie auch grundsätzlich in die Tätigkeit der kanonischen kirchlichen Einrichtungen, mit Ausnahme von denjenigen Fällen, die eine Tätigkeit der Kirche als juristische Person voraussetzen, die entsprechende Kontakte zum Staat sowie seinen

gesetzgebenden und ausführenden Institutionen aufnehmen muß. Die Kirche erwartet vom Staat Achtung ihrer kanonischen Normen und anderer innerer Bestimmungen.

III.4. Im Laufe der Geschichte haben sich verschiedene Muster der Beziehungen zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Staat herausgebildet.

In der orthodoxen Tradition hat sich eine bestimmte Vorstellung von der idealen Form der Kirche-Staat-Beziehung entwickelt. Davon ausgehend, daß die Beziehung zwischen Kirche und Staat eine wechselseitige ist, konnte die oben genannte ideale Form nur in einem Staat hervorgebracht werden, der die Orthodoxe Kirche als das höchste Heiligtum des Volkes anerkennt – mit anderen Worten: in einem orthodoxen Staat.

Versuche, ihnen eine solche Form zu geben, wurden in Byzanz unternommen, wo die Grundsätze der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in den Kanones, den imperialen Staatsgesetzen wie auch in den Schriften der Heiligen Väter ihren Niederschlag fanden. In ihrer Gesamtheit erhielten diese Grundsätze die Bezeichnung Symphonie von Kirche und Staat. Ihr Wesen besteht in gegenseitiger Zusammenarbeit, Unterstützung sowie Verantwortung unter Nichteinmischung in die jeweiligen, ausdrücklich vorbehaltenen Kompetenzbereiche. Der Bischof untersteht der staatlichen Gewalt als Untertan und nicht etwa, weil ihm die bischöfliche Gewalt von Vertretern der Staatsmacht gewährt würde. Genauso untersteht auch der Vertreter der Staatsmacht dem Bischof als ein Heil suchendes Mitglied der Kirche und nicht, weil ihm seine Gewalt vom Bischof übertragen wäre. In den symphonischen Beziehungen zur Kirche sucht der Staat ihre moralische Unterstützung, ihr Gebet für sich selbst und ihren Segen für die Tätigkeit zugunsten des Ziels der Wohlfahrt der Bürger, während die Kirche sich ihrerseits der Förderung des Staates erfreut, geeignete Bedingungen für die Predigt und das geistige Wohl ihrer Kinder zu schaffen, die gleichzeitig auch Bürger des Staates sind.

In der sechsten Novelle des hl. Justinianos ist das der Symphonie zwischen Kirche und Staat zugrunde liegende Prinzip formuliert: „Die erhabensten Güter, die den Menschen durch die höchste Güte Gottes verliehen sind, sind das Priestertum und das Königtum, von denen ersteres (das Priestertum, die kirchliche Macht) sich um die göttlichen Angelegenheiten kümmert und letzteres (das Königtum, die Staatsmacht) sich der menschlichen Anliegen annimmt und diese leitet, während beide, in Ansehung ihres gemeinsamen Ursprungs, eine Verschönerung des menschlichen Lebens bewirken. Deshalb liegt den Königen nichts mehr am Herzen als die Ehrung der Geistlichen, die ihrerseits ihren Dienst an den Königen durch ununterbrochene Fürbitte vor Gott erfüllen. Und wenn einerseits die Geistlichkeit in allem wohlgeordnet und gottgefällig ist, andererseits auch die Staatsmacht den ihr anvertrauten Staat wahrhaftig leitet, so wird sich zwischen ihnen vollkommene Eintracht in Bezug auf alles einstellen, was dem Nutzen und dem Wohlergehen des menschlichen Geschlechts dient. Deshalb gelten unsere größten Bemühungen der Wahrung der rechten Göttlichen Dogmen und der Ehrung der Geistlichkeit, in der Hoffnung, auf diesem Weg hohe Göttliche Güter zu

erlangen und diejenigen, an deren Besitz wir uns erfreuen, in Gewißheit zu behalten.“ Von dieser Norm geleitet erkannte Kaiser Justinianos in seinen Novellen den Kanones die Kraft staatlicher Gesetze zu.

Die klassische byzantinische Formel der Beziehung von staatlicher und kirchlicher Macht ist in der „Epanagoge“ belegt (2. Hälfte des 9. Jh.): „Die weltliche Macht und die Geistlichkeit verhalten sich zueinander wie Leib und Seele und sind für die staatliche Ordnung ebenso unentbehrlich wie Leib und Seele im lebendigen Menschen. In der Verbindung sowie dem Einvernehmen zwischen ihnen liegt das Staatswohl begründet.“

Die Symphonie hat allerdings auch in Byzanz nie in reinster Form bestanden. In der Praxis häuften sich Verstöße gegen die Ordnung und ihre Verkehrung. Nicht selten wurde die Kirche Objekt cäsaropapistischer Forderungen seitens der Staatsmacht. Im wesentlichen bestanden diese in der Inanspruchnahme des Entscheidungsrechts hinsichtlich der Ordnung kirchlicher Angelegenheiten durch das Staatsoberhaupt, den Kaiser. Neben der sündhaften menschlichen Machtgier hatten solche Forderungen auch eine historische Ursache. Die christlichen Kaiser von Byzanz waren direkte Nachfolger der römischen Principes, die unter ihren zahlreichen Titeln auch den Titel Pontifex Maximus – oberster Priester – führten. Die cäsaropapistische Tendenz äußerte sich in der Politik der häretischen Kaiser unvergleichlich plumper und für die Kirche gefährlicher, insbesondere in der ikonoklastischen Epoche. Die russischen Zaren verfügten im Unterschied zu den byzantinischen Basileis über ein anderes Vermächtnis. Daher und aus weiteren historischen Gründen zeichneten sich die Beziehungen zwischen der kirchlichen und der staatlichen Macht im alten Rußland durch größere Harmonie aus. Allerdings kamen Verstöße gegen die kanonischen Normen auch hier vor (die Herrschaft von Ivan dem Schrecklichen, die Auseinandersetzung zwischen dem Zaren Alexej Michailovic und dem Patriarchen Nikon).

Was die Synodale Epoche betrifft, so ist die unbestreitbare Mißachtung der symphonischen Normen im Laufe von zwei Jahrhunderten Kirchengeschichte auf den eindeutig nachweisbaren Einfluß der protestantischen Territorial- und Staatskirchendoktrin (siehe unten), auf die russische Rechtsauffassung und das politische Leben zurückzuführen. Einen Versuch, das Ideal der Symphonie unter den neuen Bedingungen zu verwirklichen, unternahm das Landeskonzil in den Jahren 1917/18, als das Reich zerfiel. In der Deklaration, die das Verhältnis von Kirche und Staat vorwegzunehmen suchte, wurde die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat mit dem Wunsch verglichen, daß „die Sonne nicht mehr scheine, und das Feuer nicht mehr wärme. Nach dem inneren Gesetz ihres Daseins kann die Kirche nicht auf ihren Auftrag verzichten, zu leuchten, das ganze Leben der Menschheit zu verwandeln und es mit ihren Strahlen zu durchdringen“. In den Bestimmungen des Konzils über den rechtlichen Status der Orthodoxen Russischen Kirche wird der Staat insbesondere gefordert, folgende Richtlinien anzunehmen: „Die Orthodoxe Russische Kirche, die Teil der vollkommenen Universalen Kirche Christi ist, nimmt eine gegenüber anderen Konfessionen im Russischen Staat erstrangige öffentlich-rechtliche Stellung ein, die ihr

in ihrer Eigenschaft als dem größten Heiligtum der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung wie auch als einer außerordentlichen, am Aufbau des Russischen Staates mitwirkenden geschichtlichen Kraft gebührt (...). Die Verordnungen und Gesetzesbestimmungen, die von der Orthodoxen Kirche nach dem von ihr festgelegten Verfahren erlassen werden, gerechnet vom Tag ihrer Annahme durch die kirchliche Gewalt, sowie die Akte der Kirchenverwaltung und des Kirchengerichts werden durch den Staat in ihrer Rechtskraft und -bedeutung anerkannt, sofern sie nicht gegen die staatlichen Gesetze verstoßen (...). Staatliche Gesetze, die die Orthodoxe Kirche betreffen, werden nur mit Zustimmung der kirchlichen Amtsgewalt verabschiedet.“ Die nachfolgenden Landeskonzilien fanden unter Bedingungen statt, die infolge der historischen Ereignisse eine Rückkehr zu den vorrevolutionären Grundsätzen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche nicht mehr als möglich erscheinen ließen. Nichtsdestoweniger betonte die Kirche ihre traditionelle Rolle im Leben der Gesellschaft und erklärte ihre Bereitschaft zur Mitarbeit im öffentlichen Leben. So kam das Landeskonzil 1990 zu der Feststellung: „Im Laufe der tausendjährigen Geschichte erzog die Russisch-Orthodoxe Kirche die Gläubigen im Geiste des Patriotismus und der Friedensliebe. Der Patriotismus äußert sich im sorgfältigen Umgang mit dem historischen Erbe des Vaterlands, dem tatkräftigen Staatsbürgerbewußtsein, das die Anteilnahme an den Freuden und Nöten des Volkes einschließt, in hingebungsvoller und gewissenhafter Arbeit, tätigem Bemühen um den moralischen Zustand der Gesellschaft sowie Sorge um die Bewahrung der Natur“ (aus der Botschaft des Konzils).

Nicht ohne den Einfluß des „Gottesstaats“ des hl. Augustinus setzte sich im europäischen Westen des Mittelalters die „Zwei-Schwerter-Doktrin“ durch, der gemäß beide Gewalten – kirchliche und staatliche – unmittelbar bzw. mittelbar dem Bischof von Rom unterstehen. Die Päpste hatten die absolute monarchische Gewalt über das päpstliche Gebiet, einen Teil Italiens, inne, dessen Überrest der heutige Vatikan ist; viele Bischöfe, insbesondere im feudal zersplitterten Deutschland, waren gleichzeitig Fürsten, die die staatliche Jurisdiktion über ihr Gebiet, ihre Regierungen sowie das von ihnen befehligte Heer ausübten.

Im Zuge der Reformation wurden die Päpste und katholischen Bischöfe in den nunmehr protestantischen Ländern ihre staatlichen Macht enthoben. Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert wurden schließlich auch in den katholischen Ländern die rechtlichen Bedingungen dahingehend geändert, daß die Katholische Kirche in – der Praxis von der staatlichen Macht entfernt wurde. Eine noch heute geltende Wirkung der „Zwei-Schwerter-Doktrin“ außerhalb des Territoriums des Vatikans stellt allerdings die Praxis der Konkordatsverträge dar, die zwischen der Römischen Kurie und den Staaten, auf deren Gebiet sich katholische Gemeinden befinden, geschlossen werden. Infolgedessen wird der rechtliche Status dieser Gemeinden in vielen Ländern nicht ausschließlich durch die inneren Gesetze, sondern zusätzlich noch durch das Völkerrecht, dessen Subjekt der Vatikanstaat ist, bestimmt. In den Ländern, in denen die Reformation obsiegte, desgleichen später auch in einigen katholischen Ländern, setzte sich in der

Beziehung zwischen Staat und Kirche das territoriale Prinzip durch, welches die volle staatliche Souveränität über das entsprechende Territorium, einschließlich der hier befindlichen religiösen Gemeinden, beinhaltet. Zur Losung dieses Systems der gegenseitigen Beziehungen wurde die Formel *cuius est regio, illius est religio* (wessen Land, dessen Religion). In seiner konsequenten Durchführung impliziert dieser Grundsatz die Entfremdung der Anhänger eines Glaubensbekenntnisses, das von dem des Trägers der höchsten staatlichen Gewalt verschieden ist, vom Staat (in der Praxis wurde das mehrmals verwirklicht). Tatsächlich behauptete sich jedoch eine gemäßigte Form der Verwirklichung dieses Prinzips, das sogenannte Staatskirchentum. In diesem Fall genießt die religiöse Gemeinschaft, zu der konventionell die Mehrheit der Bevölkerung zählt und zu der auch das Staatsoberhaupt gehört, das offiziell Oberhaupt der Kirche genannt wird, die privilegierte Stellung einer Staatskirche. Die Verbindung von Bestandteilen dieses Systems der Kirche-Staat-Beziehung einerseits mit den erhaltengebliebenen Elementen der traditionellen, von Byzanz ererbten Symphonie andererseits hat die Grundlage für die Eigenart des rechtlichen Status der Orthodoxen Kirche während der Synodalen Epoche in Rußland geschaffen.

In den Vereinigten Staaten von Amerika, ursprünglich ein multikonfessionelles Staatengebilde, hat sich das Prinzip der radikalen Trennung von Kirche und Staat durchgesetzt, welches die Neutralität der Staatsgewalt gegenüber allen Konfessionen voraussetzte. Absolute Neutralität ist jedoch nur in den seltensten Fällen; möglich. Jeder Staat hat auf die tatsächliche konfessionelle Zusammensetzung seiner Bevölkerung Rücksicht zu nehmen. Keine der christlichen Denominationen in den Vereinigten Staaten besitzt für sich die Mehrheit, die überwältigende Mehrheit der Einwohner der USA besteht jedoch namentlich aus Christen. Diese Tatsache schlägt sich insbesondere in der Zeremonie des Eids des Präsidenten auf die Bibel, der Erklärung des Sonntags zum offiziell arbeitsfreien Tag usw. nieder.

Das Prinzip der Trennung der Kirche vom Staat hat jedoch auch eine weitere genealogische Quelle. Auf dem europäischen Kontinent entwickelte es sich als Ergebnis des antiklerikalen oder unmittelbar antikirchlichen Kampfes, der vornehmlich aus der Geschichte der Französischen Revolution wohlbekannt ist. In solchen Situationen erfolgt die Trennung der Kirche vom Staat nicht angesichts; der Vielzahl der Glaubensbekenntnisse (Multikonfessionalität) der Staatsbevölkerung, sondern vielmehr infolge der Verbindung des Staates mit antichristlichen oder allgemein antireligiösen Weltanschauungen, wobei hier die Neutralität des i Staates in Bezug auf die Religion und selbst sein eigener ausschließlich weltlicher Charakter nicht mehr gewahrt sind. Daraus folgen für die Kirche in den meisten Fällen Zwang, Einschränkungen ihrer Rechte, Diskriminierung oder unmittelbare Verfolgungen. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts hat in vielen Ländern zahlreiche Beispiele für ein solches Verhältnis des Staates zur Religion und zur Kirche geboten.

Es besteht aber noch eine weitere Form der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, die zwischen der radikalen Trennung der Kirche vom Staat, bei der die Kirche den Status

einer privaten Körperschaft trägt, einerseits, und dem Staatskirchentum andererseits zu positionieren ist. Es handelt sich hier um den Status der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts. In diesem Fall kann die Kirche über eine Anzahl von Privilegien verfügen und Verpflichtungen tragen, die ihr durch den Staat gewährt bzw. auferlegt worden sind, ohne im eigentlichen Sinne des Wortes Staatskirche zu sein.

In einer Reihe gegenwärtiger Staaten – wie Großbritannien, Finnland, Norwegen, Dänemark, Griechenland, um einige Beispiele zu nennen, – besteht Staatskirchentum. Andere Staaten, deren Anzahl in beständiger Zunahme begriffen ist (USA, Frankreich), regeln ihre Beziehungen zu den religiösen Gemeinden auf der Grundlage der völligen Trennung voneinander. In Deutschland besitzen die Katholische, die Evangelische sowie einige weitere Kirchen den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, währenddessen andere religiöse Gemeinschaften vom Staat völlig getrennt sind und als private Körperschaften angesehen werden. In der Praxis hängt jedoch in der Mehrheit dieser Länder die tatsächliche Stellung der religiösen Gemeinschaften in nur geringem Maße davon ab, ob sie vom Staat getrennt sind oder nicht. In einigen Staaten, in denen Staatskirchentum besteht, beschränkt sich dieser Status zum einen auf die Steuererhebung für den Unterhalt der Kirche durch die staatlichen Steuerbehörden, zum anderen auf die Anerkennung der bei der Taufe von Neugeborenen oder bei der kirchlichen Trauung ausgestellten kirchlichen Urkunden als genauso rechtskräftig wie die Eintragung des zivilrechtlichen Standes, die durch die staatlichen Verwaltungsorgane vorgenommen wird.

Ihren Dienst an Gott und den Menschen erfüllt die Orthodoxe Kirche gegenwärtig in verschiedenen Ländern. In einigen stellt sie das nationale Glaubensbekenntnis dar (Griechenland, Rumänien, Bulgarien), in anderen, multinationalen Staaten, ist sie die Religion der nationalen Mehrheit (Rußland), und in einer dritten Gruppe von Staaten bilden ihre Angehörigen eine religiöse Minderheit, die entweder unter Christen anderer Denominationen (USA, Polen, Finnland) oder unter Andersgläubigen (Syrien, Türkei, Japan) leben. In einer geringen Anzahl von Ländern besitzt die Orthodoxe Kirche den Status einer Staatsreligion (Griechenland, Finnland, Zypern), in anderen ist sie vom Staat getrennt. Die konkreten rechtlichen und politischen Bedingungen, die für die Orthodoxen Landeskirchen gelten, weisen ebenfalls Unterschiede untereinander auf. Dessen ungeachtet folgen sie alle in ihrem inneren Aufbau sowie ihrem Verhältnis zur Staatsmacht den Geboten Christi, der Lehre der Apostel, den heiligen Kanones sowie der zweitausendjährigen historischen Erfahrung und finden unter allen Umständen die Möglichkeit, ihre gottgebotenen Ziele zu erfüllen, indem sie auf diese Weise ihre unvergängliche Natur und ihren himmlischen, Göttlichen Ursprung offenbaren.

III.5. In Anbetracht ihrer wesensmäßigen Unterschiede greifen die Kirche und der Staat zur Erreichung ihrer Ziele auf verschiedene Mittel zurück. Der Staat stützt sich hauptsächlich auf die materielle Gewalt, einschließlich des Zwanges, sowie auf die entsprechenden weltlichen Ideensysteme. Demgegenüber verfügt die Kirche

über religiös-moralische Mittel zur geistigen Leitung ihrer Herde sowie zur Gewinnung neuer Kinder.

Die Kirche verkündigt unfehlbar die Wahrheit Christi und lehrt die Menschen moralische Gebote, deren Quelle Gott Selbst ist und die es ihr nicht erlauben, Änderungen in ihrer Lehre vorzunehmen. **Ebenfalls ist es ihr nicht erlaubt, die Wahrheit zu verschweigen und deren Verkündigung Abbruch zu tun, welche anderen Lehren auch immer von den staatlichen Institutionen vorgeschrieben und verbreitet werden mögen. In dieser Hinsicht genießt die Kirche volle Freiheit gegenüber dem Staat.** Um der unbeeinträchtigten und innerlich freien Verkündigung der Wahrheit willen hat die Kirche wiederholt in der Geschichte Verfolgungen durch die Feinde Christi erleiden müssen. Selbst die verfolgte Kirche ist aber aufgerufen, die Verfolgung mit Geduld zu ertragen, ohne dem sie verfolgenden Staat die Loyalität zu verweigern.

Die Staatsgewalt besitzt die juristische Souveränität über das staatliche Territorium. Demzufolge bestimmt sie auch den jeweiligen rechtlichen Status der Orthodoxen Landeskirche oder von Teilen von ihr, indem sie ihr die Möglichkeit einräumt, dem kirchlichen Auftrag in vollem Maße gerecht zu werden, bzw. diese Möglichkeit einschränkt. Auf diese Weise trägt die Staatsgewalt auch Verantwortung vor der Ewigen Wahrheit und trifft letztendlich die Vorentscheidung über ihr eigenes Schicksal. **Die Kirche wahrt Loyalität gegenüber dem Staat, jedoch steht über dieser Loyalitätspflicht das Göttliche Gebot der unbedingten Erfüllung des Heilsauftrags unter allen Bedingungen und unter allen Umständen.**

Wenn die staatliche Macht die orthodoxen Gläubigen zur Abkehr von Christus und Seiner Kirche sowie zu sündhaften, der Seele abträglichen Taten nötigt, so ist die Kirche gehalten, dem Staat den Gehorsam zu verweigern. Der Christ, der die Gebote des Gewissens befolgt, ist nicht verpflichtet, dem zur schweren Sünde nötigenden staatlichen Befehl nachzukommen. Sollte die gleichzeitige Erfüllung der Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat einerseits und der Gebote aus der Vollkommenheit der Wahrheit andererseits nicht möglich sein, ist die Kirchenleitung berechtigt, zur Klärung des Widerspruchs folgende Maßnahmen zu ergreifen: Aufnahme eines direkten Dialogs mit der Staatsgewalt über das aufgekommene Problem, Aufruf an das Volk, die Mechanismen der Volksherrschaft zur Änderung der Gesetzgebung sowie zur Revision der Entscheidungen der Staatsgewalt anzuwenden, Appell an die internationalen Institutionen sowie die internationale öffentliche Meinung, des weiteren an ihre Kinder, gewaltlosen zivilen Widerstand zu leisten.

III.6. Das Prinzip der Gewissensfreiheit, welches als juristischer Terminus im 18.-19. Jahrhundert formuliert wurde, wird erst im Anschluß an den Ersten Weltkrieg zu einem grundlegenden konstituierenden Bestandteil der zwischenmenschlichen Beziehungen. Mittlerweile hat es Eingang in die Allgemeine Deklaration der Menschenrechte sowie die Verfassungen der Mehrheit der Staaten gefunden. Die Entwicklung des Prinzips der

Gewissensfreiheit ist ein Beleg dafür, daß heutzutage die Religion von einer „öffentlichen“ zu einer „privaten“ Angelegenheit des Menschen geworden ist. An sich ist diese Entwicklung ein Beweis für den Zerfall des geistigen Wertesystems, dafür daß der überwiegende Teil der Gesellschaft, der sich zum Prinzip der Gewissensfreiheit bekennt, des Strebens nach Heil verlustig gegangen ist. Und wenn der Staat ursprünglich als Instrument der Durchsetzung des göttlichen Gesetzes in der Gesellschaft gegründet wurde, so verwandelt die Gewissensfreiheit den Staat endgültig in eine ausschließlich irdische, an keine [religiösen Verpflichtungen gebundene Institution.

Die Durchsetzung der Gewissensfreiheit als legales Prinzip verweist auf den Verlust von religiösen Zielen und Werten in der Gesellschaft, den massenhaften Abfall vom Glauben sowie der faktischen Indifferenz gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung der Sünde. Dieses Prinzip erweist sich jedoch als eines der Mittel, die die Existenz der Kirche in der nichtreligiösen Welt ermöglichen, insofern es dem legalen Status der Kirche sowie ihrer Unabhängigkeit gegenüber den anders- oder nichtgläubigen Schichten der Gesellschaft zugrunde liegt.

Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates widerspricht nicht der christlichen Auffassung von der Berufung der Kirche in der Gesellschaft. Nichtsdestotrotz hat die Kirche die Pflicht, den Staat auf die Unzulässigkeit der Propagierung von Überzeugungen oder Handlungen hinzuweisen, die die totale Kontrolle über 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 bzw. die die kulturelle und geistig-religiöse Eigenart des Volkes beeinträchtigen oder eine Gefahr für die heilige Gabe des Lebens darstellen. Bei der Verwirklichung ihrer sozialen, karitativen, bildungsbezogenen und sonstigen gesellschaftlichen Programme kann die Kirche mit der Unterstützung und Mitarbeit des Staates rechnen. Sie hat auch das Recht zu erwarten, daß der Staat bei der Gestaltung seiner Beziehungen zu den religiösen Vereinigungen auch die Zahl ihrer Anhänger, ihren Beitrag zur Schaffung des historisch-kulturellen und geistigen Erbes des Volkes sowie deren staatsbürgerliche Haltung berücksichtigt.

III.7. Die Form und die Methoden der Herrschaft sind in vieler Hinsicht durch den geistigen und sittlichen Zustand der Gesellschaft bedingt. Davon ausgehend anerkennt die Kirche die Wahl der Menschen oder erhebt zumindest keinen Einspruch gegen diese.

Zur **Zeit der Richter**, d.h. zur Zeit der Gesellschaftsordnung wie sie im Buch der Richter beschrieben wird, stützte sich die Staatsgewalt nicht auf ihre Zwangsbefugnisse, sondern auf ihre durch Gott sanktionierte Autorität. Damit diese Autorität wirksam sein konnte, mußte der Glaube in der Gesellschaft sehr stark sein. Unter einer **Monarchie** bleibt die Staatsgewalt gottgegeben; bei ihrer Ausübung stützt sie sich jedoch nicht so

sehr auf ihre geistige Autorität, sondern | vielmehr auf Zwang. Der Übergang von der Herrschaft der Richter zur Monarchie bewies das Nachlassen des Glaubens, was dazu führte, daß der Unsichtbare Herrscher durch einen sichtbaren Herrscher ersetzt wurde. Die gegenwärtigen Demokratien, unter ihnen auch die mit monarchischen Formen, bedürfen nicht der göttlichen Sanktionierung der Macht. Sie sind eine Erscheinungsform der Macht in der säkularen Gesellschaft, die das Recht jedes mündigen Bürgers auf Willensäußerung auf dem Weg von Wahlen voraussetzt.

Eine Änderung der Herrschaftsform zugunsten einer tieferen religiösen Verwurzelung würde ohne die Vergeistigung der Gesellschaft unweigerlich in Betrug und Heuchelei ausarten, darüber hinaus zur Schwächung dieser Form sowie ihrer Herabwürdigung in den Augen der Menschen führen. Dennoch sollte die Möglichkeit einer solchen geistigen Wiedergeburt der Gesellschaft, infolgeder die religiös höhere Form des Staatsaufbaus als natürlich erachtet wird, nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. 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“.

III.8. Der Staat, einschließlich des säkularen, ist sich in der Regel seiner Berufung bewußt, das Leben des Volkes auf den Grundsätzen des Guten und der Gerechtigkeit zu ordnen und für die materielle und geistige Wohlfahrt der Gesellschaft

Sorge zu tragen. Aus diesem Grund kann die Kirche in Fragen, die das Wohl der Kirche selbst, ebenso wie das der Person und der Gesellschaft betreffen, mit dem Staat kooperieren. Aus Sicht der Kirche sollte eine solche Zusammenarbeit in ihrem Heilsauftrag enthalten sein, umfaßt doch dieser die allseitige Sorge für den Menschen. Die Kirche ist gefordert, sich an der Ordnung des menschlichen Lebens in allen Bereichen zu beteiligen, in denen das möglich ist, und ihre entsprechenden Bemühungen mit denen der Vertreter der Staatsgewalt in Einklang zu bringen.

Voraussetzungen der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat sind: die innere Übereinstimmung der Mitwirkung der Kirche an Staatsaufgaben mit ihrem Wesen und Auftrag; das Nichtausüben eines Staatsdiktats im öffentlichen Wirken der Kirche; die Nichteinbeziehung der Kirche in Bereiche der Staatstätigkeit, in denen ihr Wirken aus kanonischen und sonstigen Gründen nicht möglich ist.

Die Bereiche der Zusammenarbeit von Kirche und Staat in der gegenwärtigen historischen Periode sind:

- a. **Friedensschaffung auf internationaler, interethnischer sowie bürgerlicher Ebene; Förderung der Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den Menschen, Völkern und Staaten;**
- b. **Sorge um die Erhaltung der Sittlichkeit in der Gesellschaft;**
- c. **geistig-spirituelle, kulturelle, sittliche sowie patriotische Bildung und Erziehung;**
- d. **Werke der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit, Ausarbeitung gemeinsamer Sozialprogramme;**
- e. **Schutz, Wiederaufbau und Förderung des historischen und kulturellen Erbes, einschließlich der Sorge um die Erhaltung von Denkmälern von historischem und kulturellem Wert;**
- f. **Dialog mit den Organen der Staatsmacht in allen Sachbereichen und auf allen Ebenen in kirchen- sowie gesellschaftsrelevanten Fragen, einschließlich der Fragen im Zusammenhang mit der Ausarbeitung einschlägiger Gesetze, Verordnungen, Erlasse und Beschlüsse;**
- g. **Betreuung des Militärs sowie der Mitarbeiter der Organe der Rechtspflege, ihre geistig-sittliche Erziehung;**
- h. **präventive Maßnahmen gegen Rechtsverstöße sowie Betreuung inhaftierter Personen;**
- i. **Wissenschaft, einschließlich humanitärer Forschung;**
- j. **Gesundheitswesen;**
- k. **Kultur und schöpferische Tätigkeit;**
- l. **Tätigkeit der kirchlichen und weltlichen Massenmedien;**
- m. **Tätigkeit zur Bewahrung der Umwelt;**
- n. **wirtschaftliche Maßnahmen zum Wohle von Kirche, Staat und Gesellschaft;**
- o. **Förderung der Institution der Familie sowie der Mutterschaft und der**
- p. **Kindheit;**
- q. **Widerstand gegen die Tätigkeit pseudoreligiöser Strukturen, die die Integrität der Person und der Gesellschaft bedrohen.**

Die Zusammenarbeit zwischen dem Staat und der Kirche ist gleichfalls in weiteren Bereichen möglich, sofern diese der Erfüllung von den oben aufgezählten Gebieten zugehörigen Aufgaben dient.

Gleichwohl gibt es Gebiete, in denen die Geistlichen und die kanonischen kirchlichen Organe gehalten sind, dem Staat ihre Mitarbeit zu verweigern. Solche sind:

- a. politischer Kampf, Wahlkampfwerbung, Kampagnen zur Unterstützung politischer Parteien, gesellschaftlicher sowie politischer Führungspersonlichkeiten;**
- b. führen von Bürgerkriegen wie eines aggressiven äußeren Krieges;**
- c. unmittelbare Teilnahme an geheimdienstlich-aufklärerischer oder ähnlich gearteter Tätigkeit, die nach staatlichem Recht Geheimsache ist und die nach staatlichem Recht weder in der Beichte noch gegenüber der kirchlichen Leitung geäußert werden dürfte.**
- d. Der traditionelle Bereich der gesellschaftlichen Mühewaltung der Orthodoxen Kirche besteht im Eintreten für die Nöte des Volkes, für die Rechte und Sorgen einzelner Bürger oder gesellschaftlicher Gruppen. Ein solches Eintreten ist Pflicht der Kirche, der sie durch mündliche oder schriftliche Intervention bei der Staatsgewalt in den einzelnen Ressorts bzw. auf verschiedenen Ebenen seitens der entsprechenden kirchlichen Instanzen nachkommt.**

III.9. Im heutigen Staat ist die Macht in der Regel in gesetzgebende, ausführende sowie rechtsprechende Gewalt aufgeteilt; darüber hinaus gibt es verschiedene Ebenen der Gewalt: nationalstaatliche, regionale und lokale. Daraus ergeben sich die spezifischen Beziehungen der Kirche zu den Gewalten in den einzelnen Ressorts bzw. auf den verschiedenen Ebenen.

Die Beziehungen zur legislativen Gewalt vollziehen sich im Dialog zwischen der Kirche und dem Gesetzgeber hinsichtlich solcher Fragen, die die Vervollkommnung des staatlichen und lokalen Rechts betreffen, soweit diese im Zusammenhang stehen mit dem Leben der Kirche, der kirchlich-staatlichen Zusammenarbeit und mit einem Gegenstand kirchlicher Sorge bezüglich des öffentlichen Lebens. Dieser Dialog betrifft ebenfalls Beschlüsse und Verfügungen der gesetzgebenden Gewalt, auch wenn letztere keinen unmittelbaren Bezug zur Gesetzgebung aufweisen.

In den Beziehungen zur exekutiven Gewalt ist die Kirche verpflichtet, einen Dialog über Fragen zu führen, die die Beschlußfassung bezüglich des Lebens der Kirche, der kirchlich-staatlichen Zusammenarbeit und der Bereiche der öffentlichen

Betätigung der Kirche betreffen, wozu auf der einschlägigen Ebene Kontakte zu den zentralen und örtlichen Organen der ausführenden Gewalt unterhalten werden, einschließlich der Organe, in deren Zuständigkeitsbereich die Lösung praktischer Fragen aus dem Leben und der Tätigkeit der religiösen Vereinigungen sowie die Sorge für die Einhaltung der Gesetze durch letztere fallen (Organe der Rechtsprechung, der Staatsanwaltschaft, der inneren Angelegenheiten u.a.).

Die Beziehungen zwischen der Kirche und der judikativen Gewalt auf den einzelnen Ebenen beschränken sich auf die Vertretung der kirchlichen Interessen vor Gericht in Fällen, die dies erforderlich machen. Die Kirche mischt sich nicht unmittelbar in die Umsetzung der Funktionen und Befugnisse der rechtsprechenden Gewalt ein. **Die Interessen der Kirche, ausgenommen Fälle äußerster Not, werden im Gericht durch Laien vertreten, die dazu durch die Kirchenleitung mit Vollmachten auf der entsprechenden Ebene ausgestattet sind** (Konzil von Chalkedon 9). **Innerkirchliche Auseinandersetzungen dürfen nicht vor weltliche Gerichte gebracht werden** (Konzil von Antiochien 12). **Über interkonfessionelle Konflikte sowie Konflikte mit Schismatikern, die Fragen der Glaubenslehre nicht berühren, darf auch ein weltliches Gericht entscheiden** (Konzil von Karthago 59).

III.10. Die heiligen Kanones verbieten es den Geistlichen, an die Staatsmacht ohne Erlaubnis der Kirchenleitung heranzutreten. Die 11. Regel des Konzils von Sardika lautet: „Sollte ein Bischof oder Priester oder irgendein Angehöriger des Klerus es wagen, ohne Erlaubnis und Beglaubigungsschreiben des örtlichen Bischofs oder des Metropoliten den Herrscher aufzusuchen: derjenige soll verschmäht werden, er soll nicht nur aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, sondern ihm soll auch seine bisherige Würde entzogen werden (...). Sollte er unter dem Druck der Umstände gezwungen sein, zum Herrscher zu gehen, so soll das mit Wissen und Einverständnis des Metropoliten sowie der für dieses Gebiet zuständigen Bischöfe geschehen und durch deren Urkunden sanktioniert sein“.

Die Kontakte und Zusammenarbeit der Kirche mit den höchsten Organen der Staatsmacht werden durch den Patriarchen und den Heiligen Synod unmittelbar oder durch schriftlich bevollmächtigte Vertreter wahrgenommen. Die Kontakte und Zusammenarbeit mit den regionalen Machtorganen werden durch die Diözesanbischöfe unmittelbar oder durch ebenfalls schriftlich bevollmächtigte Vertreter wahrgenommen. Die Kontakte und Zusammenarbeit mit den örtlichen Machtorganen und der Selbstverwaltung werden durch die Dekanate und Kirchengemeinden mit dem Segen der Erzbischöfe wahrgenommen. Die durch die Hohe Geistlichkeit (Kirchenleitung) zu Kontakten mit der Staatsgewalt Bevollmächtigten dürfen sowohl unbeschränkt als auch mit dem Ziel der Konsultationen zu bestimmten Problembereichen angestellt werden. Im Falle der Weiterleitung der zuvor auf örtlicher oder regionaler Ebene behandelten Frage an die höchsten Organe der Staatsgewalt setzt der Diözesanbischof den Patriarchen und den Heiligen Synod darüber in Kenntnis und ersucht diese, zwecks der

weiteren Behandlung der Frage in Kontakt mit dem Staat zu treten. Im Falle der Weiterleitung eines Gerichtsfalls von der örtlichen oder regionalen an die höchste Ebene setzt der Diözesanbischof den Patriarchen und den Heiligen Synod über den Verlauf der vorangegangenen Gerichtsverhandlungen schriftlich in Kenntnis. Die Vorsteher der kirchlichen Selbstverwaltungsbezirke sowie die Verwalter der Diözesen in den einzelnen Staaten sind von dem Patriarchen sowie dem Heiligen Synod speziell dazu gesegnet, regelmäßige Kontakte zu den höchsten Organen dieser Staaten zu unterhalten.

III.11. Um jedwede Verwirrung der Kompetenzen der kirchlichen und der staatlichen Gewalt zu vermeiden und um einer Verweltlichung der kirchlichen Gewalt vorzubeugen, ist den Geistlichen die Mitwirkung in Angelegenheiten der Staatsverwaltung kirchenrechtlich untersagt. Die 81. Apostolische Regel lautet: „Eine Beteiligung an den Angelegenheiten der Volksherrschaft kommt dem Bischof und dem Presbyter nicht zu, seine Aufgabe ist es vielmehr, sich um kirchliche Angelegenheiten zu kümmern.“ Auch die 6. Apostolische Regel thematisiert dies, desgleichen die 10. Regel des Siebten Ökumenischen Konzils. In der gegenwärtigen Situation beziehen sich die hier aufgezählten Bestimmungen nicht nur auf Beteiligung an administrativer Befehlsgewalt, sondern gleichermaßen auf die Beteiligung an den Repräsentativorganen der Macht (vgl. V.2).

IV. Christliche Ethik und weltliches Recht

IV. 1. Gott ist die Vollkommenheit, deshalb ist auch die von Ihm geschaffene Welt vollkommen und harmonisch. Leben heißt, die göttlichen Gesetze zu befolgen, wie denn Gott Selbst unendliches und erfülltes Leben ist. Der Sündenfall der Ureltern verschaffte dem Bösen und der Sünde Einlaß in die Welt. Doch zugleich blieb der gefallene Mensch frei, mit Gottes Hilfe den rechten Weg zu wählen. So wird durch die Erfüllung der göttlichen Gebote das Leben bejaht, die Abkehr von ihnen führt hingegen folgerichtig zu Verlust und Tod, ist sie doch nichts anderes als Abfall von Gott, also auch von Sem und Leben, das nur in Ihm sein kann. „Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor. Wenn du auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, auf die ich dich heute verpflichte, hörst, indem du den Herrn, deinen Gott, liebst, auf seinen Wegen gehst und auf seine Gebote, Gesetze und Rechtsvorschriften achtest, dann wirst du leben (...) Wenn du aber dem Herz abwendest und nicht hörst, wenn du dich verführen läßt () Dann werdet ihr ausgetilgt werden, ihr werdet nicht lange in dem Land leben“ (Dtn 30 15-18). In der irdischen Ordnung der Dinge folgt auf die Sünde nicht unmittelbar die Vergeltung, sondern es liegen viele Jahre und sogar Generationen dazwischen. „Denn ich, der Herr, dem Gott, bin ein eifersüchtiger Gott. Bei denen, die mir fremd sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation, bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld“ (Dtn 59-10). Ein solcher zeitlicher Abstand zwischen dem Verbrechen und der Strafe läßt einerseits den Menschen seine Freiheit bewahren und

fordert andererseits vernünftige und fromme Menschen dazu auf, die göttlichen Bestimmungen mit besonderer Aufmerksamkeit zu erforschen, um das Wahre vom Falschen, das Gesetzliche vom Ungesetzlichen unterscheiden zu lernen

Unter den ältesten Zeugnissen des geschriebenen Wortes finden sich zahlreiche Sammlungen von Lehrmeinungen und Gesetzesbestimmungen. Zweifelsohne können sie zu dem noch früheren, vorschriftlichen Zeitalter der Menschheit gerechnet werden, seit dem die Forderung des göttlichen Gesetzes „ins Herz geschrieben“ ist (Röm 2 15). Das Recht hat in der menschlichen Gesellschaft von alters her existiert. Die ersten Gesetzesbestimmungen wurden dem Menschen bereits im Paradies gegeben (Gen 2 16-17). Nach dem Sündenfall – dem Verstoß gegen das göttliche Gesetz durch den Menschen – wurde das Recht zur Grenze, bei deren Überschreiten die Zerstörung sowohl der Persönlichkeit als auch der menschlichen Gemeinschaft droht.

IV.2. Das Recht ist dazu bestimmt, eine Erscheinungsform des göttlichen Schöpfungsgesetzes im sozialen und im politischen Bereich zu sein. Zugleich ist jedes durch die menschliche Gemeinschaft hervorgebrachte Rechtssystem – als Ergebnis einer historischen Entwicklung – durch eine gewisse Beschränktheit und Unvollkommenheit gekennzeichnet. Das Recht ist ein eigenständiger Bereich, der sich von dem ihm benachbarten Bereich der Ethik unterscheidet: es regelt nicht den inneren Zustand des menschlichen Herzens, da einzig Gott Herr unserer Herzen sein kann.

Es sind jedoch das Verhalten und die Handlungen des Menschen, die Gegenstand der rechtlichen Reglementierung sind, der die Gesetzgebung zugrunde liegt. Das Recht sieht außerdem Zwangsmaßnahmen zur Einhaltung der Gesetze vor. Die gesetzlichen Sanktionen zur Ahndung von Rechtsverstößen machen das Gesetz zu einer verlässlichen Klammer für den Zusammenhalt der Gesellschaft, solange nicht, wie es oft in der Geschichte der Fall gewesen ist, der Sturz des gesamten Systems des geltenden Rechts betrieben wird. Jedoch ist das Recht für den Bestand jeder menschlichen Gemeinschaft derart unentbehrlich, daß an Stelle der außer Kraft gesetzten Rechtsordnung stets ein neues System der Gesetzgebung begründet wird.

Das Recht enthält ein Mindestmaß an für alle Mitglieder der Gesellschaft verbindlichen sittlichen Normen. Aufgabe des weltlichen Gesetzes ist es nicht, die unter der Macht des Bösen stehende Welt in das Reich Gottes zu verwandeln, sondern zu verhindern, daß sie zur Hölle wird. Das Kernprinzip des Rechts lautet: „Was du nicht willst, das dir zugefügt werde, das füge auch keinem anderen zu.“ Wenn jemand gegen seinen Nächsten eine ungerechte Tat begangen hat, so kann der Schaden, der dadurch der Ganzheit der göttlichen Weltordnung entsteht, entweder durch das Leiden des Verbrechers wiedergutmacht werden oder durch Begnadigung, sofern die moralischen Folgen der sündhaften Tat von dem den Verbrecher Begnadigenden (Staatsoberhaupt, Geistlicher, Gemeinde u.a.) getragen werden. Das Leiden heilt die von der Sünde angegriffene Seele. Das freiwillige Leiden des Unschuldigen für die Sünden des Verbrechers stellt die höchste Form der Sühne dar,

deren vollkommenste der Opfertod des Herrn Jesus ist, der die Sünde der Welt auf sich nahm (Joh 1.29).

IV.3. Das Verständnis dessen, wo die „Schmerzgrenze“, die den einen vom anderen trennt, verläuft, unterschied sich je nach Gesellschaft und Epoche. 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. Die Menschen in der religiös homogenen Gesellschaft werden aus zwei Blickwinkeln betrachtet: sowohl als einzelne, vor Gott stehende oder von Ihm abtrünnige und durch keinen anderen Menschen zu verurteilende Persönlichkeiten (Röm 14.4), sodann auch als Glieder des einheitlichen gesellschaftlichen Körpers, in welchem die Krankheit eines Organs zum Siechtum und zum Tod des ganzen Organismus führt. Im letzteren Fall kann und muß sich der einzelne sowohl vor der Gemeinde als auch vor der Welt verantworten, sofern die Handlungen von dem einen Auswirkungen auf die vielen haben. Die Suche eines Gerechten nach dem Weltgeist des Friedens führt, nach den Worten des hl. Gerechten Serafim Sarovskij, zur Erlösung von Tausenden von Menschen, während das Begehen einer Sünde durch einen Übeltäter das Unheil vieler nach sich zieht.

Diese Haltung hinsichtlich der sündhaften und verbrecherischen Taten hat seine feste Grundlage in der Heiligen Schrift und den Überlieferungen der Kirche. „Eine Stadt kommt hoch durch den Segen der Redlichen, durch den Mund der Frevler wird sie niedergerissen“ (Spr 11.11). Der hl. Hierarch Basilius der Große lehrte die an Hunger und Durst leidenden Bewohner von Cäsarea in Kappadokien: „Wegen einiger weniger wird Unheil über das ganze Volk kommen, und wegen der Freveltat von einem werden alle ihre Früchte zu schmecken bekommen. Ahab beging Blasphemie, woraufhin das ganze Heer zerschlagen wurde; bereits Simri betrieb Ehebruch mit der Midianiterin, und Israel büßte die Strafe.“ Über das gleiche schreibt der hl. Hierarch Cyprianus von Moskau: „Wißt ihr denn nicht, daß die menschliche Sünde auf den Fürsten und die fürstliche Sünde auf den Menschen zurückschlägt?“

Aus diesem Grund regelten die alten Gesetzbücher auch jene Seiten des Lebens, die heute außerhalb des verrechtlichten Bereichs liegen. So stand nach den Rechtsbestimmungen des Pentateuchs auf Ehebruch die Todesstrafe (Lev 20.10), während er gegenwärtig in der Mehrheit der Staaten nicht die Merkmale eines Straftatbestands erfüllt, um ein Beispiel zu nennen. Beim Schwinden des ganzheitlichen Weltbildes reduziert sich der rechtlich geregelte Bereich lediglich auf die Fälle offensichtlichen Schadens, wobei der Begriff von letzterem immer enger gefaßt wird, parallel zur Zerstörung der öffentlichen Sittlichkeit und der Säkularisierung des Bewußtseins. So wird beispielsweise die Zauberei, die in den antiken Gemeinschaften als schweres Verbrechen galt, vom heutigen Recht als Wahndelikt und folglich nicht als strafwürdig erachtet.

Die gefallene Natur des Menschen, die sein Bewußtsein verdorben hat, macht es ihm unmöglich, das göttliche Gesetz in seiner ganzen Fülle anzunehmen. In den

verschiedenen Epochen vernahm das Volk das Gesetz lediglich teilweise. Das biblische Wort des Erlösers über die Scheidung bietet eine anschauliche Vorstellung davon. Moses erlaubte die Auflösung von Ehen zwischen Angehörigen des gleichen Stammes, weil sie „hartherzig“ waren; das war „am Anfang“ nicht so, denn in der Ehe wird der Mann „ein Fleisch“ mit der Frau und so ist die Ehe unauflöslich (Mt 19.3-8).

In solchen Fällen allerdings, **in denen das menschliche Gesetz die absolute göttliche Norm von Grund auf verwirft und diese durch ihr Gegenteil ersetzt, hört es auf, ein Gesetz zu sein und wird zur Gesetzlosigkeit**, ungeachtet der Wahl seines jeweiligen rechtlichen Gewandes. So steht z.B. in den Zehn Geboten deutlich geschrieben: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ (Ex 20.12). Jede diesem Gebot entgegenstehende weltliche Norm macht nicht denjenigen zum Verbrecher, der gegen sie verstößt, sondern den Gesetzgeber selbst. Mit anderen Worten: Das menschliche Gesetz kann nie die Fülle des göttlichen Gesetzes enthalten; um jedoch seine Gültigkeit zu bewahren, muß es mit den von Gott aufgestellten Prinzipien übereinstimmen und darf diese nicht übertreten.

IV.4. Historisch gesehen entstammen das religiöse und das weltliche Recht der gleichen Quelle, beide waren lange Zeit lediglich zwei Seiten des einheitlichen Gebiets des Rechts. Dieses Rechtsverständnis charakterisiert auch das Alte Testament.

Der Herr Jesus Christus, all die Ihm Treuen zum Eintritt in das Reich rufend, das nicht von dieser Welt ist, trennte die Kirche als Seinen Leib von der unter der Macht des Bösen stehenden Welt (Lk 12.51-52). Im Christentum ist das innere Gesetz der Kirche frei von dem geistlich gefallenem Zustand der Welt und diesem sogar entgegengesetzt (Mt 5.21-47). Die Gegenüberstellung bedeutet keineswegs die Mißachtung, sondern die Erfüllung des Gesetzes der Vollkommenheit der göttlichen Wahrheit, von der sich die Menschheit im Sündenfall abwandte. Durch den Vergleich der alttestamentlichen Normen mit der Norm der Frohen Botschaft ruft der Herr in der Bergpredigt das Volk auf, die volle Übereinstimmung des Lebens mit dem absoluten göttlichen Gesetz zu suchen, d.h. zur Vergöttlichung: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5.48).

IV.5. In der Kirche, die durch den Herrn Jesus gegründet wurde, gilt eigenes Recht, welches sich aus der Göttlichen Offenbarung herleitet. Dies ist das kanonische Recht. Während die übrigen religiösen Bestimmungen der von Gott abgefallenen Menschheit gegeben sind und ihrer Natur nach ein Teil der bürgerlichen Gesetzgebung sein können, so ist das christliche Recht grundsätzlich übersozial. Es kann nicht unmittelbar in die bürgerliche Gesetzgebung aufgenommen werden, obwohl es innerhalb christlicher Gesellschaften – als deren geistige Grundlage – eine wohlthuende Wirkung ausübt.

Die christlichen Staaten wandten gewöhnlich das modifizierte Recht aus der heidnischen Zeit an (beispielsweise das römische Recht des Corpus Justinianus), insofern auch darin Normen enthalten waren, die mit der göttlichen Wahrheit übereinstimmten. Der Versuch jedoch, ein ausschließlich auf dem Evangelium

beruhendes bürgerliches Recht, Straf- oder Staatsrecht zu begründen, kann kaum gelingen, da ohne die vollkommene Verkirchlichung des Lebens, d.h. ohne den endgültigen Sieg über die Sünde, das Recht der Kirche nicht zum Recht der Welt werden kann. Ein solcher Sieg jedoch ist nur in eschatologischer Perspektive möglich.

Im übrigen ist der erfolgreiche Versuch des hl. Kaisers Justinianos, das vom heidnischen Rom ererbte Rechtssystem zu christianisieren, nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß sich der Gesetzgeber bei der Schaffung des Corpus der Grenze zwischen der Ordnung dieser Welt einerseits, die auch in der Epoche des Christentums von Sündenfall und Verdorbenheit gezeichnet ist, und der Kirche als dem gnadenreichen Leib Christi andererseits, völlig gewahr war, obwohl die Glieder dieses Leibes und die Bürger des christlichen Staates prinzipiell die gleichen Personen sind. Der Corpus Justinianus bestimmte jahrhundertlang das byzantinische Rechtssystem und übte einen nachhaltigen Einfluß auf die Entwicklung des Rechts in Rußland wie auch auf westeuropäische Länder im Mittelalter und in der Neuzeit aus.

IV.6. Im gegenwärtigen weltlichen Rechtsdenken ist die Vorstellung der unveräußerlichen Menschenrechte zu einem dominierenden Prinzip geworden. Die Idee solcher Rechte entstammt der biblischen Lehre vom Menschen als Ebenbild und Gleichnis Gottes, als einem ontologisch freien Geschöpf. „Betrachte die Menschen um dich“, schreibt der hl. Gerechte Antonius von Ägypten, „und sei dir bewußt, daß die Fürsten und Herren Macht nur über deinen Körper und nicht über deine Seele haben, und behalte das immer im Gedächtnis. Deshalb sollst du nicht auf diese hören, wenn sie dir etwa zu Mord oder zu anderen unangemessenen, ungerechten und der Seele abträglichen Taten raten, selbst wenn deinem Körper deswegen Leid zugefügt würde. Gott hat die Seele frei und selbstbestimmt geschaffen, und sie hat die Freiheit, nach eigenem Willen Gutes oder Böses zu tun.“

Die christliche sozialstaatliche Ethik forderte, dem Menschen einen Autonomiebereich zu bewahren, 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. Das Recht auf Glauben, Leben und Familie bedeutet eine Gewähr für die innigsten Grundlagen der menschlichen Freiheit vor der Willkür fremder Mächte. Diese inneren Rechte werden durch andere, äußere, vervollständigt und in ihrer Geltung bestätigt, wie beispielsweise durch das Recht auf Freizügigkeit, Informationsfreiheit, Eigentum, dessen Besitz- und Verfügungsrecht.

Gott hütet die Freiheit des Menschen, ohne jemals dessen Willen zu bedrängen. Im Gegensatz dazu strebt der Satan danach, vom Willen des Menschen Besitz zu ergreifen und ihn zu versklaven. Wenn sich das Recht nach der göttlichen Wahrheit richtet, die uns durch unseren Gott Jesus Christus offenbart wurde, so steht es auch auf der Seite der menschlichen Freiheit. „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist auch Freiheit“ (2 Kor 3.17); deshalb werden hier auch die unveräußerlichen Rechte der Person geschützt. Jene Traditionen, die mit dem Prinzip der Freiheit Christi nicht vertraut sind, streben

bisweilen danach, das Gewissen des Menschen dem äußeren Willen des Führers oder des Kollektivs zu unterwerfen.

IV.7. Im Zuge der Säkularisierung wandelten sich die erhabenen Prinzipien der unveräußerlichen Menschenrechte zum Begriff der Rechte des Individuums außerhalb seiner Beziehung zu Gott. Hierbei entwickelte sich die Freiheit der Person zur Verteidigung des Eigenwillens fort (solange anderen Individuen kein Nachteil davon entsteht) sowie zur Forderung an den Staat nach der Sicherstellung eines gewissen materiellen Existenzminimums zugunsten der Person und der Familie. Im System des gegenwärtigen weltlichen, humanistischen Menschenrechtsverständnisses wird der Mensch nicht als Ebenbild Gottes, sondern als sich selbst genügendes und autarkes Subjekt aufgefaßt. Außerhalb Gottes existiert jedoch nur der gefallene Mensch, der dem von allen Christen erstrebten Vollkommenheitsideal, das in Christus erschien („*Ecce homo!*“), weit entfernt ist.

Des weiteren ist zu berücksichtigen, daß im christlichen Rechtsdenken die Idee der Freiheit und der Menschenrechte unauflöslich mit der Idee des Dienstes verbunden ist. **Der Christ bedient sich seiner Rechte vornehmlich dazu, um in bestmöglicher Art und Weise seiner erhabenen Berufung, nämlich „Ebenbild Gottes“ zu sein, gerecht zu werden, seiner Pflicht vor Gott und der Kirche, vor den anderen Menschen, dem Staat, dem Volk und sonstigen menschlichen Gemeinschaften nachzukommen.**

Im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung erlangte die Naturrechtslehre, die in ihren Grundprämissen der Gefallenheit der menschlichen Natur nicht Rechnung trägt, maßgeblichen Einfluß. Gleichwohl hat sich diese Theorie nicht vollständig von der christlichen Tradition gelöst, geht sie doch von der Überzeugung aus, daß die Begriffe von Gut und Böse der menschlichen Natur inhärent sind und aus diesem Grund sich das Recht aus dem Leben selbst entwickelt, indem es seinen Ausgang vom Gewissen nimmt („kategorischer moralischer Imperativ“). Bis in das 19. Jahrhundert hinein war diese Theorie in der europäischen Gesellschaft vorherrschend. Ihre praktischen Konsequenzen waren zum einen das Prinzip der historischen Kontinuität auf dem Gebiet des Rechts (das Recht darf, wie das Gewissen, nicht aufgehoben werden; es kann nur vervollkommenet und auf gesetzlich vorgeschriebener Weise den neuen Bedingungen und Ereignissen angeglichen werden), zum zweiten das Präzedenzprinzip (das Gericht kann unter Bezugnahme auf das Gewissen und die überkommenen Rechtsbräuche einen richtigen, d.h. mit der Gerechtigkeit Gottes übereinstimmenden Beschluß fassen).

Im heutigen Rechtsverständnis überwiegen Ansichten, die eine apologetische Haltung gegenüber dem geltenden positiven Recht einnehmen. Demzufolge ist das Recht eine menschliche Erfindung, eine Konstruktion, die von der Gesellschaft mit Blick auf ihren eigenen Nutzen sowie die Bewältigung ihrer selbstgestellten Aufgaben etabliert worden ist. Dementsprechend sind sämtliche Änderungen des Rechts – sofern gesellschaftlich

sanktioniert – legitim. Über das gesetzte Recht hinaus gilt keine absolute normative Grundlage. Nach Maßgabe dieser Ansicht ist eine Revolution legitim, die die Gesetze der „Alten Welt“ mittels Gewaltanwendung für nichtig erklärt, desgleichen die totale Negation der moralischen Normen, sofern dies durch die Gesellschaft gebilligt wird.

Wenn also in der heutigen Gesellschaft Abtreibung nicht als Mord betrachtet wird, gibt es auch nicht den juristischen Tatbestand, der durch eine solche Handlung erfüllt werden könnte. Die Apologeten des positiven Rechts behaupten, daß die Gesellschaft aus eigener Kraft zur Begründung von Normen fähig ist, halten entsprechend umgekehrt bereits das Vorhandensein eines jeden geltenden Gesetzes für einen ausreichenden Grund seiner Legitimität.

IV.8. Die Rechtsordnung jedes Staates ist ein Spezialfall des allgemein gültigen Weltgesetzes und jedem einzelnen Volk eigen. Die grundlegenden Prinzipien der Beziehungen zwischen den Menschen, zwischen der Staatsgewalt und der Gesellschaft sowie zwischen den einzelnen Institutionen sind im nationalen Recht festgelegt, welches durch das Volk in seiner geschichtlichen Entwicklung hervorgebracht wird. Das nationale Recht ist unvollkommen, weil jedes Volk unvollkommen und sündig ist. Dennoch schafft es die Rahmenbedingungen für den Zusammenhalt des Volkes, wenn es die absoluten Wahrheiten Gottes erläutert und diese an das konkrete historische und nationale Sein heranführt.

So war die Rechtsordnung Rußlands im Laufe des Jahrtausends einem beständigen Wandel und einer Ausdifferenzierung parallel zur Entwicklung und Steigerung der gesellschaftlichen Komplexität unterworfen. In das slawische Gewohnheitsrecht, in welchem sich im 10. Jahrhundert noch teilweise alte gemeinschaftliche arische Formen fanden, flössen infolge der Christianisierung Bestandteile der byzantinischen Gesetzgebung ein, die durch den Corpus Justinianus im klassischen römischen Recht enthalten waren, ebenso wie Kanones des Kirchenrechts, die zur damaligen Zeit mit dem bürgerlichen Recht inhaltlich identisch waren. Seit dem 17. Jahrhundert erfolgte eine breite Rezeption der Normen und juristischen Logik der westeuropäischen Gesetzgebung durch das russische Recht, die organisch genug vor sich ging, da die für Europa bestimmten römische Rechtstradition seitens Rußlands zusammen mit dem Christentum – bereits im 10./11. Jahrhundert über Konstantinopel übernommen worden war. Die alte „Russische Pravda“, die fürstlichen Erlasse und Satzungsurkunden, die Gerichtsakte und Fürstenspiegel, der Stoglav und das Sobornoe Ulozhenie von 1649, die Artikel und Erlasse Peters des Großen, die gesetzgeberischen Akte von Katharina der Großen und Alexander I., die Reformen Alexanders II. und die Grundgesetze von 1906 stellten insgesamt ein einheitliches juristisches Gewebe des stetig wachsenden Volksorganismus dar. Einige Normen wurden alt und büßten ihre Gültigkeit ein, andere traten an deren Stelle. Einzelne juristische Neuerungen erwiesen sich als ungeeignet, als dem Aufbau des Volkslebens nicht entsprechend, und wurden nicht mehr angewandt. Der Strom des Flusses der russischen nationalen Rechtsordnung, dessen Quellen sich in der fernsten Geschichte verlieren, wurde 1917 unterbrochen. Am 22. November jenes

Jahres setzte der Rat der Volkskommissare im Geiste des Rechtspositivismus die gesamte russische Rechtsordnung außer Kraft. Seit dem Zusammenbruch der sowjetischen Staatlichkeit in den Staaten der GUS und des Baltikum Anfang der 90er Jahre befindet sich das Rechtssystem wieder im Aufbau. Die ihm zugrundeliegenden Ideen entstammen dem modernen säkularisierten Rechtsdenken.

IV.9. Unter Wahrung ihres Autonomierechts, welches auf den heiligen Kanones beruht und über die Grenzen des eigentlichen kirchlichen Lebens nicht hinausgeht, kann die Kirche Christi unter den verschiedensten Rechtssystemen bestehen, denen sie die gebührende Achtung erweist. Die Kirche ruft unveränderlich ihre Kinder dazu auf, gesetzestreue Bürger des irdischen Vaterlands zu sein. Gleichzeitig betont sie stets die unaufhebbare Grenze, bis zu der der Gesetzesgehorsam ihrer treuen Kinder geht. In allem, was ausschließlich die irdische Ordnung der Dinge betrifft, soll der orthodoxe Christ den Gesetzen Gehorsam leisten, unabhängig von dem Grad der Vollkommenheit letzterer. **Wenn die Erfüllung des Gesetzes aber eine Gefahr für das ewige Heil in sich birgt, den Abfall vom Glauben oder das Begehen einer zweifelsfreien Sünde gegenüber Gott und dem Nächsten impliziert, ist der Christ zum aufopfernden Bekenntnis um der Wahrheit Gottes und um des Heils seiner Seele für das ewige Leben willen aufgefordert. 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).

V. Kirche und Politik

In den gegenwärtigen Staaten nehmen die Bürger am Regierungsprozeß ihres Staates auf dem Weg von Wahlen teil. Die meisten von ihnen sind Mitglieder von politischen Parteien, Bewegungen, Bündnissen, Blöcken und weiteren ähnlichen Organisationen, die auf verschiedenen politischen Doktrinen und Anschauungen basieren. Zu den Zielen dieser Organisationen, die das Leben der Gesellschaft in Übereinstimmung mit den politischen Überzeugungen ihrer Mitglieder zu organisieren suchen, gehören auch die Übernahme und Erhaltung sowie die Reformierung der Macht im Staate. Die Vollmachten nutzend, die ihnen kraft der Willensäußerung der Bürger in Wahlen erteilt worden sind, können sich die politischen Gruppierungen an der Tätigkeit der Organe der gesetzgebenden sowie der ausführenden Gewalt beteiligen.

Die Existenz verschiedener, unter Umständen einander widersprechender politischer Ansichten sowie einander entgegengesetzter Interessen erzeugt einen politischen Kampf, der sowohl mit gesetzlichen und sittlich begründeten Methoden geführt wird als auch bisweilen mit Methoden, die den Normen des Staatsrechts, der christlichen und der natürlichen Moral zuwiderlaufen.

V.2. 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 Mitglieder in die gemeinsame schöpferische Arbeit Sorge zu tragen. Die Kirche ist berufen, den Frieden zu predigen und ihn in gemeinschaftlicher Bemühung mit der Gesellschaft, die für sie eine äußere ist, zu erwirken: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden“ (Röm 12.18); „Strebt voll Eifer nach Frieden mit allen“ (Hebr 12.14). Von noch größerer Wichtigkeit für sie ist jedoch die innere Eintracht im Glauben und in der Liebe: „Ich ermahne euch aber, Brüder, im Namen Jesu Christi, unseres Herrn: Seid alle einmütig (...); seid ganz eines Sinnes und einer Meinung“ (1 Kor 1.10). Für die Kirche verkörpert ihre Vollkommenheit als sakramentaler Leib Christi (Eph 1.23), von dessen unversehrtem Dasein das ewige Heil des Menschen abhängt, den allerhöchsten Wert. Der hl. Ignatius von Antiochien schreibt, den Gliedern der Kirche Christi zugewandt: „Seid alle wie ein Tempel Gottes, wie eine Opferrgabe, wie der eine Jesus.“

Im Angesicht der politischen Meinungsverschiedenheiten, Widersprüche und Kämpfe predigt die Kirche Frieden und Zusammenarbeit unter den Menschen, die unterschiedlichen politischen Ansichten anhängen. Des weiteren duldet sie auch verschiedene politische Überzeugungen in der Mitte des Episkopats, des Klerus sowie der Laien, mit Ausnahme solcher, die offensichtlich zu Taten führen, die der orthodoxen Glaubenslehre und den moralischen Normen der kirchlichen Überlieferung widersprechen.

Untersagt ist die Teilnahme der Kirchenleitung und der Geistlichen, folglich auch der ganzen Kirche in ihrer Vollkommenheit, an der Tätigkeit politischer Organisationen, an Wahlaktionen wie etwa öffentlicher Unterstützung an Wahlen beteiligter politischer Gruppierungen oder einzelner Kandidaten, an Wahlkampfwerbung usw. Die Nominierung von Geistlichen zu den Wahlen jeglicher Repräsentativorgane der Macht auf allen Ebenen ist unzulässig. Gleichzeitig soll den Hierarchen, Geistlichen und Laien – gleich den anderen Bürgern – die Teilnahme an den Willensäußerungen des Volkes auf dem Weg der Stimmabgabe freistehen.

In der Geschichte der Kirche hat es nicht wenige Fälle von Unterstützung verschiedener politischer Doktrinen, Anschauungen, Organisationen und Funktionäre seitens der gesamten Kirche gegeben. In einer Reihe von Fällen war diese Unterstützung eine Folge der Notwendigkeit, die vitalen Interessen der Kirche unter den extremen Bedingungen antireligiöser Verfolgungen sowie zerstörerischer und restriktiver Handlungen einer nicht-orthodoxen oder nicht-christlichen Macht zu wahren. In anderen Fällen war eine ähnliche Unterstützung die Folge von Druck seitens des Staates oder der politischen Strukturen und führte gewöhnlich zu Abspaltungen und Widersprüchen innerhalb der Kirche, zur Abkehr von Menschen weniger festen Glaubens von ihr.

Im 20. Jahrhundert hatten einige Geistliche und Hierarchen der Russisch-Orthodoxen Kirche zusätzlich auch Ämter in repräsentativen Organen der Staatsmacht, insbesondere der Staatsduma des Russischen Reichs, dem Obersten Sowjet der UdSSR und der

Russischen Föderation sowie einer Reihe örtlicher Sowjets und gesetzgebender Versammlungen inne. In einigen Fällen erwies sich die Beteiligung der Geistlichen an der Tätigkeit der Staatsorgane für die Kirche und die Gesellschaft als nutzbringend; häufig jedoch führte diese Teilnahme zu Verwirrung und Abspaltung. Dazu kam es dann, wenn Geistliche nur in einigen bestimmten Parlamentsfraktionen Mitglied waren und insbesondere, wenn sie für Wahlämter ohne den Segen der Kirche kandidierten. 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. Unter kanonischen Gesichtspunkten jedoch ist die Frage, ob ein Geistlicher, der einen Staatsposten bekleidet, diesen überdies berufsmäßig ausüben dürfe, eindeutig abschlägig zu bescheiden.

Am 8. Oktober 1919 rief der Patriarch Tichon die Geistlichkeit der Russischen Kirche auf, sich am politischen Kampf nicht zu beteiligen, und wies insbesondere! darauf hin, daß es den Dienern der Kirche obliegt, „in Einklang mit ihrer Priester würde außerhalb und jenseits jeglicher politischer Interessen zu stehen, der kanonischen Regeln der Heiligen Kirche zu gedenken, unter deren Bezugnahme die Kirche ihren Dienern die Teilnahme am politischen Leben des Landes untersagt, des weiteren in keinen politischen Parteien Mitglied zu sein, noch weniger die gottesdienstlichen Bräuche und Rituale als Mittel in politischen Demonstrationen einzusetzen“.

Am Vorabend der Parlamentswahlen in der UdSSR verfügte der Heilige Synod am 27.12.1988, daß „die Vertreter unserer Kirche – sofern nominiert und zu Volksdeputierten gewählt – für diese Tätigkeit gesegnet sein sollen, wobei wir hiermit unsere Hoffnung zum Ausdruck bringen, daß dies dem Wohl der Gläubigen sowie unserer ganzen Gesellschaft dienen werde“. Zusätzlich zur Wahl zu Volksdeputierten der UdSSR erhielten eine Reihe von Bischöfen und Geistlichen Abgeordnetenmandate in den republikanischen regionalen und örtlichen Sowjets. Die neuen Bedingungen des politischen Lebens veranlaßten das Bischöfliche Konzil der Russisch-Orthodoxen Kirche im Oktober 1989, der Diskussion zweier Fragen seine besondere Aufmerksamkeit zu widmen: „Zum einen, inwieweit darf die Kirche Verantwortung für politische Entscheidungen übernehmen, ohne dadurch Zweifel über ihre seelsorgliche Autorität aufkommen zu lassen, zum anderen, inwieweit darf sie auf die Mitsprache bei der Gesetzgebung und auf die Möglichkeit, einen moralischen Einfluß auf den politischen Prozeß auszuüben, verzichten, wenn die entsprechende Beschlußfassung für

das Schicksal des Landes von erheblicher Bedeutung ist.“ In der Folge erkannte das Bischöfliche Konzil die Bestimmung des Heiligen Synods vom 27.12.1988 als lediglich für die bereits abgehaltenen Wahlen geltend an. Für die Zukunft wurde eine Ordnung beschlossen, nach der über die Zweckmäßigkeit der Beteiligung von Vertretern der Geistlichkeit an Wahlkämpfen in jedem einzelnen Fall von der Kirchenleitung im voraus entschieden werden sollte (vom Heiligen Synod bezüglich des Episkopats, von den amtierenden Bischöfen bezüglich des nachgeordneten Klerus). Dessenungeachtet nahmen einige Vertreter der Geistlichkeit, die den erforderlichen Segen nicht erhalten hatten, an den Wahlen teil. Am 20.03.1990 verkündete der Heilige Synod mit Bedauern, daß „die Russisch-Orthodoxe Kirche die moralische und religiöse Verantwortung für die Teilnahme dieser Personen an den Wahlen zu den Organen der Staatsmacht von sich weist“. Die Anwendung der fälligen Sanktionen angesichts des Disziplinarverstößes stellte der Synod aus Gründen der Oikonomie zurück, „indem er davon ausging, daß dieses Verhalten auf deren Gewissen lastet“. In Anbetracht der Gründung eines Berufsparlaments in Rußland faßte der Heilige Synod auf einer erweiterten Sitzung vom 08.10.1993 den Beschluß, den Geistlichen die Weisung zu erteilen, sich bei den Parlamentswahlen in Rußland der Kandidatur um ein Abgeordnetenmandat zu enthalten. Damit einhergehend wurde verfügt, daß Verstöße dagegen mit dem Entzug des Priesteramtes geahndet werden. Das Bischöfliche Konzil der Russisch-Orthodoxen Kirche von 1994 begrüßte den oben genannten Beschluß des Heiligen Synods als „zeitgerecht und weise“ und dehnte seine Geltungskraft auf die „zukünftige Teilnahme der Geistlichen der Russisch-Orthodoxen Kirche an den Wahlen aller repräsentativen Staatsorgane der GUS-Staaten und des Baltikums sowohl auf gesamtstaatlicher als auch auf örtlicher Ebene“ aus.

Das gleiche Bischöfliche Konzil stellte – als eine den heiligen Kanones getreue Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart – zu diesem Thema eine Reihe höchst wichtiger Regeln auf. Einer der Beschlüsse des Konzils besagt: „Es wird bestätigt, daß es aus der Sicht der Vollkommenheit der Kirche als unmöglich erscheint, gleich welchen politischen Parteien, Bewegungen, Blöcken, Bündnissen u.a. Organisationen sowie einzelnen ihrer Vertreter, zumal unter den Bedingungen von Wahlkämpfen, Unterstützung zuteil werden zu lassen (...), daß die Mitgliedschaft von Geistlichen in politischen Parteien, Bewegungen, Bündnissen, Blöcken u.a. Organisationen, insbesondere in solchen, die an der Führung von Wahlkämpfen beteiligt sind, als äußerst unerwünscht erachtet wird.“

Das Bischöfliche Konzil von 1997 entwickelte die Prinzipien der Beziehungen der Kirche zu den politischen Organisationen und bekräftigte einen der Beschlüsse des vorausgegangenen Konzils, indem es der Mitgliedschaft von Geistlichen in politischen Vereinigungen den Segen verweigerte. In seiner Stellungnahme „Über die Beziehungen zwischen dem Staat und der säkularen Gesellschaft“ wird insbesondere folgendes ausgeführt: „Der Dialog und die Kontakte der Kirche mit politischen Organisationen sind – sofern diese nicht den Charakter politischer Unterstützung tragen – zu begrüßen. Die Zusammenarbeit mit solchen Organisationen mit Blick auf Ziele, die für die Kirche

und das Volk segensreich sind, kann – sofern eine solche Zusammenarbeit nicht im Sinne politischer Unterstützung ausgelegt wird – als zulässig betrachtet werden. Die Teilnahme von Bischöfen und Geistlichen an sämtlichen Wahlkämpfen sowie ihre Mitgliedschaft in politischen Vereinigungen, deren Satzungen die Kandidatur ihrer Mitglieder für staatliche Wahlämter auf allen Ebenen vorsehen, ist als unzulässig zu betrachten.“

Die Nichtbeteiligung der Kirche als Ganze in ihrer Vollkommenheit am politischen Kampf, an der Tätigkeit politischer Parteien sowie an Wahlkämpfen bedeutet keineswegs den Verzicht auf öffentliche Stellungnahmen zu gesellschaftlich bedeutsamen Fragen und auf Vertretung ihrer Position vor den Staatsorganen des jeweiligen Landes und auf der jeweiligen Ebene. Diese Stellungnahmen werden ausschließlich durch die kirchlichen Konzilien, die Kirchenleitung sowie die von ihnen bevollmächtigten Personen vorgebracht. Keinesfalls kann das Recht zur Äußerung solcher Positionen an staatliche Organe, an politische oder auch andere weltliche Organisationen delegiert werden.

V.3. 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. Die Laien sind befähigt und dazu aufgerufen, ihre Staatsbürgerpflichten durch die Teilnahme an Vorgängen, die mit der Wahl der Staatsgewalten auf allen Ebenen verbunden sind, sowie durch die Mitbeteiligung an allen moralisch gerechtfertigten staatlichen Vorhaben wahrzunehmen.

Die Geschichte der Orthodoxen Kirche liefert zahlreiche Beispiele einer überaus aktiven Mitwirkung der Laien in der Staatsregierung, an der Tätigkeit politischer u.a. bürgerlicher Vereinigungen. Diese Mitwirkung erfolgte unter den Bedingungen unterschiedlicher Systeme des Staatsaufbaus: der Autokratie, der konstitutionellen Monarchie sowie verschiedener Formen der Republik. Die Teilnahme der orthodoxen Laien an bürgerlichen und politischen Prozessen wurde lediglich unter den Bedingungen einer nicht-christlichen Herrschaft oder eines Regimes, welches sich zur Politik eines staatlichen Atheismus bekannte, erschwert.

In seiner Teilnahme an der Regierung des Staates sowie den politischen Prozessen ist der orthodoxe Christ aufgerufen, 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 zu gründen.

Zugleich soll sich der Christ – Politiker oder Staatsmann – der Tatsache bewußt sein, daß unter den Bedingungen der historisch gewachsenen Realität und noch mehr im

Kontext der heutigen gespaltenen und widersprüchlichen Gesellschaft die Mehrheit der gefaßten Entscheidungen sowie der in die Wege geleiteten politischen Aktivitäten lediglich einem Teil der Gesellschaft Nutzen bringt, während im gleichen Atemzuge die anderen in ihren Interessen und Anliegen beeinträchtigt werden **Viele solcher Entscheidungen und Handlungen sind unvermeidlich von Sünde befleckt oder mit einer übermäßigen Nachsicht ihr gegenüber verbunden. Gerade aus diesem Grunde ist von dem orthodoxen Politiker oder Staatsmann äußerste geistige und moralische Wachsamkeit gefordert.**

Der Christ, der am Aufbau des staatlichen und politischen Lebens beteiligt ist, ist aufgerufen, die Gabe der besonderen Opferbereitschaft und Selbstlosigkeit zu suchen. Von unerläßlicher Bedeutung für ihn ist, besonderes Augenmerk seinem geistigen Zustand zu widmen, **damit die staatliche und politische Betätigung als ein Dienst nicht umgewandelt wird in einen Selbstzweck, der Stolz, Gier und andere Laster nährt.** Es darf niemals in Vergessenheit geraten: „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn ihm geschaffen. (..) in ihm hat alles Bestand“ (Kol 1.16-17). Der hl Gregor der Theologe schrieb, indem er sich den Herrschenden zuwandte: „Von Christus hast du die Herrschaft, von Christus hast du die Regierung; von Ihm hast du dem Schwert erhalten“. Der hl. Johannes Chrysostomus sagt: „Der wahrhaftige König ist derjenige, der den Zorn, den Neid und die Wollust überwindet, den Gesetzen Gottes alles unterordnet, die Freiheit seines Verstandes wahrt und seine Seele nicht in die Macht der Leidenschaft von Vergnügungen fallen läßt. Einen solchen Mann mochte ich über die Völker, die Erde und das Meer, die Städte und Regionen und über die Heere herrschen sehen, da derjenige, der die Leidenschaften des Fleisches der Vernunft unterworfen hat, auch über die Menschen in Einklang mit den göttlichen Gesetzen gebieten wurde (...) Derjenige aber, der scheinbar über die Menschen herrscht, jedoch Sklave des Zorns, der Selbstsucht und der Vergnügungen ist, der (...) wird auch mit der Macht nicht umzugehen wissen“

V.4. Die Teilhabe der orthodoxen Laien an der Tätigkeit der staatlichen Organe sowie an den politischen Prozessen kann sowohl auf individuelle Weise als auch im Rahmen christlicher (orthodoxer) politischer Organisationen oder christlicher (orthodoxer) Teilgruppierungen größerer politischer Vereinigungen erfolgen. In beiden Fällen haben die Kinder der Kirche die Rechte der Wahl- und politischen Meinungsfreiheit, der freien Beschlußfassung wie der Umsetzung entsprechender Handlungen. Gleichzeitig **handeln die Laien, die an staatlichen und politischen Angelegenheiten individuell oder in 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.**

Das Bischöfliche Konzil der Russisch-Orthodoxen Kirche von 1994 erachtete, die Teilnahme an politischen Organisationen „von Laien sowie die Gründung solcher

Organisationen durch diese“ als zulässig, „die – sofern sie eine christliche oder orthodoxe Bezeichnung tragen – zu einer umfassenden Zusammenarbeit mit der Kirchenleitung aufgefordert sind. Die Teilnahme von Geistlichen, einschließlich der Vertreter der kanonischen kirchlichen Strukturen sowie der Kirchenleitung an einzelnen Veranstaltungen der politischen Organisationen, desgleichen die Zusammenarbeit der Kirche mit diesen in Fragen, die der Kirche und der Gesellschaft zum Segen gereichen – sofern eine solche Teilnahme und eine solche Zusammenarbeit nicht den Charakter der Unterstützung politischer Organisationen tragen -, die der Friedensschaffung sowie der Eintracht im Volk und dem kirchlichen Milieu dienen, sollen ebenfalls möglich sein“.

Gemäß der Verfügung des Bischöflichen Konzils von 1997 wird insbesondere hervorgehoben: „Die Teilnahme von Laien an der Tätigkeit politischer Organisationen sowie die Gründung solcher Organisationen durch diese soll im Falle, wenn in letzteren keine Geistlichen vertreten sind und sie des weiteren keine verantwortlichen Konsultationen mit der Kirchenleitung führen, als möglich erachtet werden. Solche Organisationen dürfen, insofern sie sich am politischen Prozeß beteiligen, nicht den Segen der Kirchenleitung empfangen bzw. im Namen der Kirche vorsprechen. Kirchlich-gesellschaftliche Organisationen, die einen Wahlkampf führen, an politischer Agitation beteiligt sind und ihre Meinung über die Meinung der Kirche stellen, die vor dem Staat und der Gesellschaft durch die kirchlichen Konzilien, Seine Heiligkeit den Patriarchen sowie den Heiligen Synod repräsentiert wird, dürfen den Segen der Kirche nicht empfangen, und falls sie sich bereits im Besitz von diesem befinden, so wird er ihnen entzogen. Das gleiche gilt für die kirchlichen und kirchlich-gesellschaftlichen Massenmedien.“

Die Existenz christlicher (orthodoxer) politischer Organisationen sowie christlicher (orthodoxer) Teilgruppierungen größerer politischer Vereinigungen wird von der Kirche als positives Ereignis gewertet, welches den Laien insgesamt dabei hilft, die politische und staatliche Tätigkeit auf der Grundlage der christlichen geistig-sittlichen Prinzipien zu verwirklichen. 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.

In den Beziehungen der Vollkommenheit der Kirche als Ganze zu den christlichen (orthodoxen) politischen Organisationen, an deren Betätigung die orthodoxen Laien beteiligt sind, sowie zu den einzelnen orthodoxen Politikern und Staatsmännern können Situationen auftreten, in welchen die offiziellen Erklärungen oder Handlungen dieser Organisationen bzw. Personen sich von der gesamtkirchlichen Haltung zu gesellschaftlichen Fragen grundsätzlich unterscheiden oder der Verwirklichung einer solchen Haltung im Wege stehen. In solchen Fällen stellt die Kirchenleitung die Punkte, in denen beide Positionen voneinander differieren, fest und gibt diese öffentlich bekannt, mit dem Ziel, keinerlei Verwirrung und Mißverständnisse unter den Gläubigen sowie in weiten

Kreisen der Gesellschaft aufkommen zu lassen. Die Feststellung dieser Meinungsverschiedenheiten soll dem orthodoxen, politisch aktiven Laien als Anlaß dienen, die Angemessenheit der Fortsetzung seiner Mitgliedschaft in der fraglichen politischen Organisation zu bedenken. Die Organisationen der orthodoxen Christen dürfen nicht nach dem Vorbild von Geheimgesellschaften aufgebaut sein, die die ausschließliche Unterwerfung unter ihre Führer sowie die bewußte Weigerung verlangen, das Betätigungsfeld dieser Organisationen weder im Rahmen von Konsultationen mit der Kirchenleitung noch selbst unter Ablegung der Beichte offenzulegen. Die Kirche kann die Mitgliedschaft von orthodoxen Laien, und noch weniger die von Geistlichen in derartigen nicht-orthodoxen Gesellschaften nicht gutheißen, weil sie schon allein aufgrund ihres Charakters den Menschen von der ganzheitlichen Treue zur Kirche Gottes und ihrer kanonischen Ordnung entfernen.

VI. Die Arbeit und ihre Früchte

VI.1. Die Arbeit stellt einen organischen Bestandteil des menschlichen Lebens dar. Im Buch Genesis wird darüber berichtet, daß „es noch keinen Menschen (gab), der den Ackerboden bestellte“ (Gen 2.5); nachdem Er den Paradiesgarten geschaffen hatte, setzte Gott den Menschen in ihn, „damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2.15). In der Arbeit erfolgt die schöpferische Erfüllung des Menschen, der kraft seiner ursprünglichen Gottebenbildlichkeit berufen ist, Mitschöpfer und Mitarbeiter des Herrn zu sein. Mit dem Abfall des Menschen von Gott änderte sich jedoch auch der Charakter der Arbeit: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; du bist ja von ihm genommen. Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück“ (Gen 3.19). Die schöpferische Komponente der Arbeit schwand; für den abtrünnigen Menschen wurde sie nunmehr vornehmlich zum Mittel, sich den Lebensunterhalt zu erwerben.

VI.2. Das Wort Gottes richtet die Aufmerksamkeit der Menschen nicht nur auf die Notwendigkeit der täglichen Arbeit, sondern bestimmt auch den ihr eigenen Ablauf. Das vierte Gebot lautet: „Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An dem darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat“ (Ex 20.8-10). Durch dieses Gebot des Herrn fügt sich die menschliche Arbeit in das göttliche Schöpferwerk ein, welches den Anfang der Welt legte. Schließlich wird zur Begründung des Ruhegebots am Sabbat vorgebracht, daß bei der Schöpfung der Welt „Gott (...) den siebten Tag (segnete) und (...) ihn für heilig (erklärte); denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte“ (Gen 2.3). Der ganze Tag soll dem Herrn gewidmet sein, auf daß die Sorgen des Alltags den Menschen nicht dazu bringen, sich vom Schöpfer abzuwenden. Gleichwohl stellen tatkräftige Formen der Barmherzigkeit sowie selbstlose Hilfe für den Nächsten keinen Verstoß gegen das Gebot dar: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2.27). In der Tradition des Christentums seit dem

Apostolischen Zeitalter wurde der erste Tag der Woche – der Tag der Auferstehung Christi – zum arbeitsfreien Tag erklärt.

VI.3. Die Vervollkommnung der Arbeitsgeräte und -methoden, die Teilung der Arbeit in verschiedene Berufe sowie der Übergang von einfachen zu komplizierteren Formen der Arbeit tragen zur Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen der Menschen bei. Allerdings liegt in den Errungenschaften der Zivilisation auch die Verführung der Menschen, sich vom Schöpfer zu entfernen, führen sie doch zum scheinbaren Triumph einer Vernunft, die das Leben auf der Erde ohne Gott zu regeln bestrebt ist. In der Geschichte der Menschheit hat die Verwirklichung derartiger Bestrebungen jedes Mal ein tragisches Ende genommen.

Die Heilige Schrift sagt, daß die ersten Schöpfer der irdischen Zivilisation die Nachfolger Kains waren: Lamech und dessen Kinder erfanden und stellten die ersten Kupfer- und Eisengeräte, Tragezelte und verschiedene Musikinstrumente her und wurden somit zu Begründern zahlreicher Handwerke und Künste (Gen 4.20-22). Zusammen mit den anderen Menschen mieden sie jedoch nicht die Versuchungen: „denn alle Wesen aus Fleisch auf der Erde lebten verdorben“ (Gen 6.12), und aus diesem Grunde findet die Zivilisation der Nachkommen Kains nach dem Willen des Schöpfers mit der Sintflut ihr Ende. Das anschaulichste biblische Beispiel eines erfolglosen Versuchs der abtrünnigen Menschheit, sich „einen Namen zu machen“, stellt der Bau des Babylonischen Turms „mit einer Spitze bis zum Himmel“ (Gen 11.4) dar. Der Turmbau zu Babel dient als Inbegriff der vereinigten Kräfte der Menschen, ein gotteswidriges Ziel zu erreichen. Der Herr bestraft die Hochmütigen: durch die Verwirrung der Sprachen verwehrt Er ihnen, sich untereinander zu verständigen, und zerstreut sie über die ganze Erde.

VI.4. Aus christlicher Sicht stellt die Arbeit an sich keinen unbedingten Wert dar. Sie wird gesegnet, wenn sie als Mitarbeit für den Herrn gelten kann und zur Verwirklichung von Dessen Ratschluß über die Welt und den Menschen beiträgt. Gleichzeitig ist die Arbeit nicht gottgefällig, wenn sie auf den Dienst an den selbstbezogenen Interessen der Person oder von menschlichen Gesellschaften gerichtet ist, ebensowenig wenn sie auf die Befriedigung sündhafter Bedürfnisse des Geistes und des Körpers abzielt.

In der Heiligen Schrift sind zwei moralische Beweggründe zur Arbeit belegt: die Arbeit um des eigenen Lebensunterhalts willen, ohne anderen zur Last zu fallen, sowie Arbeit, um den Bedürftigen zu geben. Der Apostel schreibt: „Der Dieb soll nicht mehr stehlen, sondern arbeiten und sich mit seinen Händen etwas verdienen, damit er den Notleidenden etwas davon geben kann“ (Eph 4.28). Diese Art von Arbeit erzieht die Seele und kräftigt den Körper, versetzt den Christen in die Möglichkeit, seinen Glauben durch gottgefällige Werke der Barmherzigkeit sowie der Nächstenliebe unter

Beweis zu stellen (Mt 5.16; Jak 2.17). Jeder ist der Worte des Apostels Paulus gewahr: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2 Thess 3.10).

Die ethische Tragweite der Arbeit ist von den Kirchenvätern und -lehrern stets hervorgehoben worden. So war nach den Worten des hl. Klemens von Alexandrien die Arbeit die „Schule der sozialen Gerechtigkeit“. Der hl. Hierarch Basilius der Große bestätigte, daß „die gottesfürchtige Gesinnung nicht als Vorwand für Untätigkeit und Arbeitsflucht dienen dürfte, sondern als Ansporn zu noch größeren Werken“. Der hl. Johannes Chrysostomus rief dazu auf, nicht „die Arbeit, sondern den Müßiggang als Ehrlosigkeit“ zu betrachten. Das Beispiel eines asketischen, arbeitsamen Lebens gaben die Mönche zahlreicher Klöster. Ihre wirtschaftliche Tätigkeit galt in vieler Hinsicht als nachahmenswertes Exempel, während die Gründer der größten Mönchsklöster, nicht nur die höchste geistliche Autorität genossen, sondern ebenso für ihre außerordentliche Arbeitsbeflissenheit berühmt waren. Weithin bekannt als Vorbilder unermüdlicher Arbeit sind die Heiligen Väter Teodosij Pecerskij, Sergij von Radonez, Kyrill Belozerskij, Josif Volockij, Nil, Sorskij und andere russische Asketen.

VI.5. Die Kirche segnet jede auf das Wohl der Menschen gerichtete Arbeit, ungeachtet der Art dieser menschlichen Tätigkeit, sofern diese mit christlichen moralischen Grundsätzen übereinstimmt. In seinen Gleichnissen führt unser Herr Jesus Christus stets verschiedene Berufe an, ohne irgendeinen davon auszunehmen. Er spricht über die Arbeit des Sämanns (Mk 4.3-9), des Verwalters und des Knechts (Lk 12.42-48), des Kaufmanns und der Fischer (Mt 13.45-48), des Gutsherrn und der Arbeiter eines Weinbergs (Mt 20.1-16). Die Gegenwart jedoch hat ganze Industrien hervorgebracht, deren ausdrückliche Zielsetzung in der Propaganda des Lasters und der Sünde wie auch der Befriedigung verderblicher Leidenschaften und Gewohnheiten besteht, als Beispiele können Trunksucht und Drogenabhängigkeit, Unzucht sowie Ehebruch angeführt werden. Die Kirche bezeugt die Sündhaftigkeit der Beteiligung an solchen Tätigkeiten, stellen doch diese den Verderb nicht nur der Werktätigen, sondern auch der Gesellschaft insgesamt dar.

VI.6. Der Werktätige hat das Recht, die Früchte seiner Arbeit zu genießen: „Wer pflanzt einen Weinberg und ißt nicht von seinem Ertrag? Oder wer weidet eine Herde und trinkt nicht von der Milch der Herde? (...) Denn der Pflüger wie der Drescher sollen ihre Arbeit in der Erwartung tun, ihren Teil zu erhalten“ (1 Kor 9.7, 10). Die Kirche lehrt, daß die Verweigerung der Entlohnung ehrlicher Arbeit nicht nur ein Verbrechen gegen den Menschen, sondern gleichsam eine Sünde vor Gott ist.

Die Heilige Schrift sagt: „Du sollst den Lohn eines Notleidenden und Armen unter deinen Brüdern oder unter den Fremden, die in deinem Land innerhalb der Stadtbereiche wohnen, nicht zurückhalten (...). Dann wird er auch nicht den Herrn gegen dich anrufen, und es wird keine Strafe oder Sünde über dich kommen“ (Dtn 24.14-15). „Weh dem, (...) der seinen Nächsten ohne Entgelt arbeiten läßt und seinen Lohn nicht gibt“ (Jer 22.13). „Aber der Lohn der Arbeiter, die eure Felder abgemäht

haben, der Lohn, den ihr ihnen vorenthalten habt, schreit zum Himmel; die Klagerufenderer, die eure Ernte eingebracht haben, dringen zu den Ohren des Herrn der himmlischen Heere“ (Jak 5.4).

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, „damit der Herr, dein Gott, dich bei jeder Arbeit deiner Hände segnet“ (Dtn 24.19-22).

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 Stimmlosen 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. Das geistige Wohl und die Selbsterhaltung der Gesellschaft sind nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Sicherung des Lebens, der Gesundheit sowie des minimalen Wohlstands aller Bürger unbedingte Priorität bei der Verteilung der materiellen Ressourcen genießt.

VII. Eigentum

VII.1. Unter Eigentum wird üblicherweise die gesellschaftlich anerkannte Form des Verhältnisses des Menschen zu den Früchten der Arbeit sowie den natürlichen Ressourcen verstanden. Die grundlegenden Rechte des Eigentümers schließen Besitz und Gebrauch, Verwaltung und Nutznießung, Veräußerung, Verpachtung, Änderung oder Vernichtung des Eigentums ein.

Die Kirche bestimmt die Rechte der Menschen auf Eigentum nicht im einzelnen. Die materielle Seite des menschlichen Lebens bleibt jedoch nicht außerhalb ihres Augenmerks. Neben der Berufung, zuerst das Reich Gottes und Seine Gerechtigkeit (Mt 6.33) zu suchen, vergißt die Kirche nicht das Bedürfnis nach dem täglichen Brot (Mt 6.11), und ist der Ansicht, daß **jeder Mensch ausreichende Mittel für eine würdige Existenz haben muß**. Zugleich warnt die Kirche vor übermäßiger Neigung zu materiellen Gütern und verurteilt diejenigen, die der Versuchung, bestehend aus „den Sorgen, dem Reichtum und den Genüssen des Lebens“, unterliegen (Lk 8.14). Die Position der Orthodoxen Kirche zum Eigentum beinhaltet weder eine Geringschätzung der materiellen Bedürfnisse, noch dessen Gegenteil, nämlich ein Lob des Erwerbs materieller Güter als das höchste Ziel und Gut menschlichen Daseins. Die Vermögensverhältnisse eines Menschen an sich geben keinen Aufschluß darüber, inwieweit der Betreffende gottgefällig lebt.

Das Verhältnis des orthodoxen Christen zum Eigentum soll sich auf dem biblischen Gebot der Nächstenliebe gründen, welches in den Worten des Heilands Ausdruck findet: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch liebe, so sollt ihr auch einander lieben!“ (Joh 13.34). Dieses Gebot liegt dem moralischen Verhalten der

Christen zugrunde. Ihnen und – nach Überzeugung der Kirche – ebenso den anderen Menschen soll es als Richtlinie im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, einschließlich der Regelung der Eigentumsverhältnisse, gelten.

Nach der Lehre der Kirche erhalten die Menschen alle irdischen Güter von Gott, Dem auch das ausschließliche Verfügungsrecht über diese zusteht. Die Vergänglichkeit des Eigentumsrechts des Menschen stellt der Erlöser in Seinen Gleichnissen mehrfach heraus: Beispiele dafür sind sowohl der verpachtete Weinberg (Mk 12.1-9) als auch die unter die Menschen verteilten Talente (Mt 25.14-30), ebenfalls das unter vorübergehender Verwaltung stehende Gut (Lk 16.1-13). Indem er den der Kirche eigenen Gedanken über das unbedingte Besitzrecht Gottes über alles betont, fragt der hl. Hierarch Basilius der Große: „Sag mir, was gehört ausschließlich dir? Woher hast du es genommen und ins Leben gebracht?“ Das sündhafte Verhältnis zum Eigentum, welches sich im Vergessen oder in der bewußten Abkehr von diesem geistigen Prinzip äußert, hat die Trennung und gegenseitige Entfremdung unter den Menschen zur Folge.

VII.2. Materielle Güter können den Menschen nicht glücklich machen. Der Herr Jesus Christus warnt: „Gebt acht, hütet euch vor jeder Art von Habgier. Denn der Sinn des Lebens besteht nicht darin, daß ein Mensch aufgrund seines großen Vermögens in Überfluß lebt“ (Lk 12.15). Die Jagd nach Reichtum hat zerstörerische Auswirkungen auf den seelischen Zustand des Menschen und führt potentiell zur vollständigen Herabwürdigung der Person. Der Apostel Paulus weist darauf hin: „Wer aber reich werden will, gerät in Versuchungen und Schlingen, er verfällt vielen sinnlosen und schädlichen Begierden, die den Menschen ins Verderben und in den Untergang stürzen. Denn die Wurzel aller Übel ist die Habsucht. Nicht wenige, die ihr verfielen, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich viele Qualen bereitet. Du aber, ein Mann Gottes, flieh vor all dem“ (1 Tim 6.9-11). Im Gespräch mit dem jungen Mann sprach der Herr: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir“ (Mt 19.21). Im Anschluß daran erklärte Christus den Jüngern seine Worte: „Ein Reicher wird nur schwer in das Himmelreich kommen. (...) Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes gelangt“ (Mt 19.23-24). Der Evangelist Markus ergänzt, daß denjenigen, die nicht auf Gott, sondern auf materielle Güter vertrauen – „die viel besitzen“ (Mk 10.24) -, es am schwersten haben, ins Reich Gottes zu kommen. Nur „wer auf den Herrn vertraut, steht fest wie der Zionsberg, der niemals wankt, der ewig bleibt“ (Ps 125.1 / Original: 124.1). Im übrigen kann auch der Reiche erlöst werden, denn „was für Menschen unmöglich ist, ist für Gott möglich“ (Lk 18.27). In der Heiligen Schrift ist keine moralische Verurteilung des Reichtums an sich enthalten. Abraham und die alttestamentlichen Patriarchen, der gerechte Ijob, Nikodemus sowie Joseph von Arimathea waren wohlhabende Menschen. Wer über bedeutenden Reichtum verfügt, begeht keine Sünde, sofern er ihn gemäß dem Willen Gottes, Dem alles Wahre gehört, sowie dem Gebot der Liebe in Gebrauch nimmt; bestehen doch die Freude und die Fülle des Lebens nicht im Erwerben und Haben,

sondern vielmehr im Geben und Opfern. Der Apostel Paulus ruft auf zur „Erinnerung an die Worte Jesu, des Herrn, der selbst gesagt hat: Geben ist seliger als Nehmen“ (Apg 20.35). Nach der Meinung des hl. Hierarchen Basilius des Großen ist derjenige ein Dieb zu nennen, der nicht einen Teil seines Eigentums zugunsten seines Nächsten opfert. Diesen Gedanken hebt der hl. Johannes Chrysostomus hervor: „Von seinem Eigentum nicht hingeben ist gleichsam Raub.“ **Die Kirche ruft den Christen auf, das Eigentum als Gabe Gottes anzunehmen, die ihm zum Nutzen für das eigene sowie des Nächsten Wohl gegeben worden ist.**

Zugleich **erkennt die Heilige Schrift das Recht eines jeden Menschen auf Eigentum an, so wie sie auch Eingriffe in dieses verurteilt.** Zwei der zehn Gebote thematisieren das ausdrücklich: „Du sollst nicht stehlen. (...) Du sollst nicht nach dem Hause deines Nächsten verlangen. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, das deinem Nächsten gehört“ (Ex 20.15, 17). Dieses Verhältnis zum Eigentum hat auch im Neuen Testament seine Gültigkeit bewahrt und gleichzeitig eine tiefgreifendere moralische Begründung erfahren. Hierzu sagt das Evangelium: „Denn die Gebote: (...) du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren!, und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Röm 13.9).

VII.3. Die Kirche erkennt die Existenz zahlreicher Eigentumsformen an. Die staatliche, öffentliche, körperschaftliche, private und gemischte Eigentumsform sind in den einzelnen Ländern auf unterschiedliche Art und Weise im Verlauf der historischen Entwicklung verankert worden. Aus Sicht der Kirche ist keine dieser Formen zu bevorzugen. Jede von ihnen kann ebenso sündhaften Erscheinungen wie Diebstahl, Habgier und ungerechter Verteilung der Früchte der Arbeit zugrunde liegen wie auch als Voraussetzung einer würdigen, moralisch begründeten Nutzung der materiellen Güter dienen.

In zunehmender Bedeutung begriffen ist das intellektuelle Eigentum, dessen Objekte wissenschaftliche Arbeiten und Leistungen, Informationstechnologien, Kunstwerke sowie weitere Errungenschaften des schöpferischen Geistes sind. **Die Kirche begrüßt das schöpferische Wirken, welches auf das Wohl der Gesellschaft gerichtet ist, und verurteilt die Mißachtung der Urheberrechte auf das intellektuelle Eigentum. Gewaltsamer Entzug sowie Neuverteilung des Eigentums unter Nichtbeachtung der Rechte des legitimen Eigentümers können unter keinen Umständen die Zustimmung der Kirche finden.** Auf der Basis eines Gesetzes kann allerdings eine Ausnahme für eine Enteignung zugelassen werden, die – als im Interesse der Allgemeinheit liegend – von einer gerechten Entschädigung begleitet ist. Die Erfahrung der vaterländischen Geschichte zeigt, daß Zuwiderhandlungen gegen diese Prinzipien unabwendbar soziale Erschütterungen und menschliches Leid zur Folge haben.

In der Geschichte des Christentums waren das Vereinen von Eigentum sowie der Verzicht auf persönliches Besitzstreben für viele Gemeinden charakteristisch. Diese Art der Eigentumsverhältnisse trug zur Festigung der geistigen Einheit der Gläubigen bei und brachte in vielen Fällen auch einen wirtschaftlichen Nutzen, wobei die orthodoxen Klöster als Beispiel hierfür dienen können. **Der Verzicht auf Privateigentum in der ersten Christengemeinde (Apg 4.32) sowie später auch in den auf gemeinschaftlichen Kosten unterhaltenen Klöstern trug jedoch ausschließlich freiwilligen Charakter und war durch die persönliche geistige Wahl begründet.**

VII.3. Das Eigentum der religiösen Organisationen stellt eine Sonderform des Eigentums dar. Dieses wird auf unterschiedlichen Wegen erworben, jedoch haben die freiwilligen Spenden der Gläubigen den Hauptanteil daran. Der Heiligen Schrift zufolge ist die Gabe heilig und gehört im wahrsten Sinne des Wortes dem Herrn; der Opfernde gibt dem Herrn und nicht dem Priester (Lev 27.30; Esr 8.28). Die Gabe ist eine freiwillige Tat, die durch den Gläubigen im Namen religiöser Ziele vollbracht wird (Neh 10.32). Die Gabe soll nicht nur den Dienern der Kirche, sondern auch dem ganzen Volk Gottes zugute kommen (Phil 4.14-18). Die Opfergabe ist – als Gott geweihte Gabe – unantastbar, weshalb jeder, der sich daran vergeht, zu größeren Rückgaben verpflichtet ist, als er genommen hat (Lev 5.14-15). **Das freiwillige Geben ist eines der Hauptgebote, die dem Menschen von Gott auferlegt sind (Sir 7.30-34). Vor diesem Hintergrund sind die Spenden als ein Sonderfall der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse anzusehen, insofern als sie von denjenigen Gesetzen ausgenommen werden sollen, die die Finanzen und die Wirtschaft des Landes und im besonderen die staatliche Besteuerung regeln.** Nach Ansicht der Kirche darf ein Einkommen besteuert werden, wenn es aus unternehmerischer Quelle stammt, jedoch stellen jegliche Eingriffe in die Spenden der Gläubigen ein Verbrechen vor den Menschen und vor Gott dar.

VIII. Krieg und Frieden

VIII.1. Der Krieg ist die physische Erscheinungsform der verborgenen geistigen Krankheit der Menschheit, des brudermordenden Hasses (Gen 4.3-12). Kriege haben die Menschheit in ihrer gesamten Geschichte seit dem Sündenfall begleitet; den Worten des Evangeliums zufolge wird das auch in Zukunft so sein: „Wenn ihr dann von Kriegen hört und Nachrichten über Kriege euch beunruhigen, laßt euch nicht erschrecken! Das muß geschehen“ (Mk 13.7). Davon legt auch die Apokalypse Zeugnis ab, die über den Endkampf zwischen den Kräften des Guten und des Bösen am Berg Armageddon (Offb 16.16) weissagt. Die im Hochmut und in der Auflehnung gegen den Willen Gottes wurzelnden Kriege auf Erden sind nur eine Widerspiegelung des Kampfes im Himmel. Durch die Sünde verdorben wurde der Mensch von der Elementargewalt dieses Kampfes überwältigt. **Der Krieg ist Böses. Der Grund des Krieges, wie überhaupt des Bösen im Menschen, liegt im sündhaften Mißbrauch der gottgegebenen Freiheit,** „denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugenaussagen und Verleumdungen“ (Mt 15.19).

Bereits zu Anbeginn der Heiligen Geschichte galt der Mord, ohne den es Krieg“ nicht gäbe, als schweres Verbrechen vor Gott. „Du sollst nicht morden“, lautet das Gesetz Mose (Ex 20.13). Gleich allen Religionen der Antike ist das Blut im Alten Testament heilig, im Blut ist das Leben (Lev 17.11-14). „Blut entweiht das Land“, steht in der Heiligen Schrift. Der gleiche biblische Text ermahnt zugleich diejenigen, die zu den Waffen greifen: „und man kann das Land von dem darin vergossenen Blut nur durch das Blut dessen entsühnen, der es vergossen hat“ (Num 35.33).

VIII.2. Die Christen, die den Menschen die frohe Botschaft der Versöhnung bringen (Röm 10.15), die sich zugleich jedoch in „dieser Welt“ befinden, die unter der Macht des Bösen steht (1 Joh 5.19) und von Gewalt beherrscht wird, werden gegen ihren Willen in verschiedene Konfliktsituationen des Lebens gebracht. **Trotz der Erkenntnis des Krieges als Böses verbietet die Kirche ihren Kindern nicht, sich an Kampfhandlungen zu beteiligen, solange ihr Zweck die Verteidigung der Nächsten sowie die Wiederherstellung verletzter Gerechtigkeit ist. In solchen Fällen gilt der Krieg als unerwünschtes, allerdings unumgängliches Mittel.** Die Haltung der Orthodoxie gegenüber den Kriegern, die um den Preis des eigenen Lebens das Leben sowie die Unversehrtheit ihrer Nächsten schützten, war zu allen Zeiten von größter Hochachtung geprägt. Viele Krieger wurden von der Kirche heiliggesprochen in Anerkennung ihrer christlichen Tugenden und das Wort Christi anwendend: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15.13).

Als der hl. Apostelgleiche Kyrill von dem Patriarchen Konstantinopels mit einem evangelischen Missionsauftrag entsandt wurde und in die Hauptstadt der Sarazenen kam, hatte er ein Streitgespräch mit den gelehrten Nachfolgern Mohammeds über den Glauben zu bestehen. Unter anderem wurde ihm folgende Frage gestellt: „Christus ist euer Gott. Er hat euch befohlen, für eure Feinde zu beten, denen, die euch hassen und verfolgen Gutes zu tun, denen, die euch auf die rechte Wange schlagen, auch die andere hinzuhalten, und was macht ihr? Wenn jemand euch beleidigt, schärft ihr eure Schwerter, ihr zieht in den Kampf und tötet. Warum hört ihr nicht auf euren Christus?“ Nachdem er sich das anhörte, wandte sich der hl. Kyrill an seine Mit-Disputanten: „Wenn in einem Gesetz zwei Befehle enthalten sind, welcher Mensch würde in vollkommenerer Weise seine Treue zu den Gesetzen bekunden – derjenige, der nur einen, oder derjenige, der beide Befehle erfüllt?“ Als die Muslime sagten, daß derjenige das Gesetz auf vollkommenerer Weise erfüllt, der beiden Befehlen nachgeht, fuhr der [heilige Prediger fort: „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 (Joh 15.13 / Original: 15.3). 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, damit ihr nach der Gefangennahme unserer Mitbürger samt ihren Körpern nicht auch Besitz von deren Seelen ergreift, indem ihr sie zum (Abfall vom Glauben und zu gotteswidrigen Taten zwingt. Unsere christuslieben den Soldaten verteidigen mit der Waffe in der Hand die

Heilige Kirche, verteidigen den Herrscher, in deren geheiligter Person das Antlitz der Macht des Himmlischen Herrschers verehrt wird, verteidigen das Vaterland, deren Zerstörung unabwendbar den Fall der vaterländischen Macht sowie die Erschütterung des evangelischen Glaubens nach sich zöge. Das sind die erhabenen Ziele, für die die Soldaten bis zum letzten Blutstropfen kämpfen sollen, und wenn sie auf dem Schlachtfeld ihre Seelen fahren lassen, werden sie von der Kirche als Märtyrer heiliggesprochen und als Fürsprecher vor Gott erachtet.“

VIII.3. „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Mt 26.52) – in diesen Worten des Erlösers liegt die Rechtfertigung der Idee vom gerechten Krieg. Unter christlichen Gesichtspunkten **muß das Verständnis von moralischer Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen von folgenden Hauptprinzipien ausgehen: 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.** Diese drei Prinzipien haben die moralischen Grenzen des Krieges abgesteckt; sie wurden durch die christliche Welt des Mittelalters entwickelt, als die Menschen der jeweils konkreten Situation gemäß versuchten, die Elemente militärischer Gewalt in Schranken zu halten. Bereits damals wurde die Überzeugung vertreten, daß der Krieg nach bestimmten Regeln zu führen sei, daß auch der kämpfende Mensch sein moralisches Gesicht nicht verlieren dürfte, indem er vergäße, daß sein Gegner genauso Mensch ist wie er selbst.

Die Entwicklung hoher juristischer Normen in den internationalen Beziehungen wäre ohne den moralischen Einfluß, den das Christentum auf Herz und Verstand der Menschen ausgeübt hat, nicht möglich gewesen. Der Forderung nach Gerechtigkeit im Krieg wurde in der Tat zwar nur selten nachgekommen, allein die Tatsache jedoch, daß die Frage nach der Gerechtigkeit gestellt wurde, hielt zeitweise einander bekämpfende Menschen vor allzu großer Grausamkeit ab.

In der westlichen christlichen Tradition, die auf den hl. Augustinus zurückgeht, werden bei der Feststellung, ob ein Krieg gerecht ist, gewöhnlich verschiedene Faktoren ins Feld geführt, die einen Kriegsbeginn auf eigenem oder fremdem Territorium rechtfertigen. Hierzu zählen folgende:

- ein Krieg darf zum Ziel der Wiederherstellung der Gerechtigkeit erklärt werden;
- einen Krieg erklären darf nur das gesetzlich bestimmte Staatsorgan;
- das Recht zur Gewaltanwendung steht nicht einzelnen Personen oder Personengruppen zu, sondern Vertretern der oben genannten bürgerlichen Gewalten;
- ein Krieg darf erst dann erklärt werden, wenn alle friedlichen Mittel der Verhandlungsführung mit der gegnerischen Seite sowie zur Wiederherstellung der Ausgangssituation bereits ausgeschöpft sind;

- ein Krieg darf nur dann erklärt werden, wenn berechtigte Aussichten auf Erreichen der geplanten Ziele bestehen;
- die geschätzten militärischen Verluste und Zerstörungen sollen der Situation sowie den Zielen des Krieges angemessen sein (Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel);
- während des Kriegsverlaufs soll der Schutz der Zivilbevölkerung vor direkten Militäraktionen gewährleistet sein;
- ein Krieg kann nur durch den Wunsch nach Wiederherstellung von Frieden und | Ordnung gerechtfertigt werden.

Im gegenwärtigen System der internationalen Beziehungen **fällt es unter Umständen schwer, die Unterscheidung zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg zu treffen.** Die Grenze ist oft fließend, wenn einer oder mehrere Staaten bzw. die internationale Gemeinschaft Militäraktionen beginnen und diese mit der Notwendigkeit des Schutzes eines Volkes, das einer Aggression zum Opfer gefallen ist, begründen (vgl. XV.1). Dies berücksichtigend muß über die **Frage** nach der Unterstützung militärischer Handlungen seitens der Kirche **für jeden einzelnen Fall, in dem solche bereits begonnen haben bzw. drohen zu beginnen, entschieden werden.**

Ein greifbares Merkmal, anhand dessen über Billigkeit oder Unbilligkeit des Vorgehens einer kämpfenden Truppe geurteilt werden kann, sind die **Methoden der Kriegsführung**, ferner das Verhalten gegenüber Gefangenen und der friedlichen Bevölkerung des gegnerischen Staates, insbesondere Frauen, Kindern und alten Menschen. Selbst die Abwehr gegen Angriffe kann Anstiftung zu Bösem mit sich bringen, so daß man in moralischer und geistiger Hinsicht keineswegs immer über dem Angreifer steht. **Der Krieg soll mit gerechtem Zorn, niemals mit Bosheit, Habsucht und Begierde (1 Joh 2.16) und anderen Ausgeburten der Hölle geführt werden.** Eine richtige Beurteilung des Krieges als Heldentat oder Raubüberfall kann nur dann erfolgen, wenn der moralische Zustand der Kämpfenden analysiert wird. „Freu dich nicht, wenn einer gestorben ist, bedenke: Wir alle werden sterben“, steht in der Heiligen Schrift (Sir 8.7 / Original: 8.8). Die humane Behandlung von Verwundeten und Gefangenen bei den Christen leitet sich aus den Worten des Apostels Paulus her: „Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken; tust du das, dann sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12.20-21).

VIII.4. In der Ikonographie des hl. Georg wird die schwarze Schlange von den Hufen eines Pferdes zertreten, das immer in strahlendem Weiß gemalt wird. Dies ist eine anschauliche Darstellung: das Böse und der Kampf dagegen sollen voneinander vollständig getrennt sein, damit man, während man das Böse bekämpft, nicht selbst ein Teil von ihm wird. In keiner Lebenssituation, die Gewaltanwendung erfordert, darf das Herz unter die Macht von bösen Gefühlen gelangen, die Teufels- oder ähnlichen

Mächten verwandt sind. Einzig der Sieg über das Böse in seiner Seele befähigt den Menschen, Gewalt auf eine gerechte Weise zu üben. Eine solche Ansicht, die der Liebe in den zwischenmenschlichen Beziehungen den Vorrang einräumt, verwirft von Grund auf die Idee des Unterlassens von Widerstand gegen das Böse durch Gewalt. Das christliche sittliche Gesetz verurteilt nicht den Kampf gegen das Böse, nicht die Anwendung von Gewalt gegenüber dessen Träger, nicht einmal das Opfer dessen Lebens als letzte Notmaßnahme, sondern das Böse im menschlichen Herzen, den Wunsch nach Demütigung und Tod eines anderen Menschen, wer auch immer er sei.

In diesem Zusammenhang **trägt die Kirche besondere Sorge für das Militär, indem sie sich bemüht, es im Geiste der Treue zu hohen sittlichen Idealen zu erziehen.** Die von der Kirche geschlossenen Abkommen über Mitarbeit in den Streitkräften und den Exekutivorganen der Justiz eröffnen beträchtliche Möglichkeiten, die künstlich gezogenen Gräben zu überwinden und **das Militär zurückzubringen zu den im Laufe von Jahrhunderten bewährten orthodoxen Traditionen des Dienstes am Vaterland.** Die orthodoxen Seelsorger sind – als Träger eines besonderen geistlichen Dienstes in der Armee und ebenso als Geistliche in Klöstern oder Gemeinden – aufgerufen, unermüdlich das Militär zu betreuen und für seinen sittlichen Zustand Sorge zu tragen.

VIII.5. Dem christlichen Friedensverständnis liegen die Gelübde Gottes zugrunde, die in der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments bezeugt sind. Diese Gelübde, die der Geschichte ihre wahre Bedeutung verleihen, wurden zunächst in Jesus Christus verwirklicht. Für Seine Nachfolger ist der Friede ein gnadenreiches Geschenk Gottes, um das wir beten und um das wir Gott für uns selbst sowie für alle Menschen anrufen. Das biblische Verständnis vom Frieden weist einen wesentlich weiteren Horizont auf als das politische. Der hl. Apostel Paulus weist darauf hin, daß „der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, (...) eure Herzen und eure Gedanken (...) bewahren (wird)“ (Phil 4.7). Er übersteigt bei weitem den Frieden, den die Menschen aus eigener Kraft zu stiften imstande sind. Der Friede des Menschen mit Gott, mit sich selbst und mit den anderen Menschen ist untrennbar miteinander verbunden.

Bei den alttestamentlichen Propheten wird der Friede als ein endzeitliche? Zustand geschildert: „Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. (...) Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist“ (Jes 11.6-9). Dieses eschatologische Ideal ist mit der Offenbarung des Messias verbunden, Dessen Name Fürst des Friedens ist (Jes 9.5 / Original: 9.6). Krieg und Gewalt werden von der Erde verschwinden: „Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg“ (Jes 2.4). Jedoch ist der Friede nicht nur ein Geschenk Gottes, sondern auch eine Aufgabe der Menschheit. Die Bibel nährt die Hoffnung, daß der Friede mit Hilfe Gottes bereits innerhalb der Grenzen unseres irdischen Daseins verwirklicht werde.

Nach dem Zeugnis des hl. Propheten Jesaja ist der Friede ein Werk der Gerechtigkeit (Jes 32.17). Die Heilige Schrift thematisiert die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit. Beide stehen in Bezug zu dem Bund, den Gott mit dem auserwählten Volk geschlossen hat (Jer 31.35). In diesem Kontext wird Gerechtigkeit primär als Bündnistreue aufgefaßt. Sofern die Menschen gegen den Bund handeln, d.h. sofern sie nicht gerecht sind, gehen sie auch des Werks der Gerechtigkeit: des Friedens verlustig. Gleichzeitig war einer der Hauptbestandteile der Gesetzgebung vom Sinai die Forderung nach Gerechtigkeit im Verhältnis zum Nächsten. Die Gebote des Gesetzes zielten nicht auf eine lästige Restriktion der Freiheit der Person, sondern auf den Aufbau des Lebens gemäß dem Gerechtigkeitsprinzip, um relativen Frieden, Ordnung und Ruhe zu gewinnen. Für Israel bedeutete dies, daß der Friede im sozialen Zusammenleben sich nicht aus eigener Kraft oder unter dem Einfluß natürlicher Gesetzmäßigkeiten einstellt, sondern zuerst als Gabe der Göttlichen Gerechtigkeit, sodann als Frucht der religiösen Bemühungen des Menschen, mit anderen Worten: seiner Treue zu Gott, möglich wird. Dort, wo die Menschen Dankbarkeit und Treue gegenüber der Gerechtigkeit Gottes zeigen, dort „begegnen einander Huld und Treue; Gerechtigkeit und Friede küssen sich“ (Ps 85.11 / Original: 84.11). Darüber hinaus liefert die Geschichte des Alten Testaments zahlreiche Beispiele für Untreue und sündhafte Undankbarkeit |des auserwählten Volkes. Für den Propheten Jeremia ist das der Anlaß, auf den Grund der Abwesenheit des Friedens in Israel hinzuweisen, wo stets zu hören sei: „Heil, Heil! Aber kein Heil ist da“ (Jer 6.14). Der prophetische Aufruf zur Umkehr „erklingt wie ein Lied der Treue zur Gerechtigkeit Gottes. Ungeachtet der Sünden |des Volkes gibt Gott das Gelübde ab, mit ihm einen „neuen Bund“ zu schließen (Jer 31.31).

Gleich wie im Alten Testament wird auch im Neuen Testament der Friede als leine Gabe der Göttlichen Liebe betrachtet. Dieser ist mit dem eschatologischen Heil identisch. Die Zeitlosigkeit des von den Propheten verkündeten Friedens wird mit besonderer Deutlichkeit im Johannesevangelium hervorgehoben. Obwohl in der Geschichte weiterhin Bedrängnis herrscht, sind die an Christus Glaubenden im Frieden (Joh 14.27; 16.33). Der Friede im Neuen Testament stellt den allgemeinen gesegneten Zustand der menschlichen Seele dar, die vom Joch der Sünde befreit ist. Gerade das bedeutet der Wunsch nach „Gnade“ und „Frieden“ zu Beginn der Briefe des hl. Apostels Paulus. Dieser Friede ist eine Gabe des Heiligen Geistes (Röm 15.13; Gal 5.22). Der Zustand der Versöhnung mit Gott ist der selbstverständliche Zustand der Geschöpfe, „denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern ein Gott des Friedens“ (1 Kor 14.33). Psychologisch erscheint dieser Zustand in der inneren Ordnung der Seele, wenn die Freude und der Friede im Glauben (Röm 15.13) nahezu synonym werden.

Der Friede kennzeichnet – nach der Göttlichen Gnade – das Leben der Kirche nach innen wie nach außen. Zweifellos sind jedoch für die gnadenreiche Gabe des Friedens auch die Bemühungen der Menschen erforderlich. Die Gaben des Heiligen Geistes erscheinen nur dort, wo das menschliche Herz sich öffnet und sich in Reue nach der Wahrheit Gottes sehnt. Das Geschenk des Friedens offenbart sich, wenn die Christen

nach dessen Erlangung streben, „unablässig erinnern wir uns (...) an das Werk eures Glaubens, an die Opferbereitschaft eurer Liebe und an die Standhaftigkeit eurer Hoffnung auf Jesus Christus, unseren Herrn“ (1 Thess 1.3). Die Friedensbestrebungen eines jeden Glieds des Leibes Christi dürfen keinerlei aus den Zeitumständen oder den Lebensbedingungen folgenden Beschränkungen unterliegen. Gott wohlgefällig (Mt 5.9), bringen sie an jedem Ort und zu jeder Zeit gute Frucht. **Friede, als eine den Menschen innerlich verwandelnde Gabe Gottes, soll auch nach außen hin sichtbar werden.** Es gilt, ihn zu hegen und immer wieder neu zu entfachen (2 Tim 1.6); angesichts dessen wird die Friedensschaffung zu einer Aufgabe der Kirche Christi: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden“ (Röm 12.18) und „bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält“ (Eph 4.3). Der neutestamentliche Aufruf zu Friedensschaffung beruht auf dem persönlichen Beispiel des Erlösers und Seiner Lehre. Wenn also die Gebote des Nicht-Widerstands gegen das Böse (Mt 5.39), der Liebe zu den Feinden (Mt 5.44) und der Vergebung (Mt 6.14-15) primär an die einzelne Persönlichkeit appellieren, so weist das Gebot der Friedensschaffung – „Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“ (Mt 5.9) – einen unmittelbaren Bezug zur sozialen Ethik auf.

Die Russisch-Orthodoxe Kirche strebt danach, ihren Dienst am Frieden sowohl im staatlichen als auch im internationalen Rahmen zu verwirklichen, indem sie ihre Bemühungen der Lösung der verschiedenen Widersprüche sowie der Harmonie unter den Völkern, den ethnischen Gruppen, den Regierungen sowie den politischen Kräften widmet. Zu diesem Zweck richtet sie ihr Wort an die Machthaber und die anderen einflußreichen Kräfte der Gesellschaft und unternimmt Anstrengungen, Verhandlungen zwischen einander bekämpfenden Seiten zu organisieren sowie den Notleidenden Hilfe zu leisten. Die Kirche widersetzt sich der Kriegs- und Gewaltpropaganda und den verschiedenen Erscheinungsformen des Hasses, die in der Lage sind, brudermordende Konflikte zu provozieren.

IX. Verbrechen, Sühne, Wiedergutmachung

IX.1. Die Christen sind aufgerufen, gesetzestreue Bürger ihres irdischen Vaterlands zu sein, da sie überzeugt sind, daß jede Seele „den Trägern der staatlichen Gewalt Gehorsam“ (Röm 13.1) leisten muß, und gleichzeitig den Befehl Christi in Erinnerung behalten: „Dann gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Lk 20.25). Doch zeugt die menschliche Sündigkeit Verbrechen, namentlich die Verletzung der Grenzen, die das Gesetz festgelegt hat. Gleichzeitig ist die Vorstellung von Sünde in den orthodoxen moralischen Normen wesentlich weiter gespannt als das Verständnis von Verbrechen im weltlichen Recht.

Die Hauptquelle der Verbrechen ist der dunkel verworrene Zustand der menschlichen Seele: „Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord,

Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsche Zeugenaussagen und Verleumdungen“ (Mt 15.19). Hierbei darf nicht unerwähnt bleiben, daß unter Umständen die ökonomischen und sozialen Bedingungen, die Schwäche der Staatsmacht sowie das Fehlen einer gesetzlichen Ordnung die Kriminalität ebenfalls begünstigen. Kriminelle Gemeinschaften können in staatliche Einrichtungen eindringen, um diese für ihre eigenen Ziele zu mißbrauchen. Darüber hinaus kann auch die Staatsmacht selbst, sobald von ihr rechtswidrige Handlungen ausgehen, zum Verbrecher werden. Besonders gefährlich ist die unter politischen und pseudoreligiösen Motiven verdeckte Kriminalität, wie Terrorismus u.a.

Um die Kriminalität in Schranken zu halten, etabliert der Staat Strafverfolgungsbehörden, deren Ziel die Verhütung, Prävention und Aufklärung von Verbrechen, des weiteren die Bestrafung und Resozialisierung der Personen ist, die sich strafbar gemacht haben. Die Bekämpfung der Kriminalität sowie die Besserung der Straffälligen sind jedoch nicht nur eine bedeutsame Aufgabe der zu diesem Zweck gegründeten Institutionen, nicht einmal ausschließlich des Staates, sondern des ganzen Volkes und folglich auch der Kirche.

IX. 2. Die Verbrechensvorbeugung ist vornehmlich durch Erziehung und Aufklärung möglich, die auf die Durchsetzung der wahren geistigen und moralischen Werte in der Gesellschaft angelegt sind. Hinsichtlich dieser Aufgabe ist die intensive Mitarbeit der Kirche mit der Schule, den Massenmedien sowie den Strafverfolgungsbehörden gefordert. Wenn jedoch im Volk kein positives moralisches Ideal vorhanden ist, können keine Zwangs-, Abschreckungs- oder Strafmaßnahmen den bösen Willen aufhalten. Gerade auf diesem Hintergrund ist die beste Form der Vorbeugung gegen Gesetzesverstöße die Predigt einer ehrlichen und würdigen Lebensführung, insbesondere unter Kindern und Jugendlichen. Dabei ist es **notwendig, daß solchen Personen, die zu den sogenannten Risikogruppen gehören** oder bereits erste Straftaten begangen haben, **große Aufmerksamkeit zuteil wird.** Diese Menschen bedürfen in besonderer Weise der pastoralen und erzieherischen Betreuung. Die orthodoxen Geistlichen und Laien sind aufgerufen, sich ebenfalls an der Bekämpfung der sozialen Ursachen der Kriminalität zu beteiligen, indem sie ihren Beitrag zum gerechten Aufbau der Gesellschaft und der Wirtschaft wie auch zur beruflichen und persönlichen Selbstverwirklichung jedes Mitgliedes der Gesellschaft leisten.

Darüber hinaus **fordert die Kirche, daß gegenüber den Angeklagten, den Untersuchungshäftlingen sowie denjenigen, die bei einem verbrecherischen Vorhaben ertappt worden sind, ein menschliches Verhältnis gewahrt wird.** Eine harte oder unwürdige Behandlung dieser Menschen kann sie in ihrer Absicht bestärken, auf dem falschen Weg zu bleiben bzw. sie erst auf Abwege bringen. Deswegen dürfen Menschen, die noch nicht kraft richterlichen Spruchs verurteilt sind, die Bürgerrechte nicht entzogen werden, selbst wenn sie bereits in Haft genommen worden sind. Das Recht auf Verteidigung sowie auf unparteiische Richter soll ihnen gewährleistet

werden. **Die Kirche verurteilt Folterungen und jedwede Form von Demütigung der Untersuchungshäftlinge. Der Geistliche darf selbst in der Absicht, die Justizorgane zu unterstützen, weder das Beichtgeheimnis noch andere gesetzlich geschützte Geheimnisse verletzen** (beispielsweise das Adoptionsgeheimnis). **Statt dessen lassen sich die Priester in der Seelsorge für die Verirrten und Verurteilten von der Verschwiegenheitspflicht leiten, sollten ihnen in der Beichte Fakten bekannt werden, die der Untersuchungsbehörde oder dem Gericht unbekannt sind.**

Die Norm, die den Schutz des Beichtgeheimnisses festlegt, ist Bestandteil der Gesetzgebung einer großen Anzahl gegenwärtiger Staaten, einschließlich der Verfassung der Russischen Föderation sowie des russischen Gesetzes „Über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Vereinigungen“.

Der Geistliche ist zu besonderer seelsorglicher Wachsamkeit gefordert, sollte er während der Beichte von einer verbrecherischen Absicht in Kenntnis gesetzt werden. Ausnahmslos und unter allen Umständen das Beichtgeheimnis heilig haltend, ist der Priester gleichzeitig verpflichtet, alle ihm nur möglichen Anstrengungen zu unternehmen, um die Realisierung der verbrecherischen Absicht zu verhindern. Dies betrifft in erster Linie die Gefahr eines Totschlags, insbesondere eines Massenmordes, der bei einem Terrorakt oder der Ausführung eines verbrecherischen Befehls in Kriegszeiten zu erwarten wäre. Ohne die Gleichrangigkeit der Würde des potentiellen Verbrechers wie des von ihm ins Visier genommenen Opfers aus dem Blick zu verlieren, **muß der Priester den Beichtenden zu wahrhafter Reue auffordern, mit anderen Worten: zur Abkehr von der bösen Absicht. Sollte diese Aufforderung erfolglos bleiben, ist der Priester berechtigt, die sich in Lebensgefahr Befindenden zu warnen, wobei er aber das Geheimnis des Namens des Beichtenden und andere Umstände, die dessen Persönlichkeit zu enthüllen vermögen, schützt. In schwerwiegenden Fällen hat sich der Priester an den Erzbischof zu wenden.**

IX.3. Ein verübtes und kraft Gesetz verurteiltes Verbrechen setzt auch eine gerechte Strafe voraus. Ihr Sinn besteht in der Besserung des straffällig gewordenen Menschen, im Schutz der Gesellschaft vor dem Täter und in der Unterbindung seiner rechtswidrigen Handlungen. **Ohne über den Delinquenten zu urteilen, ist die Kirche berufen, für seine Seele Sorge zu tragen. Dies bedenkend, faßt sie die Strafe nicht als Rache, sondern als Mittel zur inneren Läuterung des Sündigen auf.**

Der Schöpfer, der eine Bestrafung der Missetäter verfügte, sprach zu Israel: „Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen“ (Dtn 21.21). Die Bestrafung des Vergehens dient der Belehrung der Menschen. Indem er die Strafe für falsche Prophetie festlegte, sprach Gott zu Moses: „Ganz Israel soll davon hören, damit sie sich fürchten und nicht noch einmal einen solchen Frevel in deiner Mitte begehen“ (Dtn 13.12 / Original: 13.11). In den Sprüchen Salomos ist zu lesen: „Schlägst du den Zuchtlosen, so wird der Unerfahrene klug; weist man den Unverständigen zurecht, gewinnt er Einsicht“ (Spr

19.25). Die alttestamentliche Tradition kennt mehrere Arten von Strafen: Todesstrafe, Verbannung, Freiheitsstrafe, Züchtigung, Geldstrafe oder die Anordnung, ein Opfer zu religiösen Zwecken darzubringen.

Die Haft, die Verbannung (Exil), die Zwangsarbeit als Maßregel der Besserung sowie die Geldstrafe sind in ihrer Eigenschaft als Strafen auch in der gegenwärtigen Welt erhaltengeblieben. Alle diese Aspekte der juristischen Ahndung sind nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Schutzes der Gesellschaft vor dem bösen Willen des Täters zu begreifen, sondern sie sollen auch erzieherisch wirken. Der Freiheitsentzug oder die Freiheitsbeschränkung versetzen den Menschen, der sich selbst jenseits der Gesellschaft gestellt hat, in die Möglichkeit, das eigene Leben einer Revision zu unterziehen, um innerlich geläutert zur Freiheit zurückzukehren. Die Arbeit trägt zur Erziehung der Persönlichkeit in schöpferischem Geiste bei und ist ein Mittel zur Kultivierung nützlicher Gewohnheiten. Im Verlauf der Besserungsarbeit soll die Gewalt der Sünde in der Tiefe der Seele der Kreativität, der Ordnung sowie dem seelischen Frieden weichen. Zugleich ist es vonnöten, daß mit den Personen im Strafvollzug nicht in einer unmenschlichen Weise umgegangen wird, und daß die Haftbedingungen die Erhaltung ihres Lebens und ihrer Gesundheit zulassen, während ihr moralischer Zustand dem verderblichen Einfluß anderer Inhaftierter entzogen bleibt. Mit Blick darauf soll der Staat für die Inhaftierten Sorge tragen, wobei er sich hier der Unterstützung seitens der Gesellschaft und der Kirche jederzeit sicher sein muß.

Das Christentum hat für sein humanes Verhältnis zu den Gefangenen um ihrer Besserung willen eine tiefreichende Begründung. Der Herr Jesus Christus vergleicht die Wohltaten gegenüber den Gefangenen mit dem Dienst an Sich Selbst: „ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen“ (Mt 25.36). Die Geschichte liefert zahlreiche Beispiele der Hilfe für Menschen, die eine Freiheitsstrafe abbüßen, seitens der heiligen Gottesgerechten. Die russische orthodoxe Tradition hat unablässig Nachsicht für die Gefallenen gefordert. Der hl. Innozenz, Erzbischof von Cherson, wandte sich an die Inhaftierten in der Gefängniskirche zu Vologda mit folgenden Worten: „Nicht als Ankläger sind wir hierher gekommen, sondern um euch Trost und Belehrung zu spenden. Wie ihr selbst seht, geht die Kirche mit allen ihren Sakramenten auf euch zu, deshalb wendet euch nicht von ihr ab, nähert euch ihr durch den Glauben, die Reue und die Besserung eurer Sitten (...). Der Erlöser streckt auch jetzt seine Hände vom Kreuz nach allen Reuigen aus, deshalb seid auch ihr reuig und geht vom Tod in das Leben über!“

In Wahrnehmung ihres Dienstes in den Strafvollzugsanstalten muß die Kirche dort Kapellen und Gebetsräume einrichten, die Sakramente verwalten und den Gottesdienst feiern, pastorale Gespräche mit den Gefangenen führen sowie geistige Literatur verbreiten. Besonders wichtig dabei ist der persönliche Kontakt mit den Gefängnisinsassen, der den Besuch an den Orten ihres unmittelbaren Aufenthalts mit einschließt. Der Schriftverkehr mit den Angeklagten, die Sammlung und Übergabe von Kleidungsstücken, Medikamenten sowie weiteren, dringend

notwendigen Gegenständen soll in jeder Hinsicht gefördert werden. Eine solche Tätigkeit soll nicht nur der Erleichterung des schweren Schicksals der Strafgefangenen dienen, sondern auch eine Hilfe bei der moralischen Genesung der verkümmerten Seelen sein. Ihr Leid ist auch ein Leid der ganzen Mutter Kirche, die selbst „über einen einzigen Sünder, der umkehrt“ (Lk 15.10) von himmlischer Freude erfüllt ist. Die Wiedereinführung der Gefangenenseelsorge wird zu einem der wichtigsten Gebiete priesterlicher und missionarischer Tätigkeit und bedarf der Unterstützung und Entwicklung.

Eine besondere Strafmaßnahme, die Todesstrafe, wurde im Alten Testament als gültig anerkannt. Weder die Heilige Schrift des Neuen Testaments noch die Überlieferungen noch das historische Erbe der Orthodoxen Kirche enthalten Hinweise auf die Notwendigkeit ihrer Abschaffung. Dessen ungeachtet hat die Kirche häufig die Pflicht übernommen, vor der weltlichen Macht gegen ein Todesurteil aufzutreten und um Gnade und Strafmilderung für die Verurteilten zu ersuchen. Mehr noch: der moralische Einfluß des Christentums hat im Bewußtsein der Menschen eine negative Haltung in Bezug auf die Todesstrafe kultiviert. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Revolution von 1905 wurde sie in Rußland äußerst selten praktiziert. Für das orthodoxe Bewußtsein endet das Leben nicht mit dem leiblichen Tod, weswegen auch die Kirche von der Seelsorge für die zur Höchststrafe Verurteilten nicht abläßt.

Die Abschaffung der Todesstrafe würde neue Möglichkeiten für die seelsorgliche Arbeit mit den Straffälligen sowie deren eigene Arbeit an ihrer Umkehr eröffnen. Dabei liegt es auf der Hand, daß die Todesstrafe keine erzieherische Wirkung haben kann, ein Fehlurteil irreversibel macht und widersprüchliche Gefühle in der Bevölkerung auslöst. Heutzutage haben viele Staaten die Todesstrafe durch Gesetz abgeschafft oder wenden sie in der Praxis nicht mehr an. Indem die Kirche bedenkt, daß die Gnade gegenüber dem abtrünnigen Menschen in allen Fällen der Rache vorzuziehen ist, begrüßt die Kirche einen solchen Schritt seitens der Staatsgewalten. Gleichzeitig räumt sie ein, daß die Frage der Abschaffung bzw. Nichtanwendung der Todesstrafe Gegenstand einer freien Entscheidung des Volkes sein muß, das sich – unter Berücksichtigung des Umfangs der Kriminalität sowie des Zustands des rechtsprechenden wie des vollziehenden Justizsystems – in erster Linie jedoch von Erwägungen über die Sicherheit des Lebens der gesetzestreuen Mitglieder der Gesellschaft leiten läßt.

IX.4. In ihrem Wunsch, bei der Verbrechensbekämpfung behilflich zu sein, **arbeitet die Kirche mit den Institutionen der Strafverfolgung zusammen. Den Mitarbeitern des Strafvollzugs**, die zum Schutz der Bürger und des Vaterlands vor verbrecherischen Angriffen und zur Besserung der Straffälligen tätig sind, **steht die Kirche zur Seite.** Eine solche Hilfe kann durch verschiedene gemeinsame, auf Verbrechensvorbeugung gerichtete Erziehungs- und Bildungsmaßnahmen sowie durch sonstige wissenschaftliche und kulturelle Tätigkeit geleistet werden, des weiteren durch religiöse

Betreuung der Mitarbeiter der Justiz selbst. Die Zusammenarbeit zwischen der Kirche und dem Strafvollzugssystem beruht auf kirchlichen Bestimmungen wie auch auf besonderen Abkommen mit den Vertretern der entsprechenden Behörden.

Jedoch **die größte Bedeutung bei der Verbrechensbekämpfung soll der kirchlichen Seelsorge zufallen, insbesondere dem Bußsakrament. Der Priester soll jedem, der eine Missetat bereut, nachdrücklich anbieten** – als unbedingte Voraussetzung für die Vergebung der Sünde – **im Angesicht Gottes der Fortsetzung seines verbrecherischen Tuns abzuschwören. Einzig auf diese Weise kann der Mensch veranlaßt werden, den Weg der Gesetzlosigkeit zu verlassen und zu einem tugendhaften Leben zurückzukehren.**

X. Fragen der persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Sittlichkeit

X.1. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern ist eine besondere Gabe des Schöpfers an die von Ihm geschaffenen Menschen: „Gott also schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1.27). Mann und Frau sind in ihrer Gottebenbildlichkeit und menschlichen Würde gleichwertig geschaffen um der vollkommenen Vereinigung miteinander in der Liebe willen: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch“ (Gen 2.24). Die Seinen Segen empfangende eheliche Gemeinschaft, die den ursprünglichen Schöpferwillen Gottes verkörpert, wird zum Mittel der Bewahrung und Mehrung des menschlichen Geschlechts: „Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch“ (Gen 1.28). Die Besonderheiten der Geschlechter erschöpfen sich nicht in den körperlichen Unterschieden. Der Mann und die Frau stellen zwei verschiedene Daseinsformen der einen Menschheit dar. Beide bedürfen der Gemeinschaft miteinander sowie der gegenseitigen Ergänzung. In der gefallenen Welt können jedoch die Beziehungen zwischen den Geschlechtern eine widernatürliche Verkehrung erfahren, falls sie aufhören, Ausdruck Gottgegebener Liebe zu sein und zu einer Form der sündhaften Ich-Bezogenheit des gefallenen Menschen ausarten. **In Hochschätzung des Opfers der freiwilligen keuschen Ehelosigkeit, das um Christi und des Evangeliums willen angenommen wird, sowie unter Anerkennung der in ihrer Geschichte wie in ihrem heutigen Leben besonderen Rolle des Mönchtums, hat die Kirche gegenüber der Ehe niemals Verachtung gehegt und stets diejenigen verurteilt, die aus einem falsch verstandenen Streben nach Reinheit die ehelichen Beziehungen verabscheut haben.**

Der Apostel Paulus, der für sich die persönliche Wahl zugunsten der Keuschheit traf und das Volk aufrief, ihm nachzueifern (1 Kor 7.8), verurteilt dessen ungeachtet die „heuchlerischen Lügner, deren Gewissen gebrandmarkt ist. Sie verbieten die Heirat“ (1 Tim 4.2-3). Die 51. Apostolische Regel lautet: „Wer (...) der Ehe fernbleibt (...) nicht um des Opfers der Enthaltbarkeit willen, sondern aus Gründen der Verabscheuung und gleichsam vergißt, (...) daß alles, was Gott gemacht hat, sehr gut ist, und daß Er den

Menschen als Mann und Frau geschaffen hat, und auf diese Weise die Schöpfung verhöhnt und verschmäht, soll entweder gebessert werden oder das ihm gespendete Sakrament verlieren, oder über ihn soll der Kirchenbann verhängt werden.“ Die Regeln Nr. 1, 9 und 10 des Konzils von Gangr führen das aus: „Wer die Ehe tadelt oder eine fromme und rechtschaffene Frau, die ihrem Mann beischläft, verachtet oder sie verschmähend behauptet, sie könne in das Reich (Gottes) nicht eingehen, sei verflucht. Wer keusch lebt oder sich enthält, indem er der Ehe aus Verabscheuung und nicht um der Schönheit und der Heiligkeit der Jungfräulichkeit willen fernbleibt, sei verflucht. Wer sich seiner Keuschheit im Namen des Herrn vor den Verehelichten rühmt, sei verflucht.“ Der Heilige Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche hat in seinem Beschlußpapier vom 28.12.1998 unter Bezugnahme auf diese Regeln die „Unzulässigkeit einer abwertenden oder verächtlichen Haltung gegenüber der Ehe“ betont.

X.2. Nach dem römischen Recht, das den bürgerlichen Gesetzbüchern der Mehrheit der gegenwärtigen Staaten zugrunde liegt, ist die Ehe eine zwischen zwei Seiten freiwillig gewählte Verbindung. Nach eingehender, auf dem Zeugnis der Heiligen Schrift beruhender Erwägung hat sich die Kirche diese Definition zu eigen gemacht. Der römische Rechtsgelehrte Modestin (3. Jh.) hat folgende Definition der Ehe vorgelegt: „Die Ehe ist eine Gemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau, eine Lebensgemeinschaft, eine gemeinsame Teilhabe am göttlichen und menschlichen Recht.“ Diese Definition hat nahezu unverändert Eingang in die kanonischen Sammlungen der Orthodoxen Kirche gefunden, insbesondere in den „Nomokanon“ des Patriarchen Photios (9. Jh.), in das „Sintagma“ von Matthaeus Vlastar (14. Jh.) sowie in den „Prochiron“ von Basilius I. von Mazedonien (9. Jh.), die im slawischen „Kormcaja Kniga“ enthalten sind. Die frühchristlichen Kirchenväter und -lehrer gingen ebenfalls von den römischen Ehevorstellungen aus. In f seiner Apologie an den Kaiser Mark Aurel (2. Jh.) schreibt Athenagoras: „Jeder von uns betrachtet die Frau, mit der er gesetzlich verheiratet ist, als seine Gattin.“ Die „Apostolischen Bestimmungen“, eine Sammlung aus dem 4. Jahrhundert, belehren die Christen, „nur in Übereinstimmung mit dem Gesetz eine Ehe zu schließen“. Das Christentum hat die heidnischen und alttestamentlichen Vorstellungen von der Ehe gesteigert durch den erhabenen Bund Christi mit der Kirche: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis;

ich beziehe es auf Christus und die Kirche. Was euch angeht, so liebe jeder von euch seine Frau wie sich selbst, die Frau aber ehre den Mann“ (Eph 5.22-33).

Für die Christen ist die Ehe nicht nur zu einem bloßen juristischen Vertrag, einem Mittel der Fortpflanzung und der Befriedigung zeitlicher natürlicher Bedürfnisse geworden, sondern, wie der hl. Hierarch Johannes Chrysostomus sagt, zu einem „Mysterium der Liebe“, der Vereinigung der Eheleute in Christus auf Ewigkeit. Von Anfang an wurde die christliche Ehe durch den Segen der Kirche sowie die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie besiegelt, was auch die älteste Form der sakramentalen Trauung war. „Diejenigen, die sich verehelichen, sollen die familiäre Gemeinschaft mit Zustimmung des Bischofs eingehen, damit die Ehe im Herrn und nicht für die Befriedigung der Begierde geschlossen werde“, schrieb der hl. Märtyrer Ignatius von Antiochien. Nach Tertullian wird die Ehe, „die von der Kirche gesegnet und durch die Opfergabe (Eucharistie) bestätigt wird, durch den Segen besiegelt und durch die Engel im Himmel geschlossen“. „Es sollen die Priester aufgefordert werden, durch Gebet und Segen die Eheleute in ihrem gemeinsamen Leben zu bestärken, auf daß (...) diese ihr Leben in Freude und gegenseitiger Verbundenheit mit der Hilfe Gottes führen“, sprach der hl. Johannes Chrysostomus. Der hl. Ambrosius von Mailand wies darauf hin, daß „die Ehe durch die Fürbitte und den priesterlichen Segen geweiht sein muß“.

Zur Zeit der Christianisierung des Römischen Reichs wurde die Legalität der Ehe weiterhin durch die zivilrechtliche Eintragung gewährleistet. Neben der Konsekration des Ehebundes durch Gebet und Segen erkannte die Kirche auch in Fällen, in denen eine kirchliche Heirat nicht möglich gewesen war, dennoch die Gültigkeit der standesamtlich geschlossenen Ehe an und ließ die Eheleute zum heiligen Abendmahl zu. Diese Praxis ist bis in die Gegenwart hinein für die Russisch-Orthodoxe Kirche verbindlich. In diesem Zusammenhang kann sie eheliche Verbindungen jedoch weder gutheißen noch einsegnen, die – ungeachtet ihrer nach geltendem bürgerlichem Recht vollzogenen Schließung – kirchenrechtlichen Vorschriften nicht entsprechen (beispielsweise vierte und weitere Ehen sowie Ehen innerhalb eines unzulässigen Grads der Bluts- oder Geistesverwandtschaft).

Der 74. Novelle Justinianos' (538) zufolge kann eine gültige Ehe sowohl durch einen Ekdikos (Kirchennotar) als auch durch einen Priester geschlossen werden. Eine ähnliche Regel war ebenfalls in der Ekloge des Kaisers Leo III. und dessen Sohn Konstantin V. (740) enthalten, desgleichen im Gesetz Basilius' I. (879). Die wichtigste Vorbedingung für die Ehe war nach wie vor das gegenseitige, in Anwesenheit von Zeugen bestätigte Einverständnis zwischen dem Mann und der Frau. Gegen diese Praxis wurden seitens der Kirche keine Einwände erhoben. Erst im Jahre 893 wurden die freien Bürger nach der 89. Novelle Leos VI. verpflichtet, die Ehe nach kirchlichem Recht zu schließen; und 1095 wurde der Geltungsbereich der Regel durch Kaiser Alexios Komnenos auch auf die Sklaven ausgeweitet. Die Einführung der obligatorischen Eheschließung nach Kirchenrecht (9.-11. Jh.) bedeutete, daß laut Beschluß der Staatsgewalt die gesamte juristische Regelung der ehelichen Beziehungen ausschließlich unter kirchliche

Jurisdiktion gestellt wurde. Dessen ungeachtet darf die allgemeine Anwendung dieser Praxis nicht als die Einführung des Ehesakraments verstanden werden, welches in der Kirche schon seit unvordenklichen Zeiten existiert hatte.

Die in Byzanz eingeführte Ordnung wurde auch von Rußland im Hinblick auf die Anhänger des orthodoxen Glaubensbekenntnisses übernommen. Mit dem Erlaß des Dekrets über die Trennung von Kirche und Staat (1918) wurde jedoch die Eheschließung gemäß Kirchenrecht für nichtig erklärt, während den Gläubigen formell das Recht zugestanden wurde, im Anschluß an die Eheschließung vor dem zuständigen Standesamt zusätzlich den kirchlichen Segen zu empfangen. Nichtsdestoweniger blieb im Laufe eines längeren Zeitraums, in dem die Kirche staatlicher Verfolgung ausgesetzt war, die feierliche Eheschließung in der Kirche grundsätzlich äußerst schwierig und gefährlich.

Der Heilige Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche vom 28.12.1998 stellte mit Bedauern fest, daß „einige Geistliche die bürgerliche Ehe für ungesetzlich erklären oder die Auflösung der Ehe zwischen Eheleuten fordern, die im Laufe vieler Jahre ein gemeinsames Leben geführt, unter dem Druck gewisser Umstände jedoch eine kirchliche Trauung nicht vorgenommen haben (...). Einige Geistliche lassen Personen, die innerhalb einer ‚nicht getrauten Ehe leben, zur Kommunion nicht zu, indem sie eine solche Ehe mit Unzucht gleichsetzen.“ In der von dem Synod verabschiedeten Erklärung heißt es: „Indem wir die Notwendigkeit der kirchlichen Trauung nachdrücklich betonen, erinnern wir die Seelsorger daran, daß die Orthodoxe Kirche sich mit Achtung gegenüber der bürgerlichen Ehe verhält.“

Der Treubund zwischen den Eheleuten als Glieder des Leibes Christi bildet die wichtigste Voraussetzung für die wahre christliche und kirchliche Ehe. Einzig die in einem Glauben vereinte Familie kann zur „Gemeinde (...) in ihrem Haus“ (Röm 16.5, Phlm 1.2) werden, in der Mann und Frau gemeinsam mit den Kindern in geistiger Vervollkommenung und Erkenntnis Gottes aufwachsen. Der Mangel an Eintracht birgt eine ernsthafte Gefahr für die Einheit des Ehebundes in sich. Aus diesem Grund hält es die Kirche für ihre Pflicht, in die Gläubigen zu dringen, eine Ehe „nur im Herrn“ (1 Kor 7.39) einzugehen, mithin mit solchen, die ihre christlichen Überzeugungen teilen.

Die oben erwähnte Anordnung des Heiligen Synods beinhaltet ebenfalls die Achtung der Kirche „vor solchen Ehen, in denen lediglich eine Seite den orthodoxen Glauben vertritt, den Worten des hl. Apostels Paulus zufolge: ‚Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau ist durch ihren Mann geheiligt‘ (1 Kor 7.14).“ Auf diese Textstelle beriefen sich auch die Väter des Trullanischen Konzils, die die Verbindung zwischen Personen für gültig erklärten, welche, „selbst wenn sie sich noch im Unglauben befinden und zur Herde der Orthodoxen nicht gezählt werden, eine rechtmäßige Ehe geschlossen haben“, wenn einer der Ehegatten nachträglich zum Glauben übertritt (Regel Nr. 72). Trotzdem wird in dieser Regel sowie in weiteren kanonischen Bestimmungen (4. Ök. Konzil 14, Laod. 10, 31), ferner auch in den

Werken der klassischen christlichen Schriftsteller und Kirchenväter (Tertullian, der hl. Cyprianus von Karthago, der hl. Theodor und der hl. Augustinus) die Eheschließung zwischen Orthodoxen und Anhängern anderer religiöser Traditionen untersagt

Gemäß den klassischen kanonischen Vorschriften segnet die Kirche Ehen zwischen Orthodoxen und Nichtchristen auch heute nicht ein, auch wenn sie diese gleichzeitig als gesetzlich anerkennt und die sich in ihr befindenden Eheleute nicht als Unzucht treibend erachtet. Aus Gründen pastoraler „Oikonomia“ sieht die Russisch-Orthodoxe Kirche die Ehe zwischen orthodoxen Christen einerseits sowie Katholiken, Angehörigen der Alten Östlichen Kirchen und Protestanten andererseits, die sich zum Glauben an die Dreieinigkeit Gottes bekennen, nach wie vor als möglich an, wenn diese den Segen von der Orthodoxen Kirche empfangen und den Kindern eine Erziehung im Geiste des orthodoxen Glaubens zuteil werden lassen. In den letzten Jahrhunderten haben sich die Orthodoxen Kirchen mehrheitlich von dieser Praxis leiten lassen.

Mit einem Erlaß des Heiligen Synods vom 23.06.1721 wurde den schwedischen! Gefangenen in Sibirien die Erlaubnis erteilt, unter den oben genannten Bedingungen der Eheschließung sich mit orthodoxen Bräuten zu vermählen. Am 18. August des gleichen Jahres erhielt diese Entscheidung des Synods eine detaillierte biblische und theologische Untermauerung in einer eigens dazu entworfenen Synodalen Botschaft. Unter Bezugnahme auf diese Botschaft wurden auch später Fragen im Zusammenhang mit Mischehen in den eingegliederten polnischen sowie finnischen Gouvernements vom Heiligen Synod einer Lösung zugeführt (Erlasse des Heiligen Synode von 1803 und 1811). In diesen Gebieten wurde unter anderem eine größere Freiheit bei der Entscheidung über die Religionszugehörigkeit der Kinder zugelassen (eine Zeitlang war diese Praxis auch Bestandteil der Gesetzgebung der baltischen Republiken). Die für das gesamte Territorium des Russischen Reichs geltenden Bestimmungen über Mischehen wurden endgültig in der Satzung der geistigen Konsistorien (1883) formuliert. Zahlreiche dynastische Eheschließungen boten ein Exempel für Mischehen, bei welchen der Übertritt der nichtorthodoxen Seite zur Orthodoxie nicht obligatorisch war (ausgenommen die Ehe des Russischen Thronnachfolgers). So vermählte sich die hl. Märtyrerin, die Großfürstin Elisabeth mit dem Großfürsten Sergej Alexandrovic, ohne aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche auszutreten; sie trat erst später, nach eigener Willensbekundung, zur Orthodoxie über.

X.3. Die Kirche besteht auf der lebenslangen Treue der Ehegatten sowie der Unauflösbarkeit der orthodoxen Ehe, hierbei die Worte des Herrn Jesus Christus anführend: „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen. (...) Wer seine Frau entläßt, obwohl kein Fall von Unzucht vorliegt, und eine andere heiratet, der begeht Ehebruch“ (Mt 19.6, 9). Die Ehescheidung wird von der Kirche als Sünde verurteilt, da sie sowohl den Ehegatten (zumindest einem von ihnen) als auch – und vor allem – den Kindern schweres seelisches Leid zufügt. Anlaß zu tiefster Sorge liefert die gegenwärtige Lage, in der ein beträchtlicher Teil der Ehen aufgelöst wird, in erster

Linie unter jungen Menschen. Diese Situation ist eine wahrhafte Tragödie für die einzelne Persönlichkeit und das gesamte Volk.

Den einzigen, durch den Herrn zugelassenen Grund für eine Ehescheidung stellt der Ehebruch dar, welcher die Ehe entweiht und das Band ehelicher Treue aufhebt. In den Fällen der verschiedenen Konflikte zwischen den Eheleuten sieht die Kirche ihre pastorale Aufgabe darin, unter Einsatz aller in ihrer Macht stehenden Mittel (Belehrung, Gebet, Teilnahme an den Sakramenten) die Einheit der Ehe zu bewahren und eine Scheidung zu verhindern. Die Geistlichen sind außerdem aufgerufen, Gespräche mit dem Brautpaar zu führen und ihnen die Wichtigkeit und Verantwortung des ihnen bevorstehenden Schrittes nahezubringen. Bedauerlicherweise kommt es bisweilen vor, daß sich die Ehegatten aufgrund ihrer sündhaften Unvollkommenheit als unfähig erweisen, die gnadenreiche Gabe zu bewahren, die sie im Ehesakrament empfangen haben, und die Einheit der Familie aufrecht zu erhalten. Die Kirche, die das Heil der Sünder will, gibt ihnen die Möglichkeit der Besserung und ist bereit, ihnen nach einer Buße wieder die Sakramente zu spenden.

Die Gesetze von Byzanz, die von den christlichen Kaisern erlassen wurden und keine Mißbilligung seitens der Kirche erfuhren, nannten verschiedene Scheidungsgründe. Im Russischen Reich wurde die Auflösung der Ehe auf der Grundlage der geltenden Gesetze durch ein kirchliches Gericht vorgenommen.

Im Jahre 1918 hat das Landeskonzil der Russisch-Orthodoxen Kirche in der „Erklärung über die Gründe zur Auflösung des von der Kirche gesegneten Ehebundes“ neben der Unzucht sowie dem Eingehen einer neuen Ehegemeinschaft durch eine der beiden Seiten als weitere Eheaufhebungsgründe anerkannt: den Abfall eines der Ehegatten von der Orthodoxie, widernatürliche Laster, die – vor der Eheschließung oder infolge bewußter Selbstverstümmelung aufgetretene – Unfähigkeit zur ehelichen Gemeinschaft, Lepra oder Syphiliserkrankung, langanhaltende Abwesenheit ohne Nachricht, Verurteilung zu einer Strafe, die den Entzug aller Bürgerrechte vorsieht, Angriff auf das Leben oder die Gesundheit des Ehepartners oder der Kinder, Unzucht mit Verwandten, Kuppelei, Ausbeutung einer Zwangslage des Ehegatten, unheilbare, schwere seelische Krankheit sowie das böswillige Verlassen des einen Ehepartners durch den anderen. Gegenwärtig wird diese Aufzählung von Eheaufhebungsgründen erweitert durch Gründe wie Erkrankung an Aids, ärztlich bescheinigte chronische Trunk- oder Drogensucht wie auch die Durchführung einer Abtreibung durch die Frau ohne Einwilligung des Mannes.

Mit Ziel der geistigen Erziehung der Eheschließenden sowie der Festigung der Ehebande ist der Priester dazu angehalten, in einem der Trauung vorausgehenden Gespräch dem Bräutigam und der Braut darzulegen, daß die von der Kirche geschlossene Ehe unauflöslich ist; er soll nachdrücklich Gewicht darauf legen, daß die Scheidung als äußerste Maßnahme lediglich in solchen Fällen in Frage kommen kann,

in denen einer der Ehegatten Handlungen vorgenommen hat, die aus der Sicht der Kirche hinreichender Grund für die Ehescheidung sind. Die Zustimmung zur Auflösung der nach Kirchenrecht geschlossenen Ehe darf nicht zum Zweck der Lustbefriedigung sowie der „Bestätigung“ einer bürgerlichrechtlichen Scheidung erteilt werden. Wenn jedoch die Ehescheidung bereits eine vollendete Tatsache, insbesondere bei getrennt lebenden Eheleuten, ist, und wenn die Wiederherstellung der Familie nicht möglich erscheint, kann die Ehe aus pastoraler Nachsicht auch nach kirchlichem Recht annulliert werden. **Die Kirche unterstützt in keiner Weise zweite Ehen. Gleichwohl darf der schuldlose Ehegatte gemäß kanonischem Recht nach der legalen kirchlichen Ehescheidung eine zweite Ehe eingehen. Personen, deren erste Ehe aufgrund eigenen Verschuldens gescheitert ist und aufgelöst wurde, dürfen nur dann in eine zweite Ehe eintreten, wenn sie reuig sind und nach kanonischen Regeln auferlegte Kirchenbuße tun.** In den außerordentlichen Fällen, in denen eine dritte Ehe zugelassen werden kann, wird die Frist der Epitimie nach den Regeln des hl. Basilius des Großen verlängert.

Der Heilige Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche hat in der Erklärung vom 28.12.1998 die Handlungen derjenigen Geistlichen verurteilt, die „ihren geistlichen Kindern die Zustimmung zu einer zweiten Ehe unter Verweis auf eine vermeintliche Verurteilung durch die Kirche versagen oder den Ehepaaren die Scheidung in Fällen verweigern, in denen das Eheleben für beide Ehegatten nicht mehr zumutbar ist“. Der Heilige Synod hat dabei verfügt, „daß die Seelsorger darauf bedacht sein müssen, daß die Orthodoxe Kirche sich in ihrem Verhältnis zu der zweiten Ehe von den Worten des Apostels Paulus leiten läßt: „Bist du an eine – Frau gebunden, suche dich nicht zu lösen; bist du ohne Frau, dann suche keine. Heiratest du aber, so sündigst du nicht; und heiratet eine Jungfrau, so sündigt auch sie nicht. (...) Eine Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie frei zu heiraten wen sie will; nur geschehe es im Herrn“ (1Kor 7.27-28, 39).

X.4. Die besondere innige Nähe zwischen der Familie und der Kirche wird unter anderem dadurch sichtbar, daß in der Heiligen Schrift Christus von Sich als dem Bräutigam spricht (Mt 9.15, 25.1-13; Lk 12.35-36) und die Kirche als Seine Frau und Braut dargestellt wird (Eph 5.24; Offb 21.9). In ähnlicher Weise bezeichnet Klemens von Alexandrien die Familie als eine Kirche und als Gotteshaus, während der hl. Hierarch Johannes Chrysostomus die Familie „Kirche im Kleinen“ nennt. „Des weiteren sage ich,“ schreibt der heilige Kirchenvater, „daß die Ehe ein sakramentales Abbild der Kirche ist“. Die Hausgemeinde wird gebildet von Mann und Frau, die einander lieben, die in der Ehe sowie in der Sehnsucht nach Christus vereint sind. Die Frucht ihrer Liebe und Gemeinschaft sind die Kinder, deren Geburt und Erziehung nach orthodoxer Lehre eines der vorrangigen Ziele der Ehe ist.

„Kinder sind eine Gabe des Herrn, die Frucht des Leibes ist sein Geschenk“ (Ps 127.3 / Original: 126.3), ruft der Psalmist. Der Apostel Paulus sprach in seiner Lehre von der rettenden Natur des Gebarens (1 Tim 2.15 / Original: 1 Tim 2.13). Er war es, der auch

die Väter aufrief: „Ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn, sondern erzieht sie in der Zucht und Weisung des Herrn“ (Eph 6.4). „Die Kinder (sind keine zufällige Gegebenheit, wir tragen die Verantwortung für ihr Heil (...). Keine Freude über seine Kinder zu empfinden ist die größte aller Sünden, die zu höchster Würdelosigkeit führt (...). Die Verderbtheit unserer Kinder wäre dann durch nichts zu rechtfertigen“, warnt Johannes Chrysostomus. Der hl. Gerechte Ephraim der Syrer lehrt: „Selig, wer seine Kinder großzieht in Frömmigkeit.“ „Der wahre Vater ist nicht der leibliche, sondern der, der richtig erzogen und gelehrt hat“, schreibt der hl. Hierarch Tichon von Zadonsk. „Die Erziehung der Kinder liegt einzig in der Verantwortung der Eltern, und die Schuld an ihrer schlechten Erziehung fällt einzig auf diese und auf niemand anders“, predigte der hl. Märtyrer Vladimir, Metropolit von Kiew. „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt“ (Ex 20.12), lautet das fünfte Gebot. Im Alten Testament wurde die Nichterweisung von Achtung gegenüber den Eltern als das schwerste Vergehen betrachtet (Ex 21.15, 17; Spr 20.20, 30.17). Das Neue Testament lehrt die Kinder liebevollen Gehorsam gegen die Eltern: „Ihr Kinder, gehorcht euren Eltern in allem, denn so ist es gut und recht im Herrn“ (Kol 3.20).

Die Familie als Hauskirche ist ein ganzheitlicher Organismus, dessen Glieder auf der Grundlage des Liebesgebots leben und so ihre Beziehungen zueinander gestalten. Die Erfahrung der familiären Gemeinschaft lehrt den Menschen die Überwindung des sündhaften Egoismus und legt den Grundstein für ein dauerhaftes Bürgerbewußtsein. Namentlich in der Familie, als der Schule der Rechtschaffenheit, entfaltet und festigt sich das rechte Verhältnis zum Nächsten, folglich auch zum eigenen Volk sowie zur Gesellschaft als Ganzer. Der lebendige Dialog zwischen den Generationen, der in der Familie seine Wurzeln hat, erfährt seine Fortsetzung in der Liebe zu den Vorfahren und dem Vaterland sowie in dem Gefühl der Teilhabe am historischen Geschehen. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß die Zerstörung der traditionellen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, woran der bedauerliche Sittenverfall der modernen Gesellschaft einen erheblichen Anteil hat, besonders negative Konsequenzen nach sich zieht. Die Herabsetzung des sozialen Stellenwerts der Mutterschaft und der Vaterschaft zugunsten der Berufserfolge des Mannes wie der Frau führt zum einen dazu, daß die Kinder als unnötige Bürde empfunden werden, zum anderen, daß Entfremdung und Widerstreit zwischen den Generationen überhandnehmen. **Die Rolle der Familie für die Persönlichkeitsbildung ist von außerordentlicher Tragweite und kann nicht durch andere gesellschaftliche Einrichtungen ersetzt werden. Die Zerstörung der familiären Beziehungen führt unausweichlich zur Deformation einer normalen Entwicklung der Kinder und hinterläßt langanhaltende, zum Teil auch unaufhebbare Spuren im gesamten Verlauf von deren weiterem Leben.**

Ein schwerwiegender sozialer Mißstand unserer Tage ist die Verwaisung trotz lebender Eltern. Tausende von ausgesetzten Kindern, die die Waisenhäuser füllen und unter Umständen auch auf der Straße landen, sind ein Beweis für den zutiefst krankhaften Zustand der Gesellschaft. Einhergehend mit der geistigen und materiellen Hilfe für

diese Kinder sowie deren Einbeziehung in das religiöse und soziale Leben sieht die Kirche ihre Hauptpflicht in der Stärkung der Familie und der Förderung des Verantwortungsbewußtseins der Eltern, auf daß die Tragödie des ausgesetzten Kindes verhindert werden möge.

X.5. In der vorchristlichen Welt herrschte die Vorstellung von der Frau als einem dem Mann gegenüber minderwertigen Wesen. Die Kirche Christi hat die Würde und Berufung der Frau in deren ganzer Fülle offenbart und diese mit einer tiefen religiösen Begründung untermauert, die in der Verehrung der Allerheiligsten Gottesgebärerin ihren Höhepunkt erreicht. Der orthodoxen Lehre zufolge verkörperte die Hochheilige Maria, die unter den Frauen „gebenedeit“ wurde (Lk 1.28), jene hohe Stufe moralischer Reinheit, geistiger Vollkommenheit und Heiligkeit, zu der sich die Menschheit erheben konnte und die die Würde der Engel überragt. In Ihrem Antlitz wird die Mutterschaft geheiligt und die hohe Bedeutung des weiblichen Prinzips bestätigt. In der Mutter Gottes wird das Geheimnis der Menschwerdung verwirklicht, somit hat Sie Anteil an der Errettung und Neuschöpfung der Menschheit. Die Kirche verehrt die Heiligen Frauen des Evangeliums sowie die zahlreichen christlichen Frauen, die für ihr Martyrium, ihren Glauben und ihre Gerechtigkeit gerühmt werden. Seit den frühen Anfängen der kirchlichen Gemeinde hat sich die Frau aktiv an deren Aufbau, dem liturgischen Leben, der Missionsarbeit, der Predigt, der Erziehung sowie den guten Werken beteiligt.

Während die Kirche die gesellschaftliche Rolle der Frau würdigt und ihre politische, kulturelle und soziale Gleichstellung mit den Männern begrüßt, wendet sie sich zugleich auch gegen Tendenzen der Abwertung der Rolle der Frau als Gattin und Mutter. Die fundamentale Gleichheit der Würde der Geschlechter hebt die natürlichen Unterschiede zwischen ihnen nicht auf und beinhaltet nicht die Gleichheit der Berufung in Familie und Gesellschaft. Insbesondere darf die Kirche die Worte des Apostels Paulus über die besondere Verantwortung des Mannes, der berufen ist, das „Haupt der Frau“ zu sein und sie so zu lieben, wie Christus Seine Kirche liebt, sowie über die Berufung der Frau, sich dem Mann unterzuordnen, wie sich die Kirche Christus unterordnet (Eph 5.22-23, Kol 3.18), nicht mißdeuten. Es versteht sich von selbst, daß in diesen Worten weder von einem Despotismus des Mannes noch von einer Versklavung der Frau die Rede ist, sondern von der Vorherrschaft in der Verantwortung, der Sorge und der Liebe; doch sollte auch nicht vergessen werden, daß alle Christen aufgerufen sind, „in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus“ einander unterzuordnen (Eph 5.21). Deshalb gibt es „im Herrn“ „weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau; (...) alles aber stammt von Gott“ (1 Kor 11.11-12).

Die Vertreter gewisser gesellschaftlicher Strömungen neigen dazu, der Ehe sowie dem Institut der Familie die gebührende Wertschätzung abzusprechen oder diese gar vollständig zu leugnen, indem sie der gesellschaftlich bedeutsamen Arbeit der Frau, einschließlich solcher Arbeiten, die mit der weiblichen Natur kaum oder gar nicht vereinbar sind (z.B. einige schwere körperliche Arbeiten) den Vorrang einräumen.

Nicht selten wird einer künstlichen Angleichung der Beteiligung von Frauen und Männern an jeden Bereich menschlicher Tätigkeit das Wort geredet. Die Kirche sieht die Bestimmung der Frau weder in der unreflektierten Nachahmung des Mannes noch im Wettstreit mit ihm, sondern in der Entfaltung aller ihr von Gott gegebenen Fähigkeiten, einschließlich derjenigen, die sich aus der ihr eigenen Natur ergeben. Ohne dem System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung Priorität zuzusprechen, mißt die christliche Anthropologie der Frau einen wesentlich höheren Stellenwert bei als die gegenwärtigen nichtreligiösen Anschauungen. **Das Streben danach, die natürlichen Unterschiede im gesellschaftlichen Bereich nicht gelten zu lassen bzw. auf ein Minimum zu reduzieren, ist dem kirchlichen Verständnis fremd. Ähnlich den sozialen und ethnischen Unterschieden bedeuten auch die Unterschiede zwischen den Geschlechtern kein Hindernis für das Heil, das Christus allen Menschen gebracht hat:** „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3.28). Diese soteriologische Feststellung bedeutet aber keineswegs eine künstliche Verwischung der menschlichen Vielfalt und darf nicht mechanisch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse übertragen werden.

X.6. Grundlage der inneren Einheit der menschlichen Persönlichkeit, die sich im Zustand der Übereinstimmung von geistigen und körperlichen Kräften befinden soll, **ist die** von der Kirche gepredigte **Tugend der Keuschheit.** Die Unzucht führt folgerichtig zur Zerstörung der Harmonie und Ganzheit des menschlichen Lebens, beeinträchtigt in besonders schwerwiegender Weise seine seelische Gesundheit. Ausschweifung führt zur Schwächung der geistigen Sehkraft und verhärtet das Herz, indem es der Fähigkeit zu wahrer Liebe beraubt wird. **Das Glück eines kraftvoll erfüllten Familienlebens bleibt dem Unzüchtigen verwehrt. Somit zieht die Versündigung gegen die Keuschheit auch negative soziale Konsequenzen nach sich.** Unter den Vorzeichen der geistigen Krise der menschlichen Gesellschaft werden die Massenmedien sowie die Erzeugnisse der sogenannten Massenkultur oftmals zu Instrumenten der moralischen Verderbnis, indem sie Zügellosigkeit, alle erdenklichen sexuellen Ausschweifungen und andere sündhafte Leidenschaften anpreisen und verherrlichen. **Die Pornographie – als Ausbeutung des Geschlechtstribs zu kommerziellen, politischen oder ideologischen Zielen – bewirkt die Unterdrückung des geistigen und moralischen Prinzips und setzt den Menschen auf die Stufe des Tieres, das lediglich von seinem Instinkt gesteuert wird, herab.**

Die systematische Verbreitung des Lasters fügt besonders den noch ungefestigten Seelen der Kinder und Jugendlichen Schaden zu. In Büchern, Filmen und der sonstigen Videoproduktion, den Massenmedien sowie in etlichen Bildungsprogrammen wird den Heranwachsenden oft ein Verständnis von den Beziehungen zwischen den Geschlechtern suggeriert, welches äußerst erniedrigend für die menschliche Würde ist, läßt es doch keinen Platz für den Begriff der Keuschheit und der ehelichen Treue sowie der Selbstaufopferung in der Liebe. Die intimen Beziehungen zwischen Mann und Frau werden nicht nur ihres Sinngehalts enthoben und zur Schau gestellt, was das natürliche

Schamgefühl verletzt, sondern überdies als Vorgang rein körperlicher Bedürfnisbefriedigung dargestellt, ohne jegliche Beziehung zur tiefen innigen Verbundenheit wie auch zu jeglichen moralischen Verpflichtungen. In Unterstützung aller moralisch gesunden Kräfte ruft die Kirche die Gläubigen auf, die Verbreitung dieser dämonischen Versuchung zu bekämpfen, die, indem sie zum Zerfall der Familie beiträgt, die Grundfesten der Gesellschaft aushöhlt.

„Wer eine auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“ (Mt 5.28), sagt Jesus in der Bergpredigt. „Wenn die Begierde dann schwanger geworden ist, bringt sie die Sünde zur Welt; ist die Sünde reif geworden, bringt sie den Tod hervor“, mahnt der Apostel Jakobus (Jak 1.15). Der Apostel Paulus bekräftigt, daß „Unzüchtige“ „das Reich Gottes nicht erben werden“ (1 Kor 6.9-10).

Diese Worte beziehen sich in ihrer ganzen Tragweite sowohl auf die Konsumenten als auch – und in einem noch höheren Maße – auf die Hersteller pornographischer Produktion. Letztere stehen außerdem noch unter dem Wort Christi: „Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals im tiefen Meer versenkt würde. (...) wehe dem Menschen, der (die Verführung) verschuldet“ (Mt 18.6-7). „Die Unzucht ist ein Gift, das die Seele tötet (...). Wer Unzucht treibt, wendet sich von Christus ab“, lehrte der hl. Hierarch Tichon von Zadon. Der hl. Dimitrij von Rostov schrieb: „Den Worten der Schrift zufolge ist der Leib jedes Christen nicht ihm, sondern Christi eigen: ‚Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm‘ (1 Kor 12.27). Und es geht nicht an, daß du den Leib Christi durch Taten der Unzucht und Wollust besudelst, es sei denn, dies geschieht im Rahmen des rechtmäßigen Ehestands. Weil du das Haus Christi bist, nach den Worten des Apostels: ‚Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr‘ (1 Kor 3.17).“ Die frühe Kirche verurteilte in den Schriften ihrer Väter und Lehrer (wie beispielsweise Klemens von Alexandrien, der hl. Gregor von Nyssa und der hl. Johannes Chrysostomus) unablässig obszöne Theaterszenen und Darstellungen. Unter Androhung des Kirchenbanns verbietet die 100. Regel des Trullanischen Konzils „die Anfertigung von Darstellungen, (...) die den Verstand verderben und zum Aufflammen lasterhafter Leidenschaften führen“.

Der menschliche Körper ist eine wundervolle Schöpfung Gottes und dazu bestimmt, ein Tempel des Heiligen Geistes zu werden (1 Kor 6.19-20). **So wie die Kirche Pornographie und Unzucht verurteilt, wendet sie sich zugleich dagegen, den Körper oder die geschlechtliche Nähe als solche zu verabscheuen; denn die körperlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau sind von Gott in der Ehe gesegnet, in der sie zur Quelle des Fortbestands des menschlichen Geschlechts werden und die keusche Liebe abbilden, in der die vollkommene Gemeinschaft und die „Einstimmigkeit der Seelen und der Körper“ der Eheleute zur Entfaltung kommen, worum die Kirche bei der Hochzeitsfeier betet. Im Gegenteil: Ächtung verdient die Verfälschung dieser reinen und nach göttlichem Plan würdevollen Beziehungen, desgleichen die Verkehrung des menschlichen Körpers selbst in**

einen Gegenstand entwürdigender Ausbeutung und des Handels, die darauf abzielen, eine egoistische, unpersönliche, lieblose und ausgeartete Befriedigung zu ziehen. Genau aus diesem Grunde verwirft die Kirche unveränderlich die Prostitution sowie die Propagierung der sogenannten freien Liebe, die eine vollständige Trennung der körperlichen Nähe von der – nur innerhalb lebenslanger ehelicher Treue realisierbaren – persönlichen und geistigen Gemeinschaft, der einander zugeneigten Selbstlosigkeit und der allumfassenden gegenseitigen Verantwortung, vornimmt.

Der Tatsache gewahr, daß die Schule, neben der Familie, die Verpflichtung trägt, den Kindern und Heranwachsenden Wissen über die Beziehung zwischen den Geschlechtern sowie über die körperliche Natur des Menschen zu vermitteln, kann die Kirche diejenigen Programme der „Aufklärung“ nicht gutheißen, die den vorehelichen Verkehr, und mehr noch, die verschiedensten Ausschweifungen als Norm aufstellen. Solche Programme Schulkindern zuzumuten ist absolut inakzeptabel. Die Schule ist berufen, sich dem Laster, das die Integrität der Persönlichkeit zerstört, entgegenzustemmen, die Jugend im Geiste der Keuschheit zu erziehen und auf die Gründung einer stabilen, auf Treue und Reinheit aufbauenden Familie vorzubereiten.

XI. Die Gesundheit der Person und des Volkes

XI.1. Die geistige und körperliche Gesundheit des Menschen ist ein traditioneller Gegenstand kirchlicher Fürsorge. Nach Auffassung der Orthodoxie stellt jedoch die physische Gesundheit allein ohne Beziehung zur geistigen keinen unbedingten Wert dar. Der Herr Jesus Christus heilte die Menschen, indem er durch Wort und Tat sich nicht nur um die Heilung von deren Leib kümmerte, sondern auch und viel mehr um ihre Seelen, letztendlich um die Integrität der Person. Nach den Worten des Erlösers Selbst heilte er „einen Menschen als ganzen“ (Joh 7.23). Die Verkündigung der Frohen Botschaft wurde begleitet durch die Heilungen als ein Zeichen der göttlichen Macht, die Sünden zu vergeben. Ebenso gingen Heilungen mit der Predigt der Apostel einher. Die Kirche Christi, die durch ihren Göttlichen Gründer mit der gesamten Fülle der Gaben des Heiligen Geistes ausgestattet ist, war von Anfang an eine heilig-heilende Gemeinde und erinnert auch heute durch das Ritual der Beichte ihre Kinder daran, daß sie eine Heimstatt der Mühseligen und Kranken betreten, um von ihr geheilt zu werden.

Die anschaulichste Darstellung des biblischen Verhältnisses zur Medizin findet sich im Buch Jesus Sirach: „Schätze den Arzt, weil man ihn braucht, denn auch ihn hat Gott erschaffen. Von Gott hat der Arzt die Weisheit (...) Gott bringt aus der Erde Heilmittel hervor, der Einsichtige verschmähe sie nicht. (...) Er gab dem Menschen Einsicht, um sich durch seine Wunderkräfte zu verherrlichen. Durch Mittel beruhigt der Arzt den Schmerz, ebenso bereitet der Salbenmischer die Arznei, damit Gottes Werke nicht aufhören und die Hilfe nicht von der Erde verschwindet. Mein Sohn, bei Krankheit säume nicht, bete zu Gott, denn er macht gesund. Laß ab vom Bösen, mach deine Hände rechtschaffen, reinige dein Herz von allen Sünden! (...) Doch auch dem Arzt gewähre

Zutritt! Er soll nicht fernbleiben; denn auch er ist notwendig. Zu gegebener Zeit liegt in seiner Hand der „Erfolg; denn auch er betet zu Gott, Er möge ihm die Untersuchung gelingen lassen und die Heilung zur Erhaltung des Lebens“ (Sir 38.1-2, 4, 6-10, 12-14). Die herausragendsten Vertreter der antiken Medizin, aufgenommen in die Gemeinschaft der Heiligen, offenbarten ihre Heiligkeit auf eine besondere Art, nämlich durch ihre Selbstlosigkeit wie Wundertätigkeit. Ihre Verehrung verdankten sie nicht nur der Tatsache, daß viele von ihnen den Märtyrertod starben, sondern auch weil sie die Berufung zum Heilen als Form des christlichen Barmherzigkeitsgebots betrachteten.

Die Orthodoxe Kirche erweist der heilenden Tätigkeit, die sich als Dienst der Liebe der Prävention und Minderung menschlichen Leidens widmet, von je her ihre Hochachtung. Die Genesung der von Krankheit Versehrten menschlichen Natur erscheint als die Erfüllung des Ratschlusses Gottes über den Menschen: „Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid, wenn Jesus Christus, unser Gott, kommt“ (1 Thess 5.23). **Der Körper, befreit von der Herrschaft sündhafter Leidenschaften sowie den aus ihnen folgenden Krankheiten, soll der Seele dienen, während die seelischen Kräfte und Fähigkeiten durch ihre Verwandlung kraft der Gnade des Heiligen Geistes nach dem letzten Ziel sowie der Berufung des Menschen – der Vergöttlichung – streben müssen.** Jede wahre Heilung hat die Berufung, des Heilungswunders teilhaftig zu werden, welches in der Kirche Christi geschieht. Zugleich aber ist zu unterscheiden zwischen der heilenden Kraft der Gnade des Heiligen Geistes, die durch den Glauben an den Einen Herrn Jesus Christus und die Teilhabe an den kirchlichen Sakramenten und Gebeten vermittelt wird, einerseits, und Zaubersprüchen, Verschwörungen, sonstigen magischen Handlungen wie auch Aberglauben andererseits.

Viele Krankheiten können nicht geheilt werden und führen zu Leid und Tod. Im Angesicht solcher Leiden ist der orthodoxe Christ gefordert, auf den allgütigen Willen Gottes zu vertrauen, indem er sich stets darauf besinnt, daß der Sinn des Daseins sich nicht im irdischen Leben erschöpft, dem die Bedeutung einer Vorstufe zur Ewigkeit zukommt. Die Leiden sind nicht lediglich die Konsequenz persönlichen Versagens, sondern zugleich der gesamten Sündhaftigkeit und Beschränktheit der menschlichen Natur, was den Menschen vor die Notwendigkeit stellt, diese mit Geduld und Hoffnung zu ertragen. Der Herr nimmt freiwillig die Leiden für die Erlösung des menschlichen Geschlechts auf sich: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünde zermalmt“ (Jes 53.5). Das heißt, es hat Gott gefallen, das Leiden zum Mittel der Erlösung und der Läuterung zu machen, welches bei jedem Menschen, der es in Demut und Vertrauen in den allgütigen Willen Gottes erduldet, seine Wirksamkeit entfaltet. Nach den Worten des hl. Johannes Chrysostomus „ist derjenige, der die Fähigkeit erworben hat, Gott für seine Krankheiten dankbar zu sein, der Heiligkeit nahe“. Dies besagt nicht, daß der Arzt oder der Kranke ihre Kräfte nicht dem Kampf gegen das Leiden widmen sollen. Wenn aber **die menschlichen Mittel erschöpft sind, hat der Christ sich darauf zu besinnen, daß sich die Macht Gottes in der Ohnmacht des Menschen offenbart und daß er in seinem tiefsten Leid zur**

Begegnung mit Christus fähig ist, der unsere Schmerzen und Krankheiten hinwegnahm (Jes 53.4).

XI.2. Die Kirche ruft ihre Priester und Kinder dazu auf, unter den im Gesundheitswesen Tätigen vom Christentum Zeugnis abzulegen. Von überaus großer Wichtigkeit ist es, den Lehrenden und Auszubildenden an den Bildungsstätten für Medizin die Grundlagen der orthodoxen Glaubenslehre sowie der orthodox fundierten biomedizinischen Ethik zu vermitteln (vgl. XII). Die Seelsorge im Bereich der Gesundheitspflege besteht im wesentlichen in der Verkündigung des Wortes Gottes wie in der Vermittlung der Gnade des Heiligen Geistes an die Notleidenden und ihre Betreuer. In ihrem Zentrum stehen der Vollzug der erlösenden Sakramente, die Schaffung einer für das Gebet geeigneten Atmosphäre in den medizinischen Einrichtungen sowie die vielfältigen karitativen Hilfeleistungen für die Patienten. Die kirchliche Mission im medizinischen Bereich ist Pflicht nicht nur der Geistlichen, sondern auch der orthodoxen Laien, d.h. der im Gesundheitswesen Tätigen, die gefordert sind, alle Voraussetzungen zu schaffen, um den Kranken, die dies direkt oder auf mittelbare Weise erbitten, religiösen Trost spenden zu können. Der gläubige Arzt soll sich dessen bewußt sein, daß der hilfsbedürftige Mensch nicht nur eine angemessene Behandlung von ihm erwartet, sondern gleichermaßen seelische Unterstützung, insbesondere dann, wenn er eine Weltanschauung teilt, in der sich das Geheimnis von Leiden und Tod offenbart. **Pflicht eines jeden orthodoxen medizinisch Tätigen ist es, im Umgang mit dem Patienten dem Beispiel des barmherzigen Samariters aus dem biblischen Gleichnis zu folgen.**

Die Kirche segnet die orthodoxen Bruderschaften und Schwesternschaften der Barmherzigkeit, die ihren Dienst in Kliniken und sonstigen Einrichtungen der Gesundheitspflege verrichten und zusätzlich ihren Beitrag dazu leisten, Gebetsräume für die Kranken wie auch Kirchen- und Klosterkliniken zu gründen, damit auf jeder Stufe der Heilung und der Rehabilitation die medizinische Hilfe mit der seelsorglichen Betreuung in Einklang gebracht werden kann. Die Kirche ruft die Laien dazu auf, den Kranken nach Möglichkeit den Beistand zu leisten, der ihnen das menschliche Leid durch liebevolle Hingabe und Sorge ertragen helfen kann.

XI.3. Das Problem der Gesundheit der Person und des Volkes hat für die Kirche nicht einen rein äußerlichen, ausschließlich sozialen Charakter, sondern bezieht sich auf unmittelbare Weise auf ihre Sendung in der durch Sünde und Leid verunstalteten Welt. Die Kirche ist berufen, in Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden sowie den interessierten gesellschaftlichen Kreisen sich an der Ausarbeitung einer solchen Konzeption der Gesundheitspflege der Nation zu beteiligen, nach der jedem Menschen ermöglicht werden soll, sein Recht auf geistige, physische und psychische Gesundheit sowie auf soziales Wohlergehen bei längstmöglicher Lebensdauer in Anspruch zu nehmen.

Die Beziehungen zwischen dem Arzt und dem Patienten sollen auf Achtung vor der Integrität, der freien Wahl sowie der Würde der Person beruhen. Selbst die erhabensten Ziele können keine Manipulation von Menschen rechtfertigen. Die Kirche kann nicht anders, als den sich unter den Bedingungen der modernen Medizin entwickelnden Dialog zwischen Arzt und Patienten zu begrüßen. Eine solche Herangehensweise ist zweifelsohne in der christlichen Tradition verwurzelt, obwohl auch die Neigung dazu besteht, dies auf ein rein geschäftliches Verhältnis zu reduzieren. Gleichzeitig soll darauf hingewiesen werden, daß das eher traditionelle „paternalistische“ Modell der Arzt-Patient-Beziehung, das angesichts der zahlreichen Versuche zur Rechtfertigung ärztlicher Willkür zu Recht kritisiert wird, auch eine Erscheinungsform des väterlichen Verhältnisses zu dem Kranken sein kann und folglich auch mit dem moralischen Antlitz des Arztes kongruent ist.

Ohne einem bestimmten Strukturmodell medizinischer Hilfe den Vorzug einzuräumen, vertritt die Kirche die Ansicht, daß diese Hilfe von möglichst großer Wirksamkeit sowie allen Mitgliedern der Gesellschaft zugänglich sein muß – einschließlich der Verteilung der knappen medizinischen Ressourcen –, unabhängig von deren materiellem Vermögen und sozialer Stellung. Damit eine solche Verteilung tatsächlichen Gerechtigkeitskriterien entspricht, soll das Kriterium der „Lebensbedürfnisse“ dem der „Marktverhältnisse“ vorgeordnet sein. Der Arzt darf das Maß seiner Verantwortung für die Erbringung medizinischer Hilfeleistungen nicht ausschließlich mit einem materiellen Entgelt und dessen Höhe verbinden, indem er auf diese Weise seinen Beruf zur Quelle der Bereicherung macht. Gleichzeitig stellt die angemessene Entlohnung der Arbeit der im Gesundheitswesen Tätigen eine bedeutsame Aufgabe der Gesellschaft und des Staates dar.

Während die Kirche die potentiellen Wohltaten einer zunehmend sich an Prognose und Prävention orientierenden Medizin anerkennt und sich der umfassenden Konzeption von Gesundheit und Krankheit insgesamt anschließt, warnt sie zugleich vor Versuchen, einzelne medizinische Theorien zu verabsolutieren, indem sie die Wichtigkeit der Erhaltung der geistigen Prioritäten im menschlichen Leben betont. Auf Grundlage ihrer jahrhundertealten Erfahrung warnt die Kirche gleichfalls vor der Gefahr der Einführung kultisch-magischer Praktiken unter dem Deckmantel einer „Alternativmedizin“, die den menschlichen Willen und das Bewußtsein dem Wirken dämonischer Kräfte ausliefern. Jeder Mensch soll über das Recht sowie die tatsächliche Möglichkeit verfügen, solche Behandlungsmethoden abzulehnen, die seinen religiösen Überzeugungen entgegenstehen.

Die Kirche erinnert ihre Gläubigen daran, daß die körperliche Gesundheit – als lediglich ein Aspekt des ganzheitlichen menschlichen Daseins – allein nicht ausreichend ist. Zugleich kann nicht in Abrede gestellt werden, daß zur Unterstützung der Gesundheit der Person und des Volkes prophylaktische Maßnahmen sowie die Schaffung der notwendigen Voraussetzungen für die Pflege der Körperkultur und des Sports höchst bedeutsam sind. Wettkampf ist dem Sport eigen. Jedoch können seine maßlose

Vermarktung, der damit zusammenhängende Kult des Hochmuts, die gesundheitsschädlichen Dopingmanipulationen und noch weniger solche Wettkämpfe, in deren Verlauf schwere Körperverschädigungen gezielt in Kauf genommen werden, keine Billigung seitens der Kirche finden.

XI.4. Die Russisch-Orthodoxe Kirche stellt mit tiefster Besorgnis fest, daß die Völker, die traditionell von ihr geistig genährt werden, sich gegenwärtig in einer demographischen Krise befinden. Die Geburtenrate sowie die durchschnittliche Lebenserwartung sind deutlich zurückgegangen, die Bevölkerungszahl ist in ständiger Abnahme begriffen. Besonders bedrohliche Folgen können Epidemien, der Anstieg von Herz-Kreislauf-, psychischen, Geschlechts- und weiteren Erkrankungen, desgleichen die Drogensucht und der Alkoholismus zeitigen. Die Zahl der Kindererkrankungen, inklusive der geistigen Behinderung, hat sich vermehrt. Die demographischen Probleme führen zu einer Deformation der Gesellschaftsstruktur sowie zur Verringerung des schöpferischen Potentials der Völker und werden so zu einer der Ursachen der Schwächung der Familie. Die Hauptursachen für den Bevölkerungsrückgang sowie den besorgniserregenden Gesundheitszustand der erwähnten Völker waren im 20. Jahrhundert Kriege, Revolution, Hunger und Massenrepressionen, deren Folgen durch die tiefe gesellschaftliche Krise am Ende des Jahrhunderts verschärft worden sind.

Die demographischen Probleme sind Gegenstand der stetigen Aufmerksamkeit der Kirche. Sie ist berufen, den gesetzgebenden sowie den administrativen Prozeß zu verfolgen, um sich der Verabschiedung von Beschlüssen zu widersetzen, die zu einer Verschärfung der Situation führen. Zur Klärung der Position der Kirche in Fragen der Bevölkerungspolitik sowie des Gesundheitswesens ist ein ständiger Dialog mit der Staatsmacht sowie den Massenmedien erforderlich. Der Kampf gegen die sinkende Bevölkerungszahl soll die aktive Unterstützung der wissenschaftlich-medizinischen und der sozialen Programme zum Schutz der Mutterschaft und der Kindschaft, der Leibesfrucht sowie des Neugeborenen einschließen. Der Staat ist gefordert, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln die Geburt sowie die würdige Erziehung der Kinder zu unterstützen.

XI.5. Aus Sicht der Kirche stellen die psychischen Erkrankungen eine Erscheinungsform der grundsätzlichen sündhaften Verdorbenheit der menschlichen Natur dar. Unter besonderer Beachtung des Niveaus der geistigen, seelischen sowie körperlichen Entwicklung der Persönlichkeitsstruktur unterschieden die Heiligen Väter zwischen „natürlich“ hervorgerufenen Krankheiten einerseits und Leiden infolge teuflischer Beeinflussung oder Leidenschaften, die von dem Menschen Besitz ergreifen, andererseits. Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung **entbehren sowohl die Rückführung sämtlicher psychischer Erkrankungen auf Besessenheit, dem das unbegründete Ritual des Exorzismus böser Geister folgen würde, als auch der Versuch, jegliche Geistesstörungen ausschließlich mit Hilfe von klinischen Methoden zu heilen, einer stichhaltigen Begründung.** Den größten Nutzen im psychotherapeutischen Bereich erbringt die gleichzeitige Anwendung von

seelsorglichen und ärztlichen Maßnahmen auf die Geisteskranken, unter Beachtung der erforderlichen Kompetenzabgrenzung zwischen dem Arzt und dem Priester.

Die psychische Erkrankung mindert in keiner Weise die Würde des Menschen. Die Kirche legt Zeugnis davon ab, daß auch der Geisteskranke ein Träger des Bildes Gottes ist und ein Mitbruder von uns bleibt, der des Mitleids und der Hilfe bedarf. Moralisch unzulässig sind psychotherapeutische Methoden, die auf der Unterdrückung der Persönlichkeit des Kranken sowie der Erniedrigung seiner Würde beruhen. Okkulte Methoden psychologischer Beeinflussung, zuweilen unter der Bezeichnung der wissenschaftlichen Psychotherapie, sind für die Orthodoxie definitiv unannehmbar. In besonderen Fällen sind zum Zweck der Heilung der Geisteskranken sowohl Isolierung als auch andere Formen des Zwangs vonnöten. **Ausschlaggebend bei der Wahl der Form eines medizinischen Eingriffs soll in jedem Fall das Prinzip der möglichst geringen Einschränkung der Freiheit des Patienten sein.**

XI.6. Die Bibel spricht vom „Wein, der das Herz des Menschen erfreut“ (Ps 104.15 / Original: 103.15) und der „Frohsinn, Wonne und Lust bringt (...), zur rechten Zeit und genügsam getrunken“ (Sir 31.28 / Original 31.31). Sowohl in der Heiligen Schrift als auch in den Schriften der Heiligen Väter finden wir jedoch ebenso die **strenge Verurteilung des Lasters der Trunksucht**, welches nach unmerklichem Beginn zahlreiche weitere verhängnisvolle Sünden nach sich zieht. Sehr häufig führt die Trunksucht den Zerfall der Familie herbei, schafft sowohl bei dem Opfer dieses sündhaften Lasters als auch bei den ihm nahestehenden Menschen, insbesondere den Kindern, mannigfaches Leid.

„Die Trunksucht ist eine Feindschaft gegen Gott (...). Die Trunksucht ist ein Dämon, den man sich freiwillig geholt hat (...). Die Trunksucht vertreibt den Heiligen Geist“, schreibt der hl. Basilius der Große. „Die Trunksucht ist die Wurzel aller Übel (...). Der Trinker ist eine lebendige Leiche (...). Die Trunksucht kann auch als Strafe an sich dienen, indem sie die Seele verwirrt, geistige Umnachtung herbeiführt und den Trinker unzähligen Krankheiten – inneren wie äußeren -ausliefert (...). Die Trunksucht (...) ist ein vielgestaltiges und vielköpfiges Ungeheuer (...). Bald erwächst Unzucht aus ihm heraus, bald Zorn, bald Stumpfheit des Verstands und des Herzens, bald schändliche Liebe (...). Niemand ist in dem Maße dem bösen Willen des Teufels Untertan wie der Trinker“, mahnte Johannes Chrysostomus. „Der betrunkene Mensch ist jedes Bösen fähig, gibt jeder Versuchung nach (...). Die Trunksucht beraubt den Trinker der Befähigung zu jeglicher Arbeit“, bezeugt der hl. Tichon von Zadonsk.

Von noch größerem unheilvollem Ausmaß ist die weit verbreitete Drogensucht, eine Sucht, die den von ihr ergriffenen Menschen besonders anfällig für die Beeinflussung durch teuflische Gewalt macht. Jedes Jahr ergreift dieses schreckliche Leid eine immer größer werdende Zahl von Menschen und verursacht den Tod vieler. Besonders anfällig für die Drogensucht ist die Jugend, hierin liegt eine große Gefahr für die Gesellschaft. Eigennützige Interessen der Rauschgiftindustrie fördern die Herausbildung einer

eigenen Pseudo-“Drogenkultur“ – insbesondere im Jugendlichenmilieu. Den unreifen Menschen werden Verhaltensmuster vorgeführt, die den Gebrauch von Drogen als einen „naturgemäßen“ und sogar unerläßlichen Bestandteil der Kommunikation darstellen.

Der Hauptgrund der Flucht vieler unserer Zeitgenossen in das Reich der durch Alkohol oder Drogen hervorgerufenen Illusionen besteht in der seelischen Verwüstung, der Sinnentleerung des Lebens sowie dem Schwinden moralischer Leitlinien. Drogensucht und Alkoholismus sind Erscheinungsformen des seelischen Krankheitszustands nicht nur des einzelnen Menschen, sondern der Gesellschaft insgesamt. Das ist der Tribut an die Konsumideologie, an den Kult des materiellen Wohlstandsfortschritts, den Mangel an Spiritualität sowie den Verlust wahrer Ideale. Die Kirche, die den Opfern der Trunk- und Drogensucht seelsorgliches Mitleid entgegenbringt, bietet ihnen geistliche Unterstützung bei der Überwindung dieses Lasters an. **Ohne die Notwendigkeit der medizinischen Hilfe in besonders fortgeschrittenen Krankheitsstadien in Abrede zu stellen, legt die Kirche großen Wert auf Prophylaxe und Rehabilitierung, die zumal bei der bewußten Einbeziehung der Leidenden in das eucharistische und Gemeindeleben beste Wirkungen erbringen.**

XII. Fragen der Bioethik

XII.1. Die rasante Entwicklung biomedizinischer Technologien, die in das Leben des heutigen Menschen von der Geburt bis zum Tode eingreift, und die Unmöglichkeit, den sich dabei stellenden sittlichen Herausforderungen im Rahmen der traditionellen medizinischen Ethik Antwort zu geben, sind für die Gesellschaft Anlaß tiefster Besorgnis. Der Versuch der Menschen, durch eine nach Belieben vorgenommene Änderung und „Verbesserung“ Seiner Schöpfung Gott gleich zu werden, birgt die Gefahr, der Menschheit neue Bürden und neues Leid aufzuerlegen. Die Entwicklung der biomedizinischen Technologien drängt zusehends jedwede kritische Beurteilung der möglichen geistig-ethischen und sozialen Konsequenzen ihrer unkontrollierten Anwendung an den Rand, was bei der Kirche unweigerlich tiefe pastorale Sorge auslösen muß. Bei der Formulierung ihrer Position hinsichtlich den gegenwärtig weltweit diskutierten Fragen der Bioethik, allen voran denjenigen, die mit einer konkreten Einwirkung auf den Menschen verbunden sind, geht die Kirche von der auf der Göttlichen Offenbarung beruhenden Vorstellung vom Leben als einer unschätzbaren Gabe Gottes aus; ebenso geht sie von der unaufhebbaren Freiheit sowie gottebenbildlichen Würde der menschlichen Person aus, die zur „himmlischen Berufung, die Gott uns in Jesus Christus schenkt“ (Phil 3.14) und zum Erringen einer Vollkommenheit gleich der des himmlischen Vaters (Mt 5.48) bestimmt ist, die zur Vergöttlichung, d.h. zur Teilhabe an der göttlichen Natur (2 Petr 1.4), berufen ist.

XII.2. **Seit alters her bezeichnet die Kirche den vorsätzlichen Schwangerschaftsabbruch (Abtreibung) als schwere Sünde. Die kanonischen Regeln setzen die Abtreibung mit Mord gleich.** Dieser Beurteilung liegt die

Überzeugung zugrunde, daß das keimende menschliche Leben ein Geschenk Gottes ist, mithin stellt jeder Eingriff in das Leben der künftigen menschlichen Persönlichkeit eine verbrecherische Tat dar.

Der Psalmist beschreibt die Entwicklung der Frucht im Mutterleib als einen schöpferischen Akt Gottes: „Denn du hast mein Inneres geschaffen, mich gewoben im Schoß meiner Mutter. (...) Als ich geformt wurde im Dunkeln, kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde, waren meine Glieder dir nicht verborgen, Deine Augen sahen, wie ich entstand“ (Ps 139.13, 15-16 / Original: 138.13, 15-16). Das gleiche bezeugt Ijob in seinen an Gott gerichteten Worten: „Deine Hände haben mich gebildet. (...) Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch, wie Käse mich gerinnen lassen? Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet, mit Knochen und Sehnen mich durchflochten. Leben und Huld hast du mir verliehen, deine Obhut schützte meinen Geist. (...) (Du) ließest (...) mich aus dem Mutterschoß kommen“ (Ijob 10.8-12, 18). „Noch ehe ich dich im Mutterleib formte (...), noch ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich geheiligt“ (Jer 1.5-6), sprach der Herr zum Propheten Jeremia. „Töte das Kirid nicht, verursache keine Fehlgeburt“ – dieses Gebot reiht sich unter den wichtigsten Geboten Gottes in die „Lehre der zwölf Apostel“ ein, einer der ältesten christlichen Schriften. „Die Frau, die eine Fehlgeburt verursacht, ist Mörderin und muß Rechenschaft ablegen vor Gott. Weil (...) die Frucht im Leib ein lebendiges Wesen ist, ein Abbild Gottes“, schrieb Athenagoras, der Apologet des 2. Jahrhunderts. „Wer ein Mensch werden wird, ist bereits ein Mensch“, bekräftigte Tertullian an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert. „Diejenige, die die Frucht im Leibe vorsätzlich tötet, unterliegt der Verurteilung wegen Mordes (...). Diejenigen, die medizinische Mittel für die Vernichtung der Frucht im Leibe reichen, sind wie Mörder zu bestrafen, desgleichen diejenigen, die kindstötendes Gift einnehmen“, steht in der 2. und 8. Regel des hl. Basilius des Großen, die in das Buch der Regeln der Orthodoxen Kirche aufgenommen und durch die 91. Regel des VI. Ökumenischen Konzils bestätigt worden ist. In diesem Zusammenhang betont Basilius, daß die Schwere der Schuld unabhängig von der Dauer der Schwangerschaft ist. „Wir treffen keine Unterscheidung zwischen der ausgebildeten und der sich noch in Ausbildung befindenden Frucht.“ Der hl. Johannes Chrysostomus bezeichnete jene, die eine Abtreibung vornehmen, als die „Bösesten, wenn nicht Mörder“.

Nach Beurteilung der Kirche, ist in der weiten Verbreitung und Rechtfertigung der Abtreibung in der modernen Gesellschaft eine Bedrohung für die Zukunft der Menschheit und ein unbestreitbares Zeugnis des moralischen Verfalls zu sehen. Die Treue zu der von der Bibel und den Heiligen Vätern überlieferten Lehre über die Heiligkeit und Kostbarkeit des menschlichen Lebens ist mit einer Anerkennung der „Freiheit der Wahl“ der Frau in der Verfügung über das Schicksal der Leibesfrucht grundsätzlich unvereinbar. Darüber hinaus stellt die Abtreibung eine ernstzunehmende Gefahr für die physische und seelische Gesundheit der Mutter dar. Die Kirche ist sich stets ihrer Pflicht bewußt, sich für die Verteidigung der verletzlichsten und abhängigsten menschlichen Wesen – der ungeborenen Kinder – einzusetzen. Unter keinen Umständen kann die Orthodoxe Kirche der Durchführung einer Abtreibung den Segen erteilen.

Ohne die Frauen, die eine Abtreibung vorgenommen haben, zu verwerfen, ruft die Kirche sie zu Reue und Überwindung der unseligen Folgen ihrer Sünde durch Gebet, zur Kirchenbuße sowie der daran anschließenden Teilnahme an den erlösenden Sakramenten auf. **In Fällen, in denen das Leben der Frau durch die Fortführung der Schwangerschaft unmittelbar bedroht ist, im besonderen dann, wenn sie bereits Kinder zur Welt gebracht hat, wird in der pastoralen Praxis zu Nachsicht geraten. Der Frau, die angesichts derartiger Umstände die Schwangerschaft abgebrochen hat, wird die eucharistische Gemeinschaft mit der Kirche nicht versagt, diese Gemeinschaft wird jedoch nur unter der Bedingung gewährt, daß die Frau der von ihrem Beichtvater bestimmten persönlichen Bußgebetsregel Folge leistet.** Der Kampf gegen die Abtreibung, zu der sich die Frauen unter dem Druck äußerster materieller Not und Hilflosigkeit entschließen, fordert von der Kirche wie der Gesellschaft die Ausarbeitung tatkräftiger Maßnahmen zum Schutz der Mutterschaft, ebenso von Adoptionsbedingungen zugunsten der Kinder, deren Mütter sie aus irgendeinem Grund nicht selbständig erziehen können.

Die Verantwortung für die Sünde der Tötung des ungeborenen Kindes trägt neben der Frau auch der Vater, wenn die Abtreibung mit seiner Einwilligung durchgeführt worden ist. Sollte die Abtreibung durch die Frau ohne das Einverständnis des Mannes vorgenommen worden sein, kann dies als Scheidungsgrund geltend gemacht werden (vgl. X.3). Der Arzt, der die Abtreibung durchgeführt hat, läßt im gleichen Maße Sünde auf sich. Die Kirche fordert den Staat auf, das Recht der medizinisch Tätigen auf Verweigerung einer Abtreibung aus Gewissensgründen zu respektieren. Eine Rechtslage, die die rechtliche Verantwortung des Arztes für den Tod der Frau unvergleichlich höher setzt als die Verantwortung für die Zerstörung des ungeborenen Lebens – und die somit Ärzte wie Patienten zu einer Abtreibung nahezu herausfordert –, darf nicht als selbstverständlich erachtet werden. Der Arzt soll bei der Diagnostizierung, die unter Umständen eine Entscheidung zugunsten des Schwangerschaftsabbruchs nach sich zieht, mit höchster Gewissenhaftigkeit vorgehen, wobei der gläubige Arzt verpflichtet ist, den medizinischen Befund einerseits und die Gebote des christlichen Gewissens andererseits prüfend gegeneinander abzuwägen.

XII.3. Eine religiös-sittliche Beurteilung muß auch die **Frage der Empfängnisverhütung** erfahren. **Einige kontrazeptive Mittel besitzen eine praktisch abortive Wirkung, die bereits in den frühesten Stadien das Leben des Embryos künstlich beendet, weshalb diese Mittel dem für die Abtreibung geltenden Urteil unterliegen. Andere Mittel, die nicht mit dem Abbruch bereits beginnenden Lebens verknüpft sind, dürfen keineswegs einer Abtreibung gleichgestellt werden. Bei Begründung ihrer Haltung zu den nichtabortiven Empfängnisverhütungsmitteln lassen sich die christlichen Ehegatten von der Überzeugung leiten, daß die Weitergabe des menschlichen Lebens eines der Hauptziele des durch Gott gestifteten Ehebandes ist (vgl. X.4). Der bewußte Verzicht auf Kinder aus egoistischen Erwägungen entwertet die Ehe und ist eine unbestreitbare Sünde.**

Gleichzeitig sind die Eltern auch vor Gott für die vollwertige Erziehung der Kinder verantwortlich. **Ein verantwortungsbewußtes Verhältnis zur Geburt von Kindern wird u.a. auch durch eine zeitweilige Enthaltung bezeugt.** Allerdings sind ebenso die Worte des Apostels Paulus an die christlichen Ehegatten im Gedächtnis zu bewahren: „Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt, wenn ihr euch nicht enthalten könnt“ (1 Kor 7.5). Es ist selbstverständlich, daß die diesbezüglichen Entscheidungen von den Ehegatten in gegenseitigem Einvernehmen und unter Hinzuziehung des Rates eines Geistlichen getroffen werden müssen. Letzterer hat in jedem Einzelfall mit pastoraler Wachsamkeit die Lebensbedingungen des Ehepaars, ihr Alter, ihre Gesundheit, die Stufe ihrer geistigen Reife sowie eine Anzahl weiterer zusätzlicher Umstände in Erwägung zu ziehen, wobei auch eine Unterscheidung zwischen jenen, die die hohen Anforderungen der Enthaltsamkeit zu „erfassen“ imstande sind und jenen, denen es nicht „gegeben ist“ (Mt 19.11), zu treffen und gleichzeitig für die Erhaltung und Festigung der Familie Sorge zu tragen ist.

Der Heilige Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche verwies in seinem Beschlußpapier vom 28.10.1998 die Priester, die einen geistlichen Dienst versehen, auf die „Unzulässigkeit des Zwangs oder der Nötigung der Kinder der Kirche, gegen ihren Willen (...) auf eine eheliche Beziehung innerhalb der Ehe zu verzichten“, und erinnerte die Seelsorger nachdrücklich daran, „bei der Besprechung von Fragen, die Aspekte des Ehe- und Familienlebens der Kinder der Kirche berühren, besondere Keuschheit wie auch seelsorgliche Wachsamkeit zu zeigen“.

XII.4. Die Anwendung neuer biomedizinischer Methoden hilft in vielen Fällen, das Leiden der Unfruchtbarkeit zu überwinden. Zugleich beeinträchtigt die Zunahme der technologischen Eingriffe in den Prozeß des Aufkeimens des menschlichen Lebens die geistige Integrität und physische Gesundheit der Person. Im gleichen Maße sind die – von alters her grundlegenden – zwischenmenschlichen Beziehungen gefährdet. **Mit der Entwicklung der erwähnten Technologien geht die** auf nationaler und internationaler Ebene betriebene **Verbreitung der Ideologie sogenannter Reproduktionsrechte einher.** Diese Weltanschauung behauptet eine Priorität der geschlechtlichen und sozialen Selbstverwirklichung der Person gegenüber der Sorge um die Zukunft des Kindes, um die geistige und physische Gesundheit der Gesellschaft und deren moralischen Zustand. Allmählich bahnt sich eine weltweite Sichtweise des menschlichen Lebens an, der zufolge es als ein Produkt gilt, das nach persönlichen Präferenzen auswählbar ist und über das verfügt werden kann gleich sonstigen materiellen Gegenständen.

In den Trauungsgottesdiensten bringt die Orthodoxe Kirche ihr Vertrauen darauf zum Ausdruck, daß das Aufziehen von Kindern, wohl wünschenswerte Frucht der gesetzlichen Ehe, nicht deren einziges Ziel ist. Neben der „Frucht des Leibes“ erbitten

die Eheleute die Gaben der unvergänglichen gegenseitigen Liebe, der Keuschheit sowie der „Einstimmigkeit von Seele und Körper“. Deshalb **kann die Kirche Wege zur Elternschaft, die mit dem Ratschluß des Schöpfers allen Lebens unvereinbar sind, nicht als moralisch gerechtfertigt akzeptieren.** Falls der Mann oder die Frau unfruchtbar ist und die therapeutischen und chirurgischen Methoden der Heilung von Infertilität keine Abhilfe geschafft haben, so sollen sie ihre Kinderlosigkeit in Demut als eine besondere Berufung für ihr Leben annehmen. Die seelsorgliche Beratung soll in solchen Fällen anregen, eine Adoption in gegenseitigem Einverständnis der Eltern in Betracht zu ziehen. Die künstliche Befruchtung mit Samenzellen des Mannes, insofern sie ja die Einheit der Ehegemeinschaft nicht beeinträchtigt, sich von der natürlichen Empfängnis nicht prinzipiell unterscheidet und im Rahmen der ehelichen Beziehung vorgenommen wird, **kann ebenfalls zu den zulässigen Mitteln ärztlicher Hilfe gerechnet werden.**

Eine Manipulation aber, die im Zusammenhang mit einer Samenspende entsteht, verletzt die Integrität der Persönlichkeit sowie die Ausschließlichkeit der ehelichen Beziehungen mittels des erlaubten Eingriffs durch einen Dritten. Darüber hinaus fördert eine solche Praxis eine der Verantwortung enthobene Vaterschaft oder Mutterschaft wie auch die bewußte Befreiung von allen Verbindlichkeiten gegenüber denjenigen, die „Fleisch vom Fleische“ der anonymen Spender sind. Zudem höhlt der Rückgriff auf Spenderzellen die Grundfesten der familiären Beziehungen auch insofern aus, als die Kindschaft neben der „sozialen“ auch die sogenannte biologische Elternschaft voraussetzt. Eine „**Leihmutterschaft**“, d.h. die Einpflanzung einer befruchteten Eizelle bei einer Frau, die nach der Geburt das Kind den „Auftraggebern“ zurückgibt, **ist widernatürlich und in moralischer Hinsicht inakzeptabel,** auch in Fällen, in denen dies auf nichtkommerzieller Basis erfolgt. Eine solche Vorgehensweise bedeutet die Zerstörung der tiefen emotionalen und geistigen Nähe, die sich zwischen der Mutter und dem Kind in der Zeit der Schwangerschaft entwickelt. Die „Leihmutterschaft“ hat traumatische Auswirkungen sowohl auf die austragende Frau, deren mütterliche Gefühle verletzt werden, als auch auf das Kind, das nachfolgend eine Identitätskrise wird durchleiden müssen. **Unstatthaft aus orthodoxer Sicht sind des weiteren alle Varianten extrakorporaler (außerhalb des Mutterleibs erfolgend) Befruchtung, die die Erzeugung, Konservierung sowie absichtliche Vernichtung „überschüssiger“ Embryonen einschließt. Namentlich auf der Anerkennung der menschlichen Würde auch des Embryos stützt sich ja die moralische Verurteilung der Abtreibung seitens der Kirche (vgl. XII.2).**

Die Befruchtung alleinstehender Frauen mit Hilfe von Spendersamen bzw. eine Verwirklichung des „Rechts auf Reproduktion“ alleinstehender Männer und Personen von sogenannter abweichender sexueller Orientierung beraubt das werdende Kind seines Rechts auf Mutter und Vater. Die Anwendung reproduktiver Methoden außerhalb der von Gott gesegneten Familie wird zu einer Form von Gottlosigkeit, die sich unter dem Deckmantel der Autonomie des Menschen wie auch der falsch verstandenen Freiheit der Person Bahn bricht.

XII.5. Ein Großteil der Gebrechen des Menschen insgesamt besteht aus Erbkrankheiten. Die Entwicklung der medizinisch-genetischen Diagnose- und Heilmethoden trägt zur Verhütung solcher Krankheiten bei sowie zur Milderung der Leiden unzähliger Menschen. Es gilt hierbei jedoch zu bedenken, daß genetische Störungen nicht selten aus der Vernachlässigung moralischer Grundsätze resultieren, d.h. aus einer lasterhaften Lebensweise, infolge dessen jene Leiden über die Nachkommenschaft kommen. Die sündhafte Zersetzung der menschlichen Natur wird durch geistigspirituelle Anstrengung überwunden; aber wenn das Laster im Leben von Generation zu Generation mit wachsender Macht herrscht, gehen die Worte der Heiligen Schrift in Erfüllung: „denn schlimm ist das Ende eines schuldhaften Geschlechts“ (Weish 3.19). Entsprechend gültig ist auch sein Gegenteil: „Wohl dem Mann, der den Herrn fürchtet und ehrt und sich herzlich freut an seinen Geboten. Seine Nachkommen werden mächtig im Land, das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet“ (Ps 112.1-2/Original: 111.1-2). Somit erweisen sich die Forschungen auf dem Gebiet der Genetik als eine Bestätigung der geistigen Gesetzmäßigkeiten, die Jahrhunderte zuvor der Menschheit im Worte Gottes offenbart wurden.

Neben dem Verweis auf die moralischen Wurzeln der Gebrechen begrüßt die Kirche die Bemühungen der Ärzte um eine Überwindung der Erbkrankheiten. Zugleich darf das Ziel eines genetischen Eingriffs jedoch nicht in der künstlichen „Vervollkommnung“ des Menschengeschlechts oder in einer Änderung des Ratschlusses Gottes über den Menschen liegen. Aus diesen Gründen dürfen gentherapeutische Eingriffe nur mit Zustimmung des Patienten oder dessen gesetzlichen Vertreters, weiterhin ausschließlich zu medizinischen Zwecken vorgenommen werden. Die gebtherapeutische Behandlung von Keimzellen kann von äußerst gefährlichem Charakter sein, da von den Veränderungen des Genoms (gesamte Erbsubstanz) eine Folge von Generationen betroffen wäre, was unabsehbare Implikationen in Form neuer Mutationen wie auch der Destabilisierung des Gleichgewichts zwischen dem menschlichen Geschlecht und der Umwelt nach sich ziehen könnte.

Die Erfolge der Entschlüsselung des genetischen Codes schaffen die realen Voraussetzungen für eine **breite Anwendung von Gentests** mit dem Ziel, Informationen über die natürliche Einzigartigkeit jedes Menschen und dessen Veranlagung zu bestimmten Krankheiten zugänglich zu machen. **Die Ausstellung einer „genetischen Identitätskarte“** könnte bei vernünftiger Nutzung der gewonnenen Daten dazu beitragen, die Entwicklung von für den konkreten Menschen spezifischen Krankheiten rechtzeitig zu korrigieren. Es besteht jedoch die tatsächliche Gefahr, daß genetische Informationen zu verschiedenen Formen der Diskriminierung mißbraucht werden. Auch kann das Wissen über die erbliche Veranlagung zu schwerer Krankheit zu einer untragbaren psychischen Belastung werden. **Deshalb dürfen die genetische Identifikation sowie die genetische Testierung nur in Übereinstimmung mit der Achtung der Freiheit der Person durchgeführt werden.**

Einen ambivalenten Charakter weisen des weiteren die Methoden der pränatalen Diagnostik (der Geburt vorausgehend) auf, mit deren Hilfe eine Erbkrankheit in einem frühen Stadium der Schwangerschaft festgestellt werden kann. **Einige dieser Methoden können eine Gefahr für das Leben oder die Unversehrtheit des einem Test unterzogenen Embryos oder der Frucht sein.** Die Feststellung einer nicht oder schwer heilbaren genetischen Krankheit wird nicht selten Grund für die Unterbrechung des werdenden Lebens; bekanntlich ist in gewissen Fällen auf die Eltern sogar entsprechender Druck ausgeübt worden. **Die pränatale Diagnostik gilt als moralisch gerechtfertigt, wenn sie auf die Heilung der entdeckten Krankheiten in möglichst frühen Stadien oder auf die Vorbereitung der Eltern auf eine situationsgerechte Pflege des kranken Kindes ausgerichtet ist.**

Das Recht auf Leben, Liebe und Fürsorge kommt jedem Menschen zu, ohne einer Krankheit wegen diskriminiert zu werden. Der Heiligen Schrift zufolge ist Gott Selbst „Beschützer der Verachteten“ (Jud 9.11). Der Apostel Paulus lehrt uns, uns „der Schwachen anzunehmen“ (Apg 20.35; 1 Thess 5.14); durch den Vergleich der Kirche mit dem menschlichen Körper weist er darauf hin, daß „gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes (...) unentbehrlich“ sind, denn den weniger edlen „erweisen wir um so mehr Ehre (...), während die anständigen das nicht nötig haben“ (1 Kor 12.22-24 / Original: 12.22, 24). Absolut unstatthaft ist die Anwendung von Methoden der pränatalen Diagnostik zum Ziel der Auswahl des von den Eltern gewünschten Geschlechts des künftigen Kindes.

XII.6. Das von einigen Wissenschaftlern realisierte **Klonen** (Herstellung genetisch identischer Kopien) von Tieren wirft die Frage nach der Zulässigkeit und den möglichen Konsequenzen des **Klonens von Menschen** auf. Die – auf weltweite Ablehnung stoßende – Umsetzung dieses Vorhabens würde sich zerstörerisch auf die Fundamente der Gesellschaft auswirken. In noch größerem Ausmaß als die übrigen reproduktiven Technologien eröffnet das Klonen Möglichkeiten zur Manipulation des genetischen Erbguts des Menschen und trägt derart zu dessen fortschreitenden Entwertung bei. Der Mensch darf nicht für sich die Rolle des Schöpfers ihm ähnlicher Wesen beanspruchen oder für letztere genetische Prototypen auswählen und dadurch ihre persönlichen Merkmale nach eigenem Ermessen festlegen. **Der Grundgedanke des Klonens ist zweifellos eine Anmaßung gegenüber der Natur des Menschen und seiner ihm eingeschriebenen Gottebenbildlichkeit, deren unveräußerliche Bestandteile Freiheit und Einzigartigkeit der Persönlichkeit sind.** Eine „Druckvorlage“ von Menschen mit im voraus festgelegten Charakteristika kann lediglich für Anhänger totalitärer Ideologien eine erstrebenswerte Errungenschaft sein.

Das Klonen von Menschen kann die Verkehrung der natürlichen Grundlagen des Geburtsvorgangs, der Blutsverwandtschaft, der Mutterschaft sowie der Vaterschaft herbeiführen. Das Kind kann zur Schwester seine Mutter, zum Bruder seines Vaters oder zur Tochter des Großvaters werden. Äußerst gefährlich sind auch die psychischen Implikationen des Klonens. Der infolge eines solchen Verfahrens zur Welt gebrachte

Mensch kann nicht das Selbstwertgefühl einer eigenständigen Persönlichkeit entwickeln, sondern würde sich lediglich als „Kopie“ eines jetzt lebenden oder bereits verstorbenen Menschen empfinden. Weiterhin sollte beachtet werden, daß als „Begleiterscheinungen“ der Versuche des Klonens von Menschen zweifelsohne eine große Anzahl gescheiterter Leben erzeugt sowie -und aller Wahrscheinlichkeit nach – auch eine größtenteils lebensunfähige Nachkommenschaft hervorgebracht würde. **Nichtsdestoweniger stellt das Klonen isolierter Zellen und organischer Gewebe keinen Angriff auf die Würde der Persönlichkeit dar und erweist sich in der biologischen und medizinischen Praxis in zahlreichen Fällen als geeignet.**

XII.7. Die gegenwärtige Transplantologie (Theorie und Praxis der Übertragung von Organen und Geweben) erlaubt es, vielen Kranken, die in der Vergangenheit zu sicherem Tod oder schwerer Invalidität verurteilt gewesen wären, erfolgreich Hilfe zu leisten. Gleichzeitig kann die Entwicklung dieses Teilbereichs der Medizin, die eine Steigerung des Bedarfs an entsprechenden Organen nach sich zieht, moralische Probleme heraufbeschwören und sich als eine Gefahr für die Gesellschaft entpuppen. So schaffen die gewissenlose Propagierung des Organspendens sowie die Vermarktung der Transplantation die Voraussetzungen für den Handel mit menschlichen Körperteilen, was bedrohliche Auswirkungen auf das Leben und die Gesundheit des Menschen haben kann. **Die Kirche ist der Ansicht, daß die Organe des Menschen nicht wie Gegenstände des Kaufs und Verkaufs behandelt werden dürfen. Die Transplantation von Organen eines lebenden Spenders setzt unbedingt die freiwillige Selbstaufopferung mit dem Ziel der Lebensrettung eines Mitmenschen voraus. In diesem Fall kommen durch die Einwilligung zur Explantation (Organentnahme) die Liebe und das Mitleid zum Ausdruck. Letzteres verlangt jedoch, daß der Spender über potentiell gesundheitsgefährdende Folgen der Organentnahme umfassend aufgeklärt ist. Eine Explantation, die mit einer unmittelbaren Lebensbedrohung für den Spender einhergeht, ist moralisch nicht zu rechtfertigen.** Die bisher gebräuchlichste Praxis ist die Organentnahme von soeben verstorbenen Menschen. In diesen Fällen ist es erforderlich, etwaige Unsicherheiten über den Zeitpunkt des Todeseintritts zu klären. **Moralisch unvertretbar ist außerdem die Verkürzung des Lebens eines Menschen, einschließlich der Verkürzung durch Verzicht auf lebenserhaltende Maßnahmen, zugunsten der Verlängerung des Lebens eines anderen.**

Gemäß der göttlichen Offenbarung bekennt sich die Kirche zum Glauben an die leibliche Auferstehung der Verstorbenen (Jes 26.19, Röm 8.11, 1 Kor 15.42-44, 52-54, Phil 3.21). Durch den Ritus der christlichen Beisetzung bringt die Kirche die dem Körper des Verstorbenen gebührende Achtung zum Ausdruck. Die postume Organ- und Gewebespende kann nun jedoch auch als Erscheinungsform einer über den Tod hinausgehenden Liebe betrachtet werden. Zu einem derart beschaffenen Geschenk oder Testament darf der Mensch nicht verpflichtet werden. Aus diesem Grunde stellt die zu Lebzeiten des Spenders gegebene Zustimmung eine Vorbedingung für die Rechtmäßigkeit und moralische Akzeptabilität der Explantation dar. Bei fehlender

Willensäußerung seitens des infragekommenden Spenders sind die Ärzte gehalten, den Willen des sterbenden oder bereits verstorbenen Menschen zu klären, wobei sie – soweit erforderlich – auch die Hilfe der Angehörigen in Anspruch nehmen können. Aus der Sicht der Kirche stellt das in der Gesetzgebung zahlreicher Staaten verankerte sogenannte mutmaßliche Einverständnis eines potentiellen Spenders zur Organ- und Gewebeentnahme eine inakzeptable Verletzung der menschlichen Freiheit dar.

Die Organe und Gewebe des Spenders werden von dem Empfänger (Rezipient) aufgenommen und bilden nunmehr einen Teil seiner persönlichen seelischkörperlichen Einheit. In Anbetracht dessen **kann eine Transplantation, die eine Gefahr für die Identitätsfindung des Rezipienten in sich birgt, die seine Einzigartigkeit als Person sowie als Repräsentant der Gattung bedroht, unter keinen Umständen moralisch rechtfertigt werden.** Diese Bedingung gilt es bei der Lösung von Fragen im Zusammenhang mit der Übertragung von Organen und Geweben animalischer Herkunft zu bedenken.

Als vorbehaltlos unzulässig erachtet die Kirche die Anwendung von Methoden der sogenannten fötalen Therapie, die auf der Entnahme und Verwendung von Geweben und Organen von – in verschiedenen Entwicklungsstadien abgetriebenen – menschlichen Embryonen zu Zwecken der Behandlung verschiedener Krankheiten sowie der „Verjüngung“ des Organismus beruht. Ausgehend von der Verurteilung der Abtreibung als Todsünde kann die Kirche für diese selbst dann keine Rechtfertigung finden, wenn die Vernichtung des beginnenden menschlichen Lebens gesundheitliche Vorteile für eine bestimmte Person erwarten lässt. Als unbestreitbarer Beitrag zur noch größeren Verbreitung und Vermarktung der Abtreibung liefert diese Praxis (auch wenn ihre – derzeit hypothetische – Wirksamkeit wissenschaftlich belegt wäre) ein Beispiel unerhörter Amoralität und verbrecherischen Charakters.

XII.8. Die Praxis der Entnahme von transplantationsgeeigneten Organen sowie die Entwicklung der Reanimation werfen das Problem der exakten Feststellung des Todeszeitpunkts auf. In der Vergangenheit galt der unumkehrbare Atem- und Herzstillstand als Kriterium für den Eintritt des Todes. Die Vervollkommnung der Reanimationstechnologien hat es allerdings ermöglicht, diese lebenswichtigen Funktionen über eine längere Zeitspanne künstlich aufrechtzuerhalten. Der Tod verwandelt sich somit in einen Vorgang des Sterbens, der von der Entscheidung des Arztes abhängig ist, was die gegenwärtige Medizin vor qualitativ neue Verantwortlichkeiten stellt.

In der Heiligen Schrift wird der Tod als das Scheiden der Seele vom Körper beschrieben (Ps 146.4 / Original: 145.4, Lk 12.20). So kann von einer Fortsetzung des Lebens die Rede sein, solange der Organismus insgesamt funktionsfähig bleibt. Eine unter Einsatz künstlicher Methoden erreichbare Verlängerung des Lebens kann, wenn de facto nur noch einzelne Organe funktionieren, nicht als verpflichtende und in jedem Fall wünschenswerte Aufgabe der Medizin angesehen werden. Das

Hinausschieben der Todesstunde verlängert bisweilen lediglich das Leiden des Kranken, wodurch er seines Rechts auf ein würdiges, „ehrenhaftes und friedliches“ Lebensende beraubt wird, um das die orthodoxen Christen Gott, den Herrn, im Gottesdienst bitten. Wenn sich die aktive Therapie nicht mehr als wirksam erweist, soll sie durch palliative Hilfe (Anästhesie, Pflege, soziale und psychologische Unterstützung) abgelöst werden und ebenso durch pastorale Fürsorge. Dies zielt insgesamt auf die Sicherung eines natürlichen und von Barmherzigkeit und Liebe begleiteten wahrhaft menschlichen Lebensendes.

Das orthodoxe Verständnis von einem ehrenhaften Tod beinhaltet die Vorbereitung auf den Lebensabschluß, der als eine geistig gewichtige Etappe im Leben eines Menschen angesehen wird. Der von christlicher Liebe umgebene Kranke kann in den letzten Tagen seines irdischen Daseins unter dem Eindruck eines erneuten gewissenhaften Nachdenkens über den zurückgelegten Lebensweg und der reuigen Rechenschaft vor der Ewigkeit segensreiche Änderungen in sich verspüren. Für die Angehörigen des Sterbenden sowie die medizinisch Tätigen hingegen bedeutet die mit Nachsicht und Geduld getragene Sorge für den Kranken die Gelegenheit, Gott Selbst zu dienen, gemäß den Worten des Erlösers: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25.40). Das Verheimlichen von Informationen über den schweren Zustand des Patienten unter dem Vorwand, dessen seelisches Wohlbefinden zu erhalten, nimmt dem Sterbenden nicht selten die Möglichkeit, sich bewußt auf das Lebensende vorzubereiten und aus der Teilnahme an den Kirchensakramenten geistigen Trost zu schöpfen; darüber hinaus sät es auch Mißtrauen in seinen Beziehungen zu den Angehörigen wie den Ärzten.

Die dem Tod vorausgehenden physischen Leiden werden durch den Einsatz schmerzmindernder Methoden nicht immer effektiv beseitigt. Im Bewußtsein dessen wendet sich die Kirche in solchen Fällen an Gott mit der Bitte: „Erlöse deinen Knecht von diesem unerträglichen Leiden und der bitteren Ohnmacht, schenke ihm die ewige Ruhe und versammle ihn, wo die gerechten Seelen sind“ (Trebnik [Meßbuch]: Gebet für den Schwerstleidenden). Allein Gott ist der Gebieter über Leben und Tod (1 Sam 2.6). „In seiner Hand ruht die Seele allen Lebens und jeden Menschenleibes Geist“ (Ijob 12.10). Deshalb **lehnt es die Kirche** – in Treue zu Gottes Gebot „Du sollst nicht morden“ (Ex 20.13) – **ab, die heutzutage in der Gesellschaft weitverbreiteten Versuche der Legalisierung der sogenannten Euthanasie, d.h. der vorsätzlichen Lebensverkürzung von unheilbar Kranken (einschließlich auf deren Verlangen), als moralisch vertretbar anzuerkennen.** Das Ersuchen des Kranken um Sterbehilfe ist unter Umständen durch einen momentanen depressiven Zustand bedingt, in welchem der Kranke zu einer richtigen Beurteilung seiner Lage nicht imstande ist.

Die Anerkennung der Legalität der Euthanasie würde die Herabsetzung der Würde und die Vernachlässigung der professionellen Pflichten des Arztes mit sich bringen, der berufen ist, das Leben zu erhalten und nicht zu verkürzen. **Das „Recht auf Tod“ kann**

leicht in eine Bedrohung des Lebens derjenigen Patienten umschlagen, denen es für eine medizinische Betreuung an den erforderlichen finanziellen Mitteln fehlt.

Insofern **stellt die Euthanasie eine Form des Mordes oder Selbstmordes dar**, je nachdem, ob der Patient daran mitwirkt. Im letzteren Fall unterliegt die Euthanasie den geltenden kirchenrechtlichen Regeln, nach denen die mutwillige Selbsttötung, desgleichen die Beihilfe bei deren Durchführung als schwere Sünde gelten. **Dem vorsätzlichen Selbstmörder**, der „sich zu diesem Schritt aus menschlicher Verletzung oder aus anderen, im Kleinmut wurzelnden Gründen entschlossen hat“, **wird weder eine christliche Beisetzung noch eine Seelenmesse zuteil** (Regel Nr. 14 Timotheos von Alexandrien). Sollte der Selbstmörder sich in einem Zustand „außer sich“ das Leben genommen haben, mit anderen Worten während eines Anfalls von seelischer Krankheit, liegt die Entscheidung über das kirchliche Gebet für ihn – entsprechend der Klärung des Falls – im Ermessen des amtierenden Bischofs. **In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, daß die Schuld des Selbstmörders nicht selten auch seine Angehörigen trifft, die nicht imstande waren, tätiges Mitleid und Barmherzigkeit zu zeigen.** Die Kirche ruft zusammen mit den Aposteln dazu auf: „Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6.2).

XII.9. Die Heilige Schrift und die Lehre der Kirche verurteilen eindeutig homosexuelle Beziehungen, in denen sie eine lasterhafte Verkehrung der gottgegebenen Natur des Menschen erblicken.

„Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Greuelthat begangen“ (Lev 20.13). Die Bibel berichtet über die schwere Strafe, die Gott, gemäß der Auslegung der Heiligen Väter, namentlich wegen der Sünde der Männerliebe über die Bewohner von Sodom verhängte (Gen 19.1-29). Bei der Beschreibung des moralischen Zustands der heidnischen Welt bezeichnet der Apostel Paulus die homosexuellen Beziehungen als die „schändlichsten“ und „unzüchtigsten“ „Leidenschaften“, die den menschlichen Körper besudeln. „Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen; ebenso gaben die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer trieben mit Männern Unzucht und erhielten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung“ (Röm 1.26-27). „Täuscht euch nicht! (...) weder Ehebrecher noch Lustknaben (...) werden das Reich Gottes erben“, schrieb der Apostel dem Volk im verderbten Korinth (1 Kor 6.9-10). Die Überlieferung der Heiligen Väter verurteilt eindeutig alle in Frage kommenden Erscheinungsformen der Homosexualität. Die „Lehre der zwölf Apostel“, die Werke der Heiligen Basilius des Großen, Johannes Chrysostomus, Gregor von Nyssa, des hl. Augustinus und nicht zuletzt die Kanones des hl. Johann des Fastenden bringen die unveränderte Lehre der Kirche zum Ausdruck: die homosexuellen Beziehungen sind sündhaft und unter Strafe zu stellen. Menschen, die hierin verstrickt sind, dürfen die Priesterweihe nicht empfangen (Regel Nr. 7 Basilius der Große, Regel Nr. 4 Gregor von Nyssa, Regel Nr. 30 Johann der Fastende). In seiner Ansprache an die durch die Sünde der Sodomie Befleckten rief der hl. Maximus der

Griechen aus: „Besinnt euch darauf, Verfluchte, was für einem widerwärtigen Vergnügen ihr frönt! (...) Bemüht euch, so bald wie möglich von diesem häßlichsten und unzünftigsten Vergnügen abzulassen und es zu hassen, und schlagt jene, die dessen Unschuld behaupten, mit Kirchenbann, als Gegner des Evangeliums Christi des Erlösers und als Verderber seiner Lehre. Läuert euch durch wahrhaftige Reue, heiße Tränen und Almosen nach Kräften sowie durch reines Gebet (...). Schmähst aus eurer ganzen Seele dieses Unheil, auf daß ihr nicht Söhne der Verdammnis und des ewigen Todes werdet.“

Die Diskussion über die Stellung der sogenannten sexuellen Minderheiten in der heutigen Gesellschaft tendiert dazu, die Homosexualität nicht als Sexualinversion, sondern als eine unter anderen „sexuellen Orientierungen“ mit gleichem Recht auf öffentliche Äußerung und Achtung zu betrachten. Es wird ins Feld geführt, daß das homosexuelle Verlangen durch eine individuelle natürliche Veranlagung bedingt sei. Die Orthodoxe Kirche geht von der unabänderlichen Überzeugung aus, daß die von Gott gestiftete Ehegemeinschaft zwischen Mann und Frau den sittenwidrigen Erscheinungsformen der Sexualität nicht gleichgestellt werden darf. Sie hält die Homosexualität für eine sündhafte Entstellung der menschlichen Natur, die durch geistig-spirituelle Anstrengungen, welche eine Heilung sowie persönliches Wachstum des Menschen hervorbringen, bezwungen wird. Die homosexuellen Neigungen sind, wie auch andere den abtrünnigen Menschen quälende Leidenschaften, zu überwinden durch die Sakramente, durch Gebet, Fasten und Buße, durch das Lesen der Heiligen Schrift und der Werke der Heiligen Väter wie auch durch die christliche Gemeinschaft mit gläubigen Menschen, die geistige Hilfe zu leisten bereit sind.

Neben der Wahrnehmung ihrer pastoralen Verantwortung für Menschen mit homosexueller Neigung, widersetzt sich die Kirche entschieden jedweden Versuch, diese sündhafte Tendenz als „Norm“, geschweige denn als Grund zu Stolz und als nachahmenswürdiges Beispiel darzustellen. Dies ist auch der Grund dafür, daß die Kirche jede Propaganda zugunsten der Homosexualität verurteilt. Ohne jemandem das Recht auf Leben, Achtung vor der persönlichen Würde sowie Teilnahme an den gesellschaftlichen Angelegenheiten abzusprechen, fordert die Kirche zugleich, daß Personen, die eine homosexuelle Lebensführung propagieren, keine Berechtigung erhalten, sich auf den Gebieten der Bildung, der Erziehung und sonstiger Arbeit mit Kindern und Jugendlichen beruflich zu betätigen oder leitende Positionen in der Armee und den Besserungsanstalten innezuhaben.

Die Verkehrung menschlicher Sexualität schlägt sich zuzeiten im **schmerzhaften Gefühl der Zugehörigkeit zum entgegengesetzten Geschlecht** nieder, was in einen Versuch zur Geschlechtsumwandlung (**Transsexualität**) mündet. Das Streben danach, sich der Zugehörigkeit zu dem vom Schöpfer gegebenen Geschlecht zu verweigern, kann für die weitere Entwicklung der Persönlichkeit äußerst verderbliche Folgen haben. Die „Geschlechtsumwandlung“ mittels hormonaler Beeinflussung und Vornahme eines chirurgischen Eingriffs bewirkt in vielen Fällen nicht die Lösung psychischer Probleme, sondern deren Verschärfung, indem sie zur Auslösung einer tiefen inneren Krise führt.

Die Kirche kann eine solche „Auflehnung gegen den Schöpfer“ nicht gutheißen und eine künstliche Umwandlung der Geschlechtszugehörigkeit nicht als rechtens anerkennen. Wenn die „Geschlechtsumwandlung“ einer Person vor ihrer Taufe vollzogen worden ist, so darf sie – jedem anderen Sünder gleich – zu diesem Sakrament zugelassen werden, jedoch wird sie von der Kirche als ihrem ursprünglich angeborenen Geschlecht zugehörig getauft. Die Priesterweihe sowie die kirchliche Trauung bleiben diesem Menschen verwehrt.

Die Transsexualität muß aber von der falschen Identifikation der Geschlechtszugehörigkeit unterschieden werden, die in früher Kindheit als Ergebnis eines ärztlichen Fehlurteils aufgrund einer pathologischen Entwicklung der Geschlechtsmerkmale erfolgt ist. In diesem Fall hat die chirurgische Korrektur nicht den Charakter einer Geschlechtsumwandlung.

XIII. Die Kirche und Fragen der Ökologie

XIII.1. Die Orthodoxe Kirche ist im Bewußtsein ihrer Verantwortung für das Schicksal der Welt angesichts der durch die gegenwärtige Zivilisation hervorgerufenen Probleme zutiefst besorgt. Einen wichtigen Platz unter ihnen nehmen die Probleme der Ökologie ein. Dem Antlitz der Erde werden heute Schäden in planetarischen Maßstäben zugefügt. Betroffen sind das Erdinnere, der Boden, das Wasser, die Luft, die tierische und die pflanzliche Welt. Unsere Umwelt ist in der Tat vollständig in die Lebensversorgung des Menschen einbezogen, der keine Genügsamkeit mehr kennt hinsichtlich der Vielfalt ihrer Gaben, sondern sich unaufhaltsam ganze Ökosysteme zunutze macht. Die Tätigkeit des Menschen, die das Ausmaß biosphärischer Vorgänge erreicht, entfaltet sich immer mehr dank der beschleunigten Entwicklung von Wissenschaft und Technik. Die weltweite Verschmutzung der Umwelt durch Industrieabfälle, die Fehler der Agrartechnik, die Rodung der Wälder und die Bodenerosion führen zum Ersticken der biologischen Aktivität sowie zum fortschreitenden Schrumpfen der genetischen Vielfalt des Lebens. Die nichtregenerierbaren Mineralressourcen des Erdinneren werden erschöpft, die Vorräte an Trinkwasser nehmen ab. Eine erhebliche Anzahl von Schadstoffen wird erzeugt, von denen viele den natürlichen Kreislauf belasten und sich in der Biosphäre ansammeln. Das ökologische Gleichgewicht ist gestört; der Mensch hat zu gewärtigen, daß in der Natur irreversible zerstörerische Prozesse in Gang gesetzt werden, die sogar zum Schwinden der natürlichen Regenerationskraft führen.

Das alles erfolgt vor dem Hintergrund eines beispiellosen und ungerechtfertigten Wachstums des öffentlichen Verbrauchs in den hochentwickelten Ländern, in denen das Streben nach Überfluß und Luxus zur Lebensnorm erhoben worden ist. Diese Situation verhindert die gerechte Verteilung der natürlichen Ressourcen, die Gemeineigentum der Menschheit sind. Die Konsequenzen der Umweltkrise haben sich nicht nur für die Natur, sondern in gleichem Maße für den organisch vollständig mit ihr verbundenen Menschen als schmerzlich erwiesen. Infolge dessen steht die Erde am Rand einer globalen ökologischen Katastrophe.

XIII.2. Die Wechselwirkungen zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Welt wurden bereits in vorhistorischen Zeiten gestört, was im Sündenfall des Menschen und seiner Entfremdung von Gott seine Urheberschaft hat.

Die in der Seele des Menschen aufkeimende Sünde gereichte nicht nur ihm, sondern auch seiner gesamten Lebenswelt zum Schaden. „Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen“, schreibt der Apostel Paulus, „nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8.20-22). Wie in einem Spiegel wird in der Natur das erste menschliche Verbrechen sichtbar. Die Saat der Sünde, die im Herzen des Menschen aufging, wuchs – gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift – als „Dornen und Disteln“ (Gen 3.18) auf der Erde. Die vollkommene organische Einheit zwischen dem Menschen und der Welt um ihn her, die bis zum Sündenfall existiert hatte, war von nun an nicht mehr möglich (Gen 2.19-20). In ihren Beziehungen zur Natur, die zunehmend den Charakter des Verbrauchens annahmen, ließen sich die Menschen immer häufiger von selbstsüchtigen Erwägungen leiten. Langsam entschwand ihrem Gedächtnis, daß Gott der alleinige Herr über die Erde war (Ps 24.1 / Original: 23.1), Dem „der Himmel, (...) die Erde und alles, was auf ihr lebt“ (Dtn 10.14) gehören, während der Mensch, wie der hl. Johannes Chrysostomus bekundet, lediglich der „Hausverwalter“ ist, dem der Reichtum der niederen Welt anvertraut wurde. Dieser Reichtum, der – nach den Worten des gleichen Heiligen – in „Luft, Sonne, Wasser, Land, Himmel, Meer, Licht und Sternen“ besteht, wurde von Gott „unter alle gleichmäßig aufgeteilt, gleich der Aufteilung unter Brüdern“. Die „Herrschaft“ über die Natur und die „Unterwerfung“ der Erde (Gen 1.28), mit welchen der Mensch beauftragt ist, ist dem Ratschluß Gottes zufolge nicht mit einer uneingeschränkten Freiheit gleichzusetzen. Dies bedeutet lediglich, daß der Mensch in seiner Eigenschaft als Träger des Bildes des himmlischen Hausherrn gemäß Gregor von Nyssa berufen ist, von seiner königlichen Würde nicht durch Herrschaft und Gewalt über die Natur, sondern vielmehr durch „Bebauen“ und „Hüten“ (Gen 2.15) des majestätischen Reichs der Natur, für welches er vor Gott die Verantwortung trägt, Zeugnis abzulegen.

XIII.3. Die Umweltkrise fordert von uns, unser Verhältnis zur Umwelt einer Revision zu unterziehen.

Gegenwärtig richtet sich gegen die Auffassung von der Herrschaft des Menschen über die Natur sowie der daraus folgenden Konsumhaltung eine immer lauter werdende Kritik. Die Einsicht, daß der Preis zu hoch ist, den die moderne Gesellschaft für die Güter der Zivilisation zu entrichten hat, weckt den Widerstand gegen wirtschaftlichen Egoismus. So werden etwa Versuche gemacht, umweltschädliche Tätigkeiten zu kennzeichnen. Parallel dazu werden ein Schutzsystem konzipiert und die Wirtschaftsmethoden überprüft, ferner werden auch Anstrengungen unternommen, energiesparende Technologien und abfallfreie Produktionsverfahren, die den natürlichen Stoffwechsel nicht belasten, zu entwickeln. Die Umweltethik gewinnt zunehmend an Bedeutung. Das sich aus ihr ergebende gesellschaftliche Bewußtsein ist gegen die konsumorientierte Lebensweise gerichtet, verlangt moralische und rechtliche

Verantwortung für die der Natur beigebrachten Schäden und setzt sich für die Einführung ökologischer Bildung und Erziehung sowie für vereinte Bemühungen um Umweltschutz auf der Basis einer breit angelegten internationalen Zusammenarbeit ein.

XIII.4. Die Orthodoxe Kirche hegt eine hohe Wertschätzung für die auf Überwindung der Umweltkrise gerichteten Anstrengungen und ruft zu tatkräftiger Zusammenarbeit in öffentlichen Aktionen auf, die sich dem Schutz der Schöpfung Gottes widmen. Gleichzeitig vertritt die Kirche die Meinung, daß solche Bemühungen noch fruchtbarer sein könnten, wenn die Grundlagen der Beziehungen zwischen dem Menschen und der Natur nicht nur einen rein humanitären, sondern auch einen christlichen Charakter trügen. Eines der wichtigsten Ausgangsprinzipien der Kirche in den Fragen der Ökologie stellt das Prinzip der Einheit und Ganzheitlichkeit der von Gott geschaffenen Welt dar. Die Orthodoxie betrachtet die Natur um uns herum nicht als eine nur für sich existente, geschlossene Struktur. Die pflanzliche, tierische und menschliche Welt stehen in Wechselbeziehung zueinander. Unter christlichen Gesichtspunkten ist die Natur nicht ein Reservoir von Ressourcen zur selbstbezogenen und verantwortungslosen Ausbeutung, sondern ein Haus, in welchem der Mensch nicht der Hauseigentümer, sondern der Hausverwalter ist, oder auch ein Tempel, in welchem er ein Priester ist, der jedoch nicht der Natur, sondern dem einen Schöpfer dient. Dem Verständnis von der Natur als Tempel liegt die Idee des Theozentrismus zugrunde: Gott, der „allen das Leben, den Atem und alles gibt“ (Apg 17.25), ist die Quelle allen Seins. Deshalb eignet dem Leben in der Gesamtheit seiner Erscheinungsformen ein heiliger Charakter, denn es ist Geschenk Gottes, dessen Schädigung eine Anmaßung nicht nur gegenüber der göttlichen Schöpfung darstellt, sondern auch gegenüber dem Herrn Selbst.

XIII.5. Die Umweltprobleme sind wesentlich anthropologisch bedingt, da ihr Urheber der Mensch ist und nicht die Natur. Aus diesem Grund sind die Antworten auf viele Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Umweltkrise erheben, nicht in den Bereichen der Wirtschaft, der Biologie, der Technologie oder der Politik zu suchen, sondern liegen in der menschlichen Seele. Die Natur verändert sich nicht oder stirbt nicht infolge immanenter Vorgänge, sondern beugt sich der Einwirkung des Menschen. Dessen seelischer Zustand spielt eine entscheidende Rolle, schlägt dieser sich doch in der Umwelt nieder, sowohl durch Vornahme als auch durch Unterlassen äußerer Eingriffe. Die Geschichte der Kirche kennt viele Beispiele, die bezeugen, daß die Liebe der christlichen Asketen und Heiligen zur Natur, ihr Gebet für die uns umgebende Welt sowie ihr Mitleid mit den Geschöpfen eine in höchstem Maße segensreiche Wirkung auf die Lebewesen entfaltet haben.

Die Wechselbeziehungen zwischen Anthropologie und Ökologie offenbaren sich mit großer Klarheit in unseren Tagen, da die Welt einer doppelten Krise -einer geistig-spirituellen wie einer ökologischen – ausgesetzt ist. Gegenwärtig ist sich der Mensch des Charakters des Lebens als eines Geschenks Gottes bisweilen nicht gewahr, mitunter ebensowenig des Sinns des Daseins, welches oft als rein physisches Sein begriffen wird. Einer solchen Auffassung zufolge wird die Natur nicht mehr als Haus,

noch weniger als Tempel wahrgenommen, sondern sie wird lediglich zu einem „Wohnraum“. Die geistig erniedrigte Person führt auch die Erniedrigung der Natur herbei, ist sie doch nicht in der Lage, einen verklärenden Einfluß auf die Welt auszuüben. Die weitreichenden technischen Möglichkeiten erweisen sich für die von der Sünde geblendete Menschheit ebenfalls nicht als hilfreich, da sie wegen ihrer Gleichgültigkeit gegenüber dem Sinn, dem Geheimnis und dem Wunder des Lebens keinen wahren Nutzen erbringen, sondern vielmehr auch heillose Auswirkungen haben können. Bei dem Menschen, dessen Handlungen nicht auf ein moralisches Ziel hin orientiert sind, löst die technische Machbarkeit in der Regel utopische Hoffnungen auf unbegrenzte Möglichkeiten des menschlichen Verstandes sowie auf die Macht des Fortschritts aus.

Unter den Bedingungen der geistig-spirituellen Krise ist eine vollständige Überwindung der ökologischen Krise nicht denkbar. Diese Feststellung bedeutet nicht, daß die Kirche dazu aufriefe, Umweltschutzmaßnahmen zu beschneiden. Jedoch verbindet sie die Hoffnung auf eine positive Veränderung der Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Natur mit dem Streben der Gesellschaft nach geistiger Wiedergeburt. Die anthropogene Basis der Umweltproblematik zeigt, daß wir dazu neigen, unsere Umwelt im Einklang mit unseren inneren Bedürfnissen zu verändern, desgleichen sollte die Verwandlung der Natur ihren Ausgang bei der Verwandlung der Seele nehmen. Nach Überzeugung des hl. Maxim des Bekenners kann der Mensch die Erde nur dann in ein Paradies verwandeln, wenn er das Paradies in sich selbst trägt.

XIV. Weltliche Wissenschaft, Kultur und Bildung

XIV.1. Das Christentum hat durch die Überwindung heidnischer Vorurteile die Natur entzaubert und so einen eigenen Beitrag zur Entstehung der Naturwissenschaft geleistet. Mit der Zeit **sind sowohl die Natur- als auch die Humanwissenschaften ein unverzichtbarer Bestandteil der Kultur geworden.** Zum Ende des 20. Jahrhunderts sind die Wissenschaft und die Technik angesichts ihrer beeindruckenden Ergebnisse sowie ihres allseitigen Einflusses auf unser Leben in der Tat zu einem maßgeblichen Seinsfaktor der Zivilisation geworden. Gleichzeitig **haben die Folgen der Entwicklung von Wissenschaft und Technik,** ungeachtet des ursprünglichen Beitrags des Christentums zur Herausbildung der wissenschaftlichen Tätigkeit, unter dem Einfluß säkularer Ideologien **ernsthafte Befürchtungen ausgelöst.** Die ökologische und andere Krisen, die die Welt von heute heimsuchen, lassen zunehmend drängendere Zweifel über den eingeschlagenen Weg aufkommen. Das wissenschaftlich-rechtliche Niveau der modernen Zivilisation ermöglicht es, daß verbrecherische Handlungen einer unbedeutenden Gruppe von Menschen innerhalb nur weniger Stunden die Welt in eine globale Katastrophe stürzen könnten, infolge derer alle höheren Lebewesen unwiderrufbar dem Vernichtungstod zum Opfer fallen würden.

Aus christlicher Sicht resultieren diese Folgen aus einer trügerischen Grundauffassung, die auf dem gegenwärtigen Verständnis von wissenschaftlich-

technischer Entwicklung basiert. Sie äußert sich in der apriorischen Annahme, daß diese Entwicklung durch keinerlei moralische, philosophische oder religiöse Vorbehalte eingeschränkt werden dürfe. Mit einer solchen Art von „Freiheit“ liefert sich die wissenschaftlich-technische Entwicklung allerdings der Macht menschlicher Leidenschaften aus, insbesondere der Eitelkeit, des Stolzes sowie der Gier nach größtmöglichem Komfort, was die Zerstörung der geistigen Harmonie des Lebens mit allen damit verbundenen negativen Folgen nach sich zieht. **Um das eigentlich menschliche Leben zu sichern, ist daher heute mehr denn je eine Rückbesinnung auf die verlorengegangene Verbindung der wissenschaftlichen Erkenntnis mit den religiösen, geistigen und sittlichen Werten von kaum zu überschätzender Bedeutung.**

Die Notwendigkeit einer solchen Verbindung resultiert auch daraus, daß ein wesentlicher Teil der Menschen nicht aufgibt, an die Allmacht zu glauben. Dies ist teilweise der Tatsache geschuldet, daß einige der sich zum Atheismus bekennender Denker des 18. Jahrhunderts einen entschiedenen Gegensatz zwischen der Wissenschaft und der Religion behauptet haben. Nichtsdestoweniger ist es allgemein bekannt, daß zu allen Zeiten, einschließlich der heutigen, viele der herausragendsten Wissenschaftler religiöse Menschen waren und sind. Bei einem fundamentalen Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft wäre das nicht möglich. Die wissenschaftliche und die religiöse Erkenntnis haben einen gänzlich verschiedenen Charakter. Ihre Ausgangsprämissen, Ziele, Aufgaben sowie Methoden sind entsprechend anders. Diese Sphären können sich berühren oder überschneiden, jedoch nicht einander befehlen. Zum einen sind doch in der Naturwissenschaft keine atheistischen oder religiösen, sondern mit der Wahrheit mehr oder weniger übereinstimmende Theorien enthalten. Zum anderen befaßt sich die Religion nicht mit Fragen der Materie.

Michail W. Lomonossow schrieb zu Recht: die Wissenschaft und die Religion „können nicht miteinander im Streit liegen (...), außer eine von ihnen würde aus Eitelkeit und Prahlerei ihre Genialität verkünden und so eine Feindschaft vom Zaun brechen“. Den gleichen Gedanken sprach auch der hl. Filaret von Moskau aus: „Der Glaube an Christus steht dem wahrhaften Wissen nicht entgegen, weil er mit der Unwissenheit nicht verbündet ist.“ Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist auch der Fehler, die Religion und die sogenannte wissenschaftliche Weltanschauung einander entgegenzusetzen. Ihrer Natur nach nehmen lediglich die Religion und die Philosophie weltanschauliche Funktionen wahr, was ansonsten weder einer einzelnen speziellen Wissenschaft noch der konkreten wissenschaftlichen Erkenntnis im Ganzen zukommt. Die Reflexion über die wissenschaftlichen Erkenntnisse sowie deren Einbeziehung in das weltanschauliche System kann innerhalb einer weiten Bandbreite zwischen der vollkommenen Religiosität einerseits und dem unverhüllten Atheismus andererseits geschehen.

Obwohl in der Wissenschaft ein Weg zur Erkenntnis Gottes liegt (Röm 1.19-20), **sieht die Orthodoxie in ihr ein natürliches Instrument zum Aufbau einer guten**

Ordnung des irdischen Lebens, welches allerdings mit höchster Achtsamkeit anzuwenden ist. Die Kirche warnt den Menschen vor der Versuchung, in der Wissenschaft einen von moralischen Prinzipien vollkommen losgelösten Bereich zu sehen. Die heutigen Errungenschaften auf verschiedenen Gebieten, inklusive der Physik der Elementarteilchen, der Chemie und der Mikrobiologie, zeigen, daß diese von Grund auf ein zweischneidiges Schwert sind, das dem Menschen sowohl zum Segen gereichen als auch das Leben kosten kann. Durch Einhaltung der biblischen Normen des Lebens wird eine Erziehung der Person möglich, so daß die erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten nicht zu bösen Zwecken mißbraucht würden. Deshalb sind die Kirche und die weltliche Wissenschaft zur Zusammenarbeit im Namen der Rettung des Lebens sowie der ihm angemessenen Ordnung aufgerufen. Die Zusammenarbeit unter ihnen trägt zu einer gesunden und schöpferischen Atmosphäre im geistigintellektuellen Bereich bei, was wiederum der Schaffung optimaler Forschungsbedingungen förderlich ist.

Einen herausragenden Platz nehmen die **Geisteswissenschaften** ein, die ihrem Charakter nach mit den Bereichen der Theologie, der Kirchengeschichte und des kanonischen Rechts untrennbar verknüpft sind. Wohl begrüßt die Kirche die Arbeiten der weltlichen Wissenschaftler in diesem Bereich und erkennt den Stellenwert der humanitären Studien an, dennoch erachtet sie das durch diese Forschungen bisweilen entworfene rationale Weltbild als nicht vollständig und allumfassend. Die religiöse Weltanschauung kann als Quelle der Wahrheitserkenntnis und des Verständnisses von Geschichte, Ethik und vielen anderen humanitären Wissenschaften, die jede Voraussetzung und jedes Recht besitzen, im System der weltlichen Bildung und Erziehung sowie in der Organisation des gesellschaftlichen Lebens vertreten zu sein, nicht verworfen werden. Einzig die Übereinstimmung zwischen der geistig-spirituellen Erfahrung einerseits und der wissenschaftlichen Erkenntnis andererseits macht das Wissen vollkommen. **Kein gesellschaftliches System kann als harmonisch bezeichnet werden, solange die säkulare Weltanschauung das Monopol für die Verkündung öffentlich bedeutsamer Beurteilungen inne hat.** Bedauerlicherweise bleibt die Gefahr einer Ideologisierung der Wissenschaft bestehen, für die im 20. Jahrhundert die Völker der Erde einen hohen Preis entrichten mußten. Eine solche **Ideologisierung kann im Bereich der Sozialwissenschaften, sofern sie staatlichen Programmen und politischen Projekten zugrundegelegt werden, äußerst gefährliche Implikationen zeitigen. Indem sie sich der ideologischen Vereinnahmung der Wissenschaft widersetzt, führt die Kirche zugleich einen wichtigen Dialog mit den Geisteswissenschaftlern.**

In seinen unergründlichen Tiefen ist der Mensch als Bild und Ebenbild des Unbegreiflichen Schöpfers frei. Die Kirche warnt vor Versuchen, die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik zur Ausübung einer Kontrolle über die innere Welt der Persönlichkeit, zur Herstellung jedweder suggestiver Techniken oder zur Manipulation des menschlichen Bewußtseins oder Unterbewußtseins einzusetzen.

XIV.2. Das lateinische Wort *cultura* („Anbau“, „Pflege“, „Bildung“, „Entwicklung“) stammt aus dem Wort *cultus* („Verehrung“, „Huldigung“, „Kult“). Das verweist auf die religiösen Wurzeln der Kultur. Als Gott den Menschen schuf, setzte Er ihn in das Paradies und befahl ihm, Seine Schöpfung zu bebauen und zu hüten (Gen 2.15). Die Kultur im Sinne der Erhaltung der Umwelt sowie der Sorge um diese ist ein göttlicher Auftrag an den Menschen. Nach der Vertreibung aus dem Paradies, sah der Mensch sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, um sein Überleben zu kämpfen; so kam es zur Herstellung von Arbeitsgeräten, zu Städtebau sowie landwirtschaftlicher Tätigkeit und den Künsten. Die Kirchenväter und -lehrer hoben die ursprüngliche göttliche Quelle der Kultur hervor. Insbesondere Klemens von Alexandrien faßte sie als Frucht der schöpferischen Arbeit des Menschen unter der Leitung des Logos auf: „Die alles durchwaltende Vernunft entfaltet sich in allen weltlichen Wissenschaften und Künsten, in allem, was der menschliche Verstand erreichen kann (...), stammt doch jede Kunst und jedes Wissen von Gott.“ Und der hl. Gregor der Theologe schrieb: „So wie in einer kunstvollen musikalischen Harmonie jede Saite einen anderen Klang hervorbringt, mal einen hohen, mal einen tiefen, so hat auch hier der Künstler und das Schöpfer-Wort, obwohl er den verschiedenen Berufen und Künsten verschiedene Erfinder zugeteilt hat, alles zur allgemeinen Verfügung gestellt, um uns durch die Bande der Gemeinschaft und der Menschenliebe enger miteinander zu verbinden und unser Leben auf eine höhere Zivilisationsstufe erheben.“

Die Kirche hat vieles, was die Menschheit in den Bereichen der Kunst und Kultur hervorgebracht hat, übernommen, nachdem sie die Früchte der schöpferischen Arbeit im Feuerofen der religiösen Erfahrung geläutert und von den der Seele abträglichen Elementen gereinigt hat, um sie so den Menschen zu geben. Sie gibt verschiedenen Teilbereichen der Kultur ihren Segen und fördert nach Kräften ihre Entfaltung. Der orthodoxe Ikonenmaler, Dichter, Philosoph, Musiker, Architekt, Schauspieler und Schriftsteller, sie alle greifen auf die Mittel der Kunst zurück, um die Erfahrung geistiger Erneuerung zum Ausdruck zu bringen, die sie für sich erworben haben und nun anderen vermitteln wollen. **Die Kirche macht es möglich, eine neue Sicht auf den Menschen, seine innere Welt sowie den Sinn seiner Existenz zu gewinnen. Infolgedessen findet die menschliche Kreativität dank der Aufnahme in den Schoß der Kirche zu ihren ursprünglich religiösen Wurzeln zurück. Die Kirche unterstützt die Kultur darin, über die Grenzen der rein irdischen Angelegenheiten hinauszugehen: indem sie ihr den Weg der Läuterung des Herzens sowie der Vereinigung mit dem Schöpfer erschließt, öffnet sie sie für ein Zusammenwirken mit Gott.**

Die weltliche Kultur kann Trägerin der Frohen Botschaft sein. Dies ist besonders dann von größter Bedeutung, wenn der Einfluß des Christentums in der Gesellschaft nachläßt oder die weltlichen Gewalten einen offenen Kampf gegen die Kirche entfachen. So waren während der Jahre des staatlich verordneten Atheismus die russische klassische Literatur, Dichtung, Malerei und Musik für viele die nahezu einzige Quelle religiöser Kenntnis. Die kulturellen Traditionen wahren und bereichern die

geistige Erbschaft in der sich unaufhaltsam ändernden Welt. Dies trifft auf verschiedene Formen des Schöpferischen zu wie Literatur, darstellende Kunst, Musik, Architektur, Theater und Lichtspieltheater, um einige zu nennen. Für die Predigt von Christus sind alle schöpferischen Ausdrucksweisen geeignet, sofern die Intention des Künstlers von aufrichtiger Frömmigkeit geprägt ist und er von der Treue gegenüber Gott nicht abläßt.

An die Kulturschaffenden richtet die Kirche stets den Aufruf: „Wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist“ (Röm 12.2). Zugleich warnt die Kirche: „Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind“ (1 Joh 4.1). Der Mensch verfügt nicht immer über genügend geistige Scharfsichtigkeit, um die wahre göttliche Eingebung von der ekstatischen „Eingebung“, hinter welcher sich oft finstere Kräfte von zerstörerischen Ausmaßen verbergen, zu unterscheiden. Letztere resultiert insbesondere aus der Berührung mit der Welt der Zauberei und der Magie, des weiteren aus der Einnahme von Drogen. Die kirchliche Erziehung hilft dem Menschen, die geistige Sehkraft zu schärfen, die ihn in die Lage versetzt, das Gute vom Bösen, das Göttliche vom Dämonischen zu unterscheiden.

Die Begegnung der Kirche mit der Welt der Kultur führt keineswegs immer zu einer einfach durchführbaren Zusammenarbeit sowie gegenseitigen Bereicherung: „Das Wahre Wort zeigte, als es kam, daß nicht alle Meinungen und nicht alle Lehren gut sind, sondern einige sind gut, andere sind böse“ (hl. Justin der Philosoph). **Im Rahmen der Anerkennung des allgemein geltenden Rechts auf moralische Beurteilung der Werke der Kultur beansprucht die Kirche ein solches Recht auch für sich.** Noch mehr, hierin erblickt sie eine ihr unmittelbar zukommende Pflicht. Ohne auf die ausschließliche Anerkennung kirchlicher Wertmaßstäbe in der weltlichen Gesellschaft und dem Staat zu drängen, ist die Kirche doch von der unbedingten Wahrheit und Erlösungskraft des ihr im Evangelium offenbarten Weges überzeugt. **Wenn ein schöpferisches Werk zur moralischen und geistigen Verwandlung der Person beiträgt, so wird es von der Kirche gesegnet. Aber wenn sich die Kultur Gott widersetzt, einen antireligiösen oder inhumanen Charakter annimmt und sich somit in eine Anti-Kultur verkehrt, stellt sich die Kirche ihr entgegen.** Eine solche Gegnerschaft bedeutet jedoch nicht den Kampf gegen die Träger dieser Kultur, „denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen“, sondern sie führt zu einer geistigen Auseinandersetzung mit dem Zweck der Befreiung der Menschen von den zerstörerischen Auswirkungen finsterner Kräfte, der „bösen Geister des himmlischen Bereichs“, auf ihre Seelen (Eph 6.12).

Die eschatologische Sehnsucht verbietet es dem Christen, sein Leben vollends mit der Welt der Kultur zu identifizieren, „denn wir haben hier keine Stadt, die bestehenbleibt, sondern wir suchen die künftige“ (Hebr 13.14). Der Christ kann in dieser Welt leben und seinem Beruf nachgehen, darf in seiner irdischen Betätigung aber nicht restlos aufgehen. **Die Kirche erinnert die Kulturschaffenden daran, daß es ihre Berufung ist, die Seelen der Menschen – einschließlich ihrer eigenen – zu kultivieren und zu**

versuchen, das durch die Sünde in ihrem Inneren entstellte Bild Gottes wiederherzustellen.

Die Kirche predigt die ewige Wahrheit Christi den Menschen, die unter sich wandelnden historischen Bedingungen leben, und bedient sich hierbei der je vorgegebenen kulturellen Formen, die durch die Zeit, die Nation sowie die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen bedingt sind. Die von bestimmten Völkern und Generationen gesammelten Erfahrungen und Erkenntnisse müssen für andere Menschen mitunter neu interpretiert und ihnen auf vertraute und verständliche Weise nahegebracht werden. Keine Kultur darf einen Ausschließlichkeitsanspruch auf die Auslegung der christlich-geistlichen Botschaft geltend machen. **Die wort- und gleichnishaft vermittelnde Sprache der Predigt, ihre Methoden und Mittel sind im Laufe der Geschichte einem natürlichen Wandel ausgesetzt und variieren in Abhängigkeit von nationalen und sonstigen Zusammenhängen.**

Dennoch dürfen die wechselhaften Launen der Welt nicht als Grund für die Verwerfung der würdevollen Erbschaft der vergangenen Jahrhunderte, noch weniger für die Preisgabe der kirchlichen Überlieferung ins Feld geführt werden.

XIV.3. Die christliche Tradition bekundete stets ihre Achtung gegenüber der weltlichen Bildung. Zahlreiche Kirchenväter erhielten ihre Bildung an weltlichen Schulen und Akademien und betrachteten die dort gelehrtten Wissenschaften für den glaubenden Menschen als unentbehrlich. Der hl. Basilius der Große schrieb, daß die „äußeren Wissenschaften nicht ohne Nutzen“ für den Christen sind, der gehalten ist, alles, was der sittlichen Vervollkommenung sowie dem intellektuellen Wachstum förderlich ist, den Wissenschaften zu entlehnen. Nach den Worten des hl. Gregors des Theologen „erkennt jeder, der Vernunft hat, die Belesenheit (paideusin: Bildung) als das für uns erstrangige Gut an. Und nicht nur die vornehmste Gelehrsamkeit unserer selbst, (...) deren Gegenstand zum ersten die Erlösung sowie die Schönheit des innerlich Betrachteten ist, sodann auch die äußere Gelehrsamkeit, die viele Christen infolge ihrer Unwissenheit als hoffnungslos und eitel, gefährlich wie auch gottabgewandt verabscheuen.“

Aus orthodoxer Sicht ist es wünschenswert, religiöse Grundsätze und christliche Werte zu einem grundlegenden Bestandteil des gesamten Bildungssystems zu machen. Nichtsdestoweniger achtet sie, in Befolgung jahrhundertealter Traditionen die weltliche Schule und ist bereit, ihre Beziehungen zu ihr auf der Grundlage der Anerkennung der menschlichen Freiheit zu gestalten. In diesem Zusammenhang betrachtet die Kirche die bewußte Beeinflussung der Schüler und Studenten mit antireligiösen und antichristlichen Ideen und die Geltendmachung eines Monopolanspruchs der materialistischen Weltanschauung als unzulässig (vgl. XIV.1). Die für das 20. Jahrhundert in vielen Ländern typische Lage, in der sich die staatlichen Schulen befanden – nämlich im Dienst einer militant-atheistischen

Erziehung -, darf sich nicht wiederholen. Die Kirche ruft dazu auf, die Folgen der atheistischen Kontrolle über das staatliche Bildungssystem zu beseitigen.

Bedauerlicherweise wird in vielen der heutigen Lehrveranstaltungen zur Geschichte die Rolle der Religion bei der Ausformung des geistig-geistlichen Bewußtseins der Völker nicht gebührend gewürdigt. Die Kirche hält die Erinnerung an den Beitrag des Christentums zur Schatzkammer der Welt- und Nationalkultur unablässig wach. **Die orthodoxen Gläubigen bedauern die Versuche einer unkritischen Übernahme von Unterrichtsstandards, -programmen und -prinzipien, die von Organisationen stammen, die für ihr negatives Verhältnis zum Christentum generell oder zur Orthodoxie im besonderen bekannt sind.** Desgleichen darf die Gefahr des Eindringens okkulten und neuheidnischer Einflüsse wie auch destruktiver Sekten in die weltliche Schule, unter deren Einfluß das Kind sowohl für sich wie auch für die Familie und die Gesellschaft verloren wäre, nicht außer Acht gelassen werden.

Nach kirchlichem Ermessen ist der wahlweise Religionsunterricht an weltlichen Schulen, auf Wunsch der Kinder oder der Eltern, wie auch an den höheren Bildungsstätten segensreich und erforderlich. Die hohe Geistlichkeit soll in einen Dialog mit der Staatsmacht eintreten, der das Ziel einer verfassungsmäßigen und praktisch wirksamen Verankerung des international verbrieften Rechts der gläubigen Familien auf die religiöse Erziehung und Bildung ihrer Kinder verfolgt. Zu diesem Zweck gründet die Kirche auch orthodoxe allgemeinbildende Einrichtungen, wobei sie sich Unterstützung seitens des Staates erwartet.

Die Schule ist eine Vermittlerin, die den neuen Generationen die im Laufe der vergangenen Jahrhunderte geschaffenen moralischen Werte weiterreicht. Bei dieser Aufgabe ist die Zusammenarbeit zwischen Schule und Kirche gefragt. Bildung – vor allem für Kinder und Jugendliche – dient nicht nur der Weitergabe von Wissen. Das Entfachen der Sehnsucht im Herzen der Jugend nach der Wahrheit, dem unverfälschten Moralempfinden, der Liebe zu den Nächsten und zum Vaterland sowie zu dessen Geschichte und Kultur ist keine geringere, sondern vielleicht sogar eine größere Aufgabe der Schule als die der Wissensvermittlung. **Die Kirche ist berufen und danach bestrebt, der Schule in ihrer erzieherischen Mission Beistand zu leisten, hängen doch von dem geistigen und moralischen Antlitz des Menschen sein ewiges Heil und nicht zuletzt die Zukunft der einzelnen Nationen und des gesamten Menschengeschlechts ab.**

XV. Die Kirche und die weltlichen Massenmedien

XV. 1. Die Massenmedien spielen in der heutigen Welt eine immer größer werdende Rolle. Die Kirche achtet die Arbeit der Journalisten, die berufen sind, die breiten Bevölkerungsschichten mit Informationen über das aktuelle Weltgeschehen zu versorgen sowie den Menschen Orientierungshilfen in der heutigen komplexen Wirklichkeit zu geben. Diesbezüglich ist es vonnöten, sich ständig dessen gewahr zu

sein, daß die Information des Zuschauers, Hörers und Lesers nicht nur auf der festen Treue zur Wahrheit gründet, sondern ebenso auf der Sorge um den moralischen Zustand der Person und der Gesellschaft, was die Vermittlung positiver Ideale einerseits und den Kampf gegen die Verbreitung des Bösen, der Sünde und des Lasters andererseits in sich einschließt. **Als unstatthaft gelten die Propaganda von Gewalt, Feindschaft und Haß, von nationalen, sozialen und religiösen Aversionen sowie die sündhafte Ausnutzung menschlicher Instinkte, einschließlich zu kommerziellen Zwecken.** Die Massenmedien, die einen weitreichenden Einfluß auf das Publikum ausüben, tragen eine nicht zu unterschätzende Verantwortung für die Erziehung der Menschen, insbesondere der heranwachsenden Generation. Die Journalisten und die Leiter von Massenmedien sollen sich dieser Verantwortung stets bewußt sein.

XV.2. Die belehrende, bildende sowie soziale und friedentiftende Mission der Kirche ist der zwingende Anlaß für eine Zusammenarbeit mit den weltlichen Massenmedien, die ihre Botschaft in die unterschiedlichsten Gesellschaftsschichten zu tragen vermögen. Der hl. Apostel Petrus ruft die Christen auf: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt, aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig“ (1 Petr 3.15-16 / Original: 3.15). Jeder Geistliche oder Laie ist gefordert, den Kontakten zu den weltlichen Massenmedien die gebührende Bedeutung beizumessen, um seelsorglicher und erzieherischer Tätigkeit einen Weg zu bahnen und das Interesse der weltlichen Gesellschaft an den verschiedenen Aspekten des kirchlichen Lebens und der christlichen Kultur zu wecken. Dabei gilt es, **bezüglich der Position des konkreten Massenmediums zum Glauben und zur Kirche, seiner moralischen Orientierung wie auch seiner Beziehungen zur Kirchenleitung Weisheit, Verantwortung und Wachsamkeit an den Tag zu legen.** Die orthodoxen Laien können im Bereich der weltlichen Massenmedien unmittelbar beruflich tätig sein, wobei sie gefordert sind, christliche moralische Ideale zu predigen und diese in die Tat umzusetzen. Die Journalisten, die die Seelen verderbende Materialien veröffentlichen, sollen mit Strafen nach kirchlichem Recht belegt werden, sofern sie der Orthodoxen Kirche angehören.

Die Kirche verfügt über eigene Kommunikationsmittel, die den Segen der Kirchenleitung empfangen haben, und zwar über jede Art der verschiedenen Massenmedien (Druck-, Rundfunk- und Computemedien), die ihre spezifischen Besonderheiten aufweisen; sie ist sowohl in offiziellen Einrichtungen als auch in den privaten Initiativen der Geistlichen und der Laien anwesend. **Gleichzeitig arbeitet die Kirche mittels ihrer Institutionen sowie durch die von ihr bevollmächtigten Personen mit den weltlichen Massenmedien zusammen.** Diese Zusammenarbeit wird auf zweierlei Weise durchgeführt, zum einen durch Gewährleistung des Zugangs der Kirche zu den weltlichen Massenmedien in besonderer Form (Sonderbeilagen für Zeitungen und Periodika, spezielle Kolumnen, Fernseh- und Hörfunkreihen, Rubriken), zum anderen durch Beteiligung an verschiedenen Formen öffentlicher Dialoge und Diskussionen (Einzelbeiträge, Rundfunk- und Fernsehsendungen, Interviews,

Beratungsgespräche mit Journalisten, Verbreitung von speziell für letztere aufbereitete Informationen, Angebot von Übersichtsmaterialien, auch als Audio- und Videomaterialien wie Bild- und Tonbandaufnahmen, und sonstige Vervielfältigungen).

Die Zusammenarbeit von Kirche und weltlichen Massenmedien schließt gegenseitige Verantwortung mit ein. Die Information, die dem Journalisten geliefert und durch ihn an das Publikum weitergegeben wird, soll wahrheitsgetreu sein. Die durch die Massenmedien verbreiteten Meinungen der Geistlichen und anderer Vertreter der Kirche sollen mit ihrer Lehre und ihren Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Fragen übereinstimmen. Im Falle der Äußerung ausschließlich privater Meinungen soll dies sowohl durch die über das Medium zu Wort kommende Person als auch durch den zuständigen Berichterstatter ausdrücklich zur Kenntnis gebracht werden. Die Zusammenarbeit der Geistlichen wie der kirchlichen Einrichtungen mit den weltlichen Massenmedien soll im Fall der Berichterstattung über gesamtkirchliche Tätigkeiten unter der Leitung der Hohen Geistlichkeit, im Fall der Zusammenarbeit mit den Massenmedien auf regionaler Ebene, die insbesondere mit der Berichterstattung über das diözesane Leben befaßt sind, unter der Leitung der diözesanen Autoritäten erfolgen.

XV.3. In der Ausgestaltung der Beziehungen zwischen der Kirche und den weltlichen Massenmedien kann es unter Umständen zu Meinungsverschiedenheiten, sogar zu ernsthaften Konflikten kommen. Insbesondere können solche Probleme durch ungenaue oder verzerrte Berichterstattung über das kirchliche Leben erwachsen, ebenso durch das Hineinstellen in einen unangemessenen Kontext sowie durch Verwechslung der persönlichen Meinung des Autors oder einer zitierten Person mit der offiziellen kirchlichen Position. Die Schuld an einer eventuellen Verschlechterung der Beziehungen zwischen der Kirche und den weltlichen Massenmedien liegt bisweilen auch bei den Geistlichen und den Laien selbst, etwa wenn sie Journalisten den Zugang zu Informationen ohne stichhaltige Begründung verwehrt bzw. auf sachliche und loyale Kritik überempfindlich reagiert haben sollten. Probleme dieser Art sollen im Geiste eines friedlichen Dialogs mit dem Ziel behoben werden, Mißverständnisse zu klären und die Zusammenarbeit fortzusetzen.

Gleichzeitig treten auch schwerwiegendere, grundsätzliche Konflikte zwischen der Kirche und den weltlichen Massenmedien auf. Dazu kommt es im Falle der Gotteslästerung, durch Verbreiten sonstiger Formen der Blasphemie, der systematischen und vorsätzlichen Verfälschung von Information über das Leben der Kirche sowie Verleumdung der Kirche und ihrer Angehörigen. Bei Eintritt solcher Konfliktlagen ist die höchste kirchliche Autorität (in Bezug auf die überregionalen Massenmedien) oder der Diözesanbischof (in Bezug auf die regionalen und lokalen Massenmedien) **nach erfolgter angemessener Mahnung sowie mindestens einem Verhandlungsversuch berechtigt, folgende Maßnahmen zu ergreifen: Abbruch der Beziehungen zu dem betreffenden Massenkommunikationsmittel bzw. dem Journalisten, Aufruf an die Gläubigen**

zum Boykott des Mediums, Anrufen der Organe der Staatsgewalt zur Bewältigung des Konflikts, Verhängung kanonischer Strafen über die, die schwere Sünden auf sich geladen haben – sofern sie dem orthodoxen Glauben angehören. Die oben aufgezählten Maßnahmen sind zu dokumentieren und der Gemeinde und der Gesellschaft als Ganzer zur Kenntnis zu geben.

XVI. Internationale Beziehungen. Probleme der Globalisierung und des Säkularismus

XVI.1. Die Völker und Staaten treten in wirtschaftliche, politische, militärische und andere Beziehungen miteinander. Infolgedessen kommt es zur Gründung oder zum Untergang von Staaten, zur Änderung von Grenzen, zu Vereinigung und Zerfall wie auch zum Eingehen oder Aufheben von Bündnissen. Die Heilige Schrift enthält zahlreiche historische Zeugnisse über den Aufbau von internationalen Beziehungen.

Eines der ersten Beispiele für einen Vertrag zwischen zwei Stämmen, den zwischen dem Herrn des Landes, Abimelech, und dem Fremden, Abraham, wird im Buch Genesis beschrieben: „Um jene Zeit sagte(.) Abimelech (...) zu Abraham: Gott ist mit dir bei allem, was du unternimmst. Aber nun schwör mir hier bei Gott, daß du weder mich, noch meinen Thronerben, noch meine Nachfahren hintergehen wirst. Das gleiche Wohlwollen, das ich dir erwiesen habe, sollst du mir erweisen und dem Land, in dem du dich als Fremder aufhältst. Abraham erwiderte: Gut, ich will den Eid leisten. (...) so schlossen beide einen Vertrag“ (Gen 21.22-24, 27). Dank verschiedener Verträge wurde die Gefahr von Kriegen und Konfrontationen geringer (Gen 26.26-31, Jes 9.3-27). Gegebenenfalls wurde durch Verhandlungen und die Bekundung guten Willens Blutvergießen abgewendet (1 Sam 25.18-35, 2 Sam 21.15-22). Durch Verträge wurden Kriege beendet (1 Kön 20.26-34). Die Bibel erwähnt militärische Bündnisse (Gen 14.13, Ri 3.12-13; 2 Kön 22.2-29, Jer 37.5-7). Bisweilen wurde militärische Hilfe mit Geld oder anderen materiellen Gütern erkaufte (2 Kön 16.7-9; 1 Kön 15.17-20). Das Abkommen zwischen Salomo und Hiram trug den Charakter eines ökonomischen Bündnisses: „Meine Knechte sollen mit deinen Knechten arbeiten. Den Lohn für deine Knechte werde ich dir geben, ganz wie du bestimmst. Du weißt ja selbst, daß wir niemand haben, der so gut Holz fällen kann wie die Leute von Sidon (...). Zwischen Salomo und Hiram herrschte Friede, und sie schlossen miteinander ein Bündnis“ (1 Kön 5.20, 26). In Verhandlungen mittels Boten wurde über Fragen wie die Durchquerung fremden Territoriums durch bewaffnete Männer (Num 20.14-17, 21.21-22) und über territoriale Streitigkeiten entschieden (Ri 11.12-28). Gewisse Verträge konnten auch den Übergang von Hoheitsrechten von einem Volk auf ein anderes regeln (1 Kön 9.10-12, 1 Kön 20.34).

Ebenfalls enthält die Bibel die Beschreibung diplomatischer List, zu der zwecks Abwehr eines übermächtigen Feindes Zuflucht genommen wird (Jes 9.3-27; 2 Sam 15.32-37; 16.16-19; 17.1-16). Zuzeiten wurde der Friede erkaufte (2 Kön 12.18) oder für ihn Tribut entrichtet. Zweifelsohne war Krieg, von dem zahlreiche Beispiele in den

Büchern des Alten Testaments überliefert sind, eines der Mittel der Streit- und Konfliktentscheidung. Daneben sind in der Heiligen Schrift Beispiele von Verhandlungen enthalten, die die Abwendung eines Krieges kurz vor dessen drohenden Ausbruch anstreben (2 Kön 14.9-10). Die zur Zeit des Alten Testaments bestehende Praxis einvernehmlicher Entscheidungsfindung war auf religiös-moralischen Prinzipien gegründet. So wurde sogar der Vertrag mit Einwohnern von Gibeon, der infolge eines Betrugs von seiten letzterer zustande kam, aufgrund seiner heiligen Formel als gültig anerkannt: „Wir haben ihnen beim Herrn, dem Gott Israels, einen Eid geleistet. Darum können wir ihnen nichts tun“ (Jos 9.19). Die Bibel enthält das Verbot des Bündnisschlusses mit den lasterhaften heidnischen Stämmen (Ex 34.15). Allerdings übertraten die alten Juden gelegentlich dieses Gebot. Ebenso wurde oft gegen die verschiedenen Verträge und Bündnisse verstoßen.

Das christliche Ideal des Verhaltens der Völker und Regierungen im Bereich der internationalen Beziehungen ist in der „Goldenen Regel“ enthalten: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ (Mt 7.12). Indem sie dieses Prinzip nicht nur im privaten, sondern auch im gesellschaftlichen Leben anwenden, sollen die orthodoxen Christen in Erinnerung behalten, daß „Gott nicht in der Macht, sondern in der Wahrheit“ ist. 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 vornehmlich vom Streben nach Landbesitz, von der Lust an politischer und militärischer Dominanz sowie vom Ziel maximaler Gewinne aus Produktion und Handel diktiert sind. 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. Dennoch sind die orthodoxen Christen und ihre Gemeinschaften aufgerufen, sich um die Errichtung solcher internationalen Beziehungen zu bemühen, die dem größtmöglichen Ausmaß an Wohlfahrt und den legitimen Interessen des eigenen Volkes, der angrenzenden Nationen wie auch der gesamten Menschheitsfamilie Genüge tun.**

Die Beziehungen zwischen den Völkern und den Staaten sollen auf Frieden, gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit gerichtet sein. Der Apostel Paulus befiehlt den Christen: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden“ (Röm 12.18). Der hl. Hierarch Filaret von Moskau sprach in seiner Abschlußrede angelegentlich des Friedensvertrags im Jahr 1856: „Erinnern wir uns an das Gesetz und erfüllen wir den Willen des Göttlichen Friedensfürsten: vergessen wir das Böse, vergeben wir die Kränkungen, seien wir in Frieden selbst mit den ‚Leuten, die den Frieden hassen‘ (Ps 120.6 / Original: 119.6), noch mehr mit jenen, die das Ende der Feindschaft anbieten und die Hand zum Frieden reichen.“

Im Bewußtsein der Unabwendbarkeit internationaler Streitigkeiten und Gegensätze in der gefallenen Welt **ruft die Kirche die Machthaber dazu auf, danach zu suchen, jeglichem Konflikt auf dem Wege gegenseitig annehmbarer Lösungen zu begegnen. Sie 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.**

Ihre Beziehungen zur äußeren Welt bauen die Staaten auf den Prinzipien der **Souveränität sowie der territorialen Unversehrtheit auf. Diese Prinzipien betrachtet die Kirche als grundlegend bei der Verteidigung der berechtigten Interessen des Volkes sowie als Eckstein zwischenstaatlicher Verträge, folglich auch des gesamten Völkerrechts. Gleichzeitig jedoch ist es für das christliche Bewußtsein offensichtlich, daß jedwede menschliche Satzung, einschließlich der souveränen Staatsgewalt, nur relativ ist angesichts der Allmacht Gottes. Die Geschichte zeigt, daß der Bestand, die Grenzen und die Formen der Staaten veränderlich sind, da diese sowohl auf territorial-ethnischer Basis als auch kraft ökonomischer, politischer, militärischer u.a. Ursachen gegründet wurden. Ohne den geschichtlichen Stellenwert des ethnisch homogenen Staates in Abrede zu stellen, begrüßt die Orthodoxe Kirche gleichzeitig die freiwillige Einigung der Völker zu einem einheitlichen Organismus sowie die Gründung multiethnischer Staaten, solange in diesen die Rechte einzelner Völker keinen Verletzungen ausgesetzt sind. Gleichzeitig 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. Die aus diesem Gegensatz resultierenden Streitigkeiten und Konflikte sollen auf friedlichem Weg und auf der Grundlage des Dialogs bei möglichst weitgehender Übereinstimmung der beteiligten Seiten gelöst werden. 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, und unter der Bedingung, daß diese nicht gegen Dritte gerichtet sind. Die Kirche trauert, wenn mit der Auflösung multiethnischer Staaten die historische Gemeinschaft von Menschen zerstört wird, ihre Rechte verletzt werden und großes Leid über ihr Leben kommt. Die Auflösung multinationaler Staaten kann nur in solchen Fällen als gerechtfertigt gelten, in welchen eines der Völker offensichtlich unterdrückt wird oder die Mehrheit der Bewohner des Landes an einem Fortbestand der staatlichen Einheit mit Sicherheit kein Interesse bekundet.**

Die jüngste Geschichte hat gezeigt, daß die Abspaltung einer Reihe von Staaten Eurasiens einen künstlichen Bruch zwischen Völkern, Familien und beruflichen

Gemeinschaften verursacht und in der Praxis zur zwangsweisen Umsiedlung und Vertreibung verschiedener ethnischer, religiöser und sozialer Gruppen geführt hat, was vom Verlust der Heiligtümer der Völker begleitet war. Der Versuch, auf den Trümmern der Bünde ethnisch homogene Staaten zu gründen, geriet zur Hauptantriebskraft der blutigen interethnischen Konflikte, die Osteuropa erschütterten.

Angesichts des oben gesagten soll **der Nutzen der Gründung zwischenstaatlicher Bündnisse** betont werden, welche die Vereinigung der Aktivitäten im politischen und ökonomischen Bereich, die gemeinsame Verteidigung vor äußerer Bedrohung sowie Hilfeleistungen für Opfer von Aggression zum Ziel haben. In der zwischenstaatlichen Zusammenarbeit auf den Gebieten der Wirtschaft und des Handels sollen die gleichen moralischen Regeln Anwendung finden, die auch für die wirtschaftliche und unternehmerische Tätigkeit der Person gelten. Die Zusammenarbeit zwischen den Völkern und Staaten in diesem Bereich soll auf Ehrlichkeit und Gerechtigkeit beruhen sowie auf dem Streben danach, für alle an den gemeinsamen Bemühungen Beteiligten akzeptable Ergebnisse zu erreichen (vgl. XVI.3). Gleichmaßen befürwortet wird die internationale Zusammenarbeit im Kultur-, Wissenschafts-, Bildungs- und Informationsbereich, sofern diese auf der Basis der Gleichberechtigung und gegenseitigen Achtung erfolgt und darauf gerichtet ist, die Erfahrung, das Wissen und die kreativen Errungenschaften jedes daran teilhabenden Volkes zu bereichern.

XVI.2. Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben multilaterale zwischenstaatliche Verträge zur Etablierung eines breitgefächerten Systems des Völkerrechts geführt, welches für die Unterzeichnerstaaten der betreffenden Abkommen einen verbindlichen Charakter trägt. Die Staaten haben überdies internationale Organisationen gegründet, deren Beschlüsse für die Mitgliedsstaaten verbindlich sind. Einigen von diesen Organisationen werden von den Regierungen zahlreiche Vollmachten übertragen, die sich auf die wirtschaftliche, politische und militärische Tätigkeit erstrecken und erhebliche Auswirkungen nicht nur auf die internationalen Beziehungen, sondern auch auf das innere Leben der Völker selbst haben. **Das Phänomen einer rechtlichen und politischen Regionalisierung und Globalisierung ist zur Wirklichkeit geworden.**

Eine solche Entwicklung der zwischenstaatlichen Beziehungen fördert zum einen die Verstärkung der kommerziellen, industriellen, militärischen, politischen und weiteren Zusammenarbeit, deren Notwendigkeit durch die naturgemäße Intensivierung der internationalen Beziehungen sowie durch das Erfordernis einer gemeinsamen Antwort auf die globalen Herausforderungen der Gegenwart diktiert wird. In der Geschichte der Orthodoxie sind Beispiele für eine positive Beeinflussung der Entwicklung regionaler zwischenstaatlicher Beziehungen durch die Kirche enthalten. Die internationalen Organisationen tragen zur Lösung verschiedener Streitigkeiten und Konflikte bei. Zum anderen darf die Gefahr auseinanderstrebender Interessen zwischen dem Willen der Völker und den Entscheidungen internationaler Organisationen nicht unterschätzt werden. Diese Organisationen können zu Instrumenten einer ungerechten Dominanz der starken Länder über die schwachen, der reichen über die armen, der technologisch und

informationell fortgeschrittenen über die anderen werden und bei der Umsetzung des Völkerrechts zugunsten der einflußreichsten Staaten mit zweierlei Maß messen.

Das alles veranlaßt die Orthodoxe Kirche zu einer kritischen und vorsichtigen Beobachtung des Prozesses der rechtlichen und politischen Internationalisierung, wobei sie die Machthaber auf nationaler wie internationaler Ebene zur Wahrnehmung äußerster Verantwortung auffordert. Jegliche Entscheidung, die mit dem Abschluß von folgeschweren internationalen Verträgen sowie der Festlegung der Position der Länder im Rahmen der Tätigkeit internationaler Organisationen verknüpft ist, soll nur in Übereinstimmung mit dem – auf vollständiger und objektiver Information über Wesen und Folgen der geplanten Entscheidungen basierenden – Willen des Volkes getroffen werden. 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. Innerhalb der internationalen Organisationen selbst ist es erforderlich, den gleichberechtigten Zugang der souveränen Staaten zu den Verfahren der Entscheidungsfindung sowie zum ausschlaggebenden Stimmrecht zu gewährleisten, einschließlich des Stimmrechts bei der Festlegung grundlegender internationaler Standards. Konfliktsituationen und Streitigkeiten sollen nur unter Beteiligung und Übereinstimmung all jener Seiten, deren lebenswichtige Interessen betroffen sind, in jedem Einzelfall einer Lösung zugeführt werden. Die Annahme verbindlicher Entscheidungen ohne das Einverständnis des Staates, der von diesen direkt betroffen ist, wird nur im Falle von Aggression sowie Massenmorden innerhalb dieses Landes als möglich erachtet.

Im Bewußtsein der Notwendigkeit, geistig-moralischen Einfluß auf die Handlungen der politischen Führungspersönlichkeiten auszuüben, mit ihnen zusammenzuarbeiten und sich der Nöte des Volkes wie einzelner Personen anzunehmen, tritt die Kirche in einen Dialog mit den internationalen Organisationen und arbeitet mit diesen zusammen. Im Rahmen dieses Prozesses bekundet sie unablässig ihre Überzeugung von der universalen Bedeutung des Glaubens und des Geistig-Spirituellen für die Arbeit, die Entscheidungen und Satzungen der Menschen.

XVI.3. Die Globalisierung hat nicht nur eine politische und rechtliche, sondern auch eine ökonomische sowie eine Kultur- und Informationsdimension. Auf wirtschaftlichem Gebiet führt sie zur Entstehung transnationaler Korporationen, die materielle und finanzielle Ressourcen von beträchtlichem Ausmaß angesammelt haben und eine übergroße Anzahl von Bürgern verschiedener Staaten beschäftigen. Personen, die an der Spitze internationaler ökonomischer und finanzieller Strukturen stehen, haben eine enorme Macht in ihren Händen konzentriert, die der Kontrolle der Völker und sogar der Regierungen nicht unterliegt und die auch keine Grenzen respektiert, weder

die Staatsgrenzen noch die ethnisch-kulturelle Identität, noch die Notwendigkeit der ökologischen Nachhaltigkeit und der demographischen Balance.

Bisweilen sind sie nicht bereit, die Gebräuche und religiösen Traditionen der in die Verwirklichung ihrer Pläne einbezogenen Völker zu berücksichtigen. Im gleichen Maße besorgniserregend für die Kirche ist die Praxis von Finanzspekulationen, die die Abhängigkeit des Lohnes von erbrachter Arbeit aufhebt. Eine Erscheinungsform solcher Spekulationen unter anderen stellen die „Finanzpyramiden“ dar, deren Zusammenbruch Erschütterungen von erdrutschartigem Ausmaß verursachen. Insgesamt führen solche Veränderungen in der Wirtschaft zum Schwinden der Priorität der Arbeit und des Menschen vor dem Kapital und den Produktionsmitteln.

Im Kultur- und Informationsbereich ist die Globalisierung durch die Entwicklung von Technologien bedingt, die den Ortswechsel von Personen und Gegenständen sowie die Verbreitung und Erhaltung von Information erleichtern. Gesellschaften, die früher durch räumliche Entfernungen und Grenzen getrennt, und daher größtenteils homogen waren, kommen heute mühelos miteinander in Berührung und werden multikulturell. Dieser Prozeß umfaßt jedoch auch

Versuche, die Herrschaft der reichen Elite über andere Menschen sowie bestimmter Kulturen und Weltanschauungen über andere durchzusetzen, was insbesondere im religiösen Bereich inakzeptabel ist. Infolgedessen nehmen Tendenzen zu, eine universale Kultur als alternativlos darzustellen, die bar jeder Spiritualität allein auf die Freiheit des abtrünnigen und keinerlei Schranken unterliegenden Menschen als des absoluten Wertes und Maßstabs der Wahrheit setzt. Die solcherart verlaufende Globalisierung wird von zahlreichen Menschen der christlichen Welt mit dem Bau des Turms von Babel verglichen.

Indem die Kirche die Unumgänglichkeit und Natürlichkeit des Globalisierungsprozesses anerkennt, der in vielerlei Hinsicht die Kommunikation der Menschen und die Verbreitung von Information erleichtert sowie eine effektivere produktive und unternehmerische Tätigkeit fördert, verweist sie gleichzeitig auf dessen innere Widersprüchlichkeit und die damit verbundenen Gefahren. Als erstes ist darauf hinzuweisen, daß die Globalisierung – gleichzeitig mit den von ihr herbeigeführten Änderungen der herkömmlichen Organisationsstrukturen der Wirtschaft – Änderungen der herkömmlichen Formen der Organisation der Gesellschaft und der Machtausübung bewirkt. Zweitens sind viele der positiven Früchte der Globalisierung ausschließlich jenen Nationen zugänglich, die den kleineren Teil der Menschheit ausmachen, jedoch über ähnliche wirtschaftliche und politische Systeme verfügen. Andere Völker, zu denen fünf Sechstel der Erdbevölkerung gehören, werden an den Rand der Weltzivilisation gedrängt. Sie geraten als Schuldner in Abhängigkeit von den Finanzmagnaten der wenigen wirtschaftlich entwickelten Länder und sind nicht imstande, sich würdige Existenzbedingungen zu schaffen. Unter ihrer Bevölkerung machen sich Unzufriedenheit und Enttäuschung breit.

Die Kirche erhebt die Forderung nach einer allseitigen Kontrolle der transnationalen Korporationen sowie der im Finanzsektor der Wirtschaft ablaufenden Prozesse. Eine solche Kontrolle – mit dem Ziel der Unterwerfung jeglicher Unternehmens- und Finanzaktivitäten unter die Interessen des Menschen und des Volkes – soll unter Einsatz aller der Gesellschaft sowie dem Staat verfügbaren Mechanismen durchgeführt werden.

Der geistigen und kulturellen Expansion, die die Gefahr einer totalen Vereinheitlichung in sich birgt, sollen die gemeinsamen Bemühungen der Kirche, der staatlichen Strukturen, der Bürgergesellschaft und der internationalen Organisationen zugunsten der Durchsetzung eines wahrhaft gleichberechtigten und wechselseitig bereichernden Kultur- und Informationsaustausches, verbunden mit der Verteidigung der geistigen Selbständigkeit der Nation sowie anderer menschlicher Gemeinschaften, entgegengesetzt werden. Eine der Möglichkeiten, das zu erreichen, besteht in der Gewährleistung des Zugangs der Länder und Völker zu den grundlegenden technologischen Ressourcen, die sie in die Lage versetzt, an der globalen Verbreitung und Gewinnung von Information teilzuhaben. Die Kirche erinnert daran, daß viele nationale Kulturen christliche Wurzeln besitzen und die Nachfolger Christi dazu aufgerufen sind, die Verbindungen zwischen dem Glauben und dem Kulturerbe der Völker auszubauen, indem sie sich den Erscheinungsformen der Antikultur sowie der Kommerzialisierung des Raums, der der Information und der Kreativität gehört, entschieden widersetzen.

Die Herausforderung der Globalisierung verlangt von der gegenwärtigen Gesellschaft eine gebührende Antwort, die auf der Sorge um die Erhaltung eines friedlichen und würdigen Lebens für alle Menschen in Übereinstimmung mit dem Streben nach geistiger Vollkommenheit gründet. Des weiteren ist es erforderlich, eine Weltordnung ins Leben zu rufen, die auf den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Gleichheit der Menschen vor Gott aufgebaut ist sowie die Unterwerfung ihres Willens unter nationale oder globale Zentren unterbindet, die politischen, wirtschaftlichen und informationellen Einfluß haben.

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.**

Auch wenn die Kirche der weltanschaulichen Entscheidung nichtreligiöser Menschen sowie ihrem Recht auf Mitgestaltung der gesellschaftlichen Prozesse Achtung zollt, ist sie zugleich nicht in der Lage, eine Weltordnung gutzuheißen, die ihren Ausgang bei der durch die Sünde verdorbenen menschlichen Person nimmt. Namentlich aus diesem Grund richtet die Kirche – unter Beibehaltung der Offenheit zur Zusammenarbeit mit Menschen nichtreligiöser Überzeugung – ihre Bemühungen darauf, die christlichen Werte im Prozeß der Entscheidungsfindung hinsichtlich der wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene geltend zu machen. Sie erstrebt die Anerkennung der Legitimität der religiösen Weltanschauung als Basis gesellschaftlich relevanter Handlungen (einschließlich solcher, die durch den Staat vorgenommen werden) sowie die Anerkennung als eines wesentlichen Faktors, der auf die Entwicklung (Verbesserung) des Völkerrechts und der Tätigkeit internationaler Organisationen Einfluß nimmt.

Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche sollen als Leitfaden den synodalen Einrichtungen, den Diözesen, Klöstern, Kirchengemeinden und weiteren kanonischen kirchlichen Einrichtungen für ihre Beziehungen zur Staatsmacht, zu den verschiedenen weltlichen Vereinigungen und Organisationen wie auch den nichtkirchlichen Massenmedien dienen. Auf der Basis des vorliegenden Dokuments sollen die kirchlichen Autoritäten Positionen zu verschiedenen Sachbereichen formulieren, deren Bedeutung sich auf einzelne Staaten oder kurzfristige Zeitspannen beschränkt oder die einen Gegenstand betreffen, der von besonderen Umständen geprägt ist. Das Dokument wird ein obligater Bestandteil des Unterrichts an den theologischen Schulen des Moskauer Patriarchats. Sofern künftige Veränderungen im staatlichen und gesellschaftlichen Leben sowie neue Probleme, die für die Kirche relevant sind, es erforderlich machen, werden die Grundlagen der Sozialdoktrin der Kirche einem Prozeß der Weiterentwicklung sowie der Vervollkommnung unterworfen. Die Ergebnisse dieses Prozesses sollen durch den Heiligen Synod, die Landes- oder Bischofskonzilien bestätigt werden.

Übersetzung: Christiana Christova

Redaktion: Petra Uertz

Der Text ist entnommen der Edition:

Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hg. von Josef Thesing / Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001, S. 9–131, ISBN 3-933714-41-9.

© Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., D-53757 Sankt Augustin, Rathausallee 12

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, sozioethische 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: *Öst-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.

⁹ 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.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

¹² 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 Fundamentaln timer 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 wä hnte.

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-slavisches 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 konzediert 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 cäsaropapistischer 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 sile Bog, a v pravde“ („Nicht in der Stärke ist Gott, sondern in der Wahrheit“).

³ Nicht nur die römische Rechtsidee, 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; Glauben 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 entfalten 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.