

**Rudolf Uertz / Lars Peter Schmidt (Hg.)**

# **Beginn einer neuen Ära?**

**Die Sozialdoktrin  
der Russisch-Orthodoxen Kirche  
vom August 2000  
im interkulturellen Dialog**

Mit Beiträgen von:

Eduard Afanasiev

Vsevolod Chaplin

Konstantin Kostjuk

Heiner Ludwig

Rudolf Uertz

Andrej Zubov



**Konrad  
-Adenauer-  
Stiftung**

**Umschlagbild:**

Danilov-Kloster, Sitz des Moskauer Patriarchats der Russisch-Orthodoxen Kirche

**Impressum**

Herausgeber: © 2004 – Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. – Außenstelle Moskau

Herstellung: Druck und Gestaltung: Druckerei Franz Paffenholz GmbH,  
Bornheim

ISBN: 3-937731-01-6

# Inhalt

Einführung <i>Rudolf Uertz / Lars Peter Schmidt</i> .....	7
Vorbemerkung der Herausgeber .....	9
Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 – Hintergründe, Entstehung, Inhalte <i>Reverend Vsevolod Chaplin</i> .....	11
Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Rußland – grundsätzliche und aktuelle Probleme <i>Andrej Zubov</i> .....	43
Sozialethische Aspekte der Wirtschaft in der Sicht der Sozialdoktrin <i>Eduard Afanasiev</i> .....	61
Die Sozialdoktrin – Herausforderung für die Tradition und die Theologie der Orthodoxie <i>Konstantin Kostjuk</i> .....	67
Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin – eine politikwissenschaftliche Betrachtung <i>Rudolf Uertz</i> .....	77
Die Sozialverkündigung der orthodoxen Kirche und der Westkirchen – Spannungsfelder <i>Heiner Ludwig</i> .....	97
Autoren und Herausgeber .....	112

# Einführung

Die christlichen Kirchen haben einen nicht zu unterschätzenden Anteil am Aufbau und an der Entwicklung der Gesellschaften in den Transformationsländern Mittel- und Osteuropas. Wichtige Grundlagen und Orientierungen für den russischen und orthodoxen Kulturkreis bietet die Sozialdoktrin, die das Bischofskonzil der Russisch-Orthodoxen Kirche im August 2000 in Moskau verabschiedete. Mit diesem Dokument legt erstmals in der Geschichte der Ostkirche eine orthodoxe Teilkirche ein sozialetisches Dokument vor. Ein Grund für die – verglichen mit der katholischen und evangelischen Kirche – späten sozialetischen Grundsatzäußerungen der Russischen Orthodoxie liegt in ihrer Gängelung, Unterdrückung und Verfolgung unter zaristischer und kommunistischer Herrschaft. Erst seit dem Zusammenbruch der sowjetischen Staatsmacht ist die Russisch-Orthodoxe Kirche eigentlich frei, sich zu öffentlichen Fragen zu äußern. Mit der Sozialdoktrin betritt diese somit Neuland.

Zwar spricht das Dokument als Adressaten zunächst die kirchlichen Einrichtungen und Autoritäten an; doch richten sich die sozialetischen Leitlinien auch an die Laien und Laiengremien der Russisch-Orthodoxen Kirche. Zugleich findet das Dokument darüberhinaus auch Resonanz in den anderen Ostkirchen. Nicht zuletzt ist die Sozialdoktrin Gegenstand des interreligiösen und interkulturellen Dialogs, wobei sich interessante Einblicke in die Haltungen und Anschauungsweisen des russischen und orthodoxen Denkens bieten. Mit der bevorstehenden Osterweiterung der Europäischen Union wird sich der Anteil der orthodoxen Christen in der EU erhöhen – eine Entwicklung, die das Gespräch mit den Ostkirchen vorrangig macht.

Anknüpfend an ihren seit 1996 durchgeführten gesellschaftspolitischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen in Südost- und Osteuropa veranstaltete die Konrad-Adenauer-Stiftung in Zusammenarbeit mit der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, dem Bischöflichen Hilfswerk Renovabis und der Katholischen Akademie des Bistums Essen vom 19. bis 20. Februar 2003 in Mülheim/Ruhr eine Tagung zur Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000. Das Treffen gab Gelegenheit, das umfangreiche Dokument in einem interreligiösen, internationalen und interdisziplinären Kreis von Fachleuten zu erörtern. Besonderes Gewicht erhielt die Konferenz durch die Mitwirkung von Vertretern des Moskauer Patriarchats, die teilweise an der Erstellung des Dokuments beteiligt waren.

Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten Vorträge der Veranstaltung. Unser Dank gilt in erster Linie den russischen Gästen, insbesondere Reverend Vsevolod Chaplin vom *Moskauer Patriarchat* der Russisch-Orthodoxen Kirche, sowie unseren Kollegen Dr. Markus Ingenlath, Leiter der Außenstelle der Konrad-Adenauer-Stiftung in Moskau, sowie Konstantin Kostjuk. Für die Mitwirkung bei der Vorbereitung und Durchführung der Tagung danken wir Herrn Dr. Gerhard Albert, *Bischöfliches Hilfswerk Renovabis*, Herrn Dr. Matthias Meyer, *Deutsche Bischofskonferenz / Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen*, sowie Herrn Dr. Michael Schlagheck und Frau Dr. Judith Wolf, *Akademie ‚Die Wolfsburg‘*, Mülheim / Ruhr. Nicht zuletzt gilt unser Dank Herrn Dr. h.c. Josef Thesing, ehemals stellvertretender Generalsekretär der Konrad-Adenauer-Stiftung; er hat den Dialog mit den orthodoxen Kirchen initiiert und die Tagung besonders gefördert.

Sankt Augustin / Berlin, im Januar 2004

*Rudolf Uertz, Lars Peter Schmidt*

## Vorbemerkung der Herausgeber

Die von der Konrad-Adenauer-Stiftung besorgte deutsche Ausgabe des russisch-orthodoxen Dokuments vom August 2000 führt im Titel den Begriff *Sozialdoktrin* (Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, herausgegeben von Josef Thesing und Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001). Auch das Moskauer Konzil hatte bei seinen Beratungen diesen Begriff erwogen, schließlich jedoch dem russischen Text die Bezeichnung *Soziale Konzeption* verliehen. Gleichwohl halten wir den Begriff „Sozialdoktrin“ im Deutschen für treffender; er bringt wesentlich deutlicher als der sehr breit interpretierbare Begriff „Konzeption“ die prinzipielle Fundierung der orthodoxen Sozialethik, ihre tiefe Verwurzelung in der biblischen, theologischen und kulturellen Tradition der Ostkirche, nicht zuletzt aber auch den lehrhaften Charakter als kirchenamtliche Unterweisung zum Ausdruck, ohne die Möglichkeit einer zeitgemäßen Weiterentwicklung auszuschließen. Wie im Tagungsprogramm von Mülheim haben wir daher auch bei den russischen Beiträgen der vorliegenden Ausgabe in den Überschriften den Begriff *Sozialdoktrin* belassen.

# **Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 – Hintergründe, Entstehung, Inhalte**

Reverend Vsevolod Chaplin

Das Jubiläumskonzil der Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche, das vom 13.–16. August 2000 in Moskau stattgefunden hat, ist aufgrund der zahlreichen wichtigen Dokumente und Beschlüsse die bedeutendste Synode des Moskauer Patriarchats. Einen besonderen Platz haben dabei die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche, die vom Konzil einstimmig bewilligt wurden. Zum ersten Mal in der Geschichte nicht nur des Moskauer Patriarchats, sondern auch der anderen rechtgläubigen Landeskirchen kodifiziert dieses Dokument die orthodoxe Einstellung zu mehreren Aspekten kirchlich-staatlicher und -gesellschaftlicher Beziehungen sowie zu brennenden Problemen der Gegenwart.

## **I. Hintergründe und Entstehung**

Eine eigens eingerichtete synodale Arbeitsgruppe, geleitet von Kyrill, dem Metropolit von Smolensk und Kaliningrad und Vorsitzenden der Abteilung für außerkirchliche Beziehungen des Moskauer Patriarchats, arbeitete am Entwurf des Dokuments etwa dreieinhalb Jahre. Zu den Mitgliedern der Arbeitsgruppe gehörten sowohl Kleriker als auch Laien, unter ihnen Professoren und Dozenten theologischer Hochschulen sowie Mitarbeiter verschiedener synodaler Einrichtungen. Ich hatte die Ehre, als Sekretär dieser Gruppe zu dienen. Zu vielen Fragen wurden private und öffentliche Konsultationen mit weltlichen Experten, Vertretern der Staatsorgane und verschiedener gesellschaftlicher Organisationen durchgeführt. Zur Abfassung des eigentlichen Wortlautes sowie für entscheidende Abstimmungen wurden nur Geistliche herangezogen, was im übrigen eine gewisse Eifersucht seitens der politischen Kreise ausgelöst hat.

Der Entschluß zur Ausarbeitung der Grundlagen der Sozialkonzeption wurde bereits auf dem Bischofskonzil von 1994 getroffen. Der dringende Bedarf an einem solchen Dokument war in der Russischen Orthodoxen Kirche schon längst spürbar. Seit Ende der 1980er Jahre wurden von

den Bischofskonzilien, dem Heiligen Synod und dem Heiligsten Patriarchen mehrere Erklärungen zu wichtigen öffentlichen Themen abgegeben; dabei äußerte man sich zu Konfliktsituationen in und außerhalb Rußlands, zur Landeigentumsfrage, zu wirtschaftlichen und sozialen Problemen in den GUS-Ländern, zur Einstellung gegenüber Krieg und Wehrdienst, zu verschiedenen Aspekten der Bioethik, der Entwicklung eines globalen Herrschaftssystems und anderen Themen. Die Erklärungen des Moskauer Patriarchats zu all diesen Fragen waren auf dutzende Dokumente verstreut, von denen *viele nicht genügend bekannt waren*.

Das hat dazu geführt, daß Geistliche und Laien der Russischen Orthodoxen Kirche, geleitet vom eigenen Verständnis der gesellschaftlichen Probleme, manchmal widersprüchliche Äußerungen und Handlungen zuließen. Dies betraf vor allem so komplizierte Bereiche wie die Einstellung zu den verschiedenen politischen Parteien und deren Kandidaten bei den Wahlen, ferner seelsorgliche Fragen bezüglich der neuen reproduktiven Technologien u.a.m. Manchmal führte das zur Generalisierung von Regeln und Normen, die Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts üblich waren. (Hier müssen wir daran erinnern, daß die Kirche zwischen 1920 und 1970 ihren Standpunkt zu öffentlichen Fragen nur in begrenztem Maße äußern konnte, so daß der kirchliche Standpunkt der Gesellschaft kaum bekannt war.) Noch mehr Schwierigkeiten bestanden im Bereich neuen Technologien. Es ist verständlich, daß man in der vorrevolutionären Literatur, geschweige denn in den Werken der Kirchenväter, nichts über Klonen, Geschlechtsumwandlung oder künstliche Befruchtung finden kann.

Ein anderes brennendes Problem, das die Notwendigkeit der Kodifizierung der kirchlichen Einstellung im öffentlichen Bereich verdeutlicht, bestand in den Versuchen weltlicher Kräfte – in erster Linie handelt es sich dabei um Politiker, Journalisten und führende Vertreter einzelner gesellschaftlicher Organisationen –, ihre persönliche Meinung, oft im Stil sehr vereinfachter Auffassungen der orthodoxen Religion, auf geläufige Mythen über die kirchliche Lehre oder sogar auf selbst kreierte politische Doktrinen zu reduzieren und diese zweifelhaften Darstellungen als Lehre der Kirche auszugeben. So behaupteten manche, daß alle nichtmonarchistischen Staatsformen als „unorthodox“ verurteilt worden seien. Andere dagegen stellten Christentum und Kommunismus gleich. Wieder andere bestanden darauf, daß die Kirche die „heiligen Werte des Privateigentums und des freien Marktes“ lehren müsse. Es gab auch solche, die erklärten, nur die kollektive Eigentumsform sei akzeptabel für den rechten Glauben.

Bei der Arbeit am Entwurf der Grundlagen der Sozialkonzeption wurden zwar alle Meinungen berücksichtigt, jedoch lehnte man von Anfang an



jeglichen Versuch ab, sie als einzig mögliche oder alternativlose Meinungen zu erklären. Die Arbeitsgruppe verzichtete auch darauf, sich nur auf die augenblicklichen Probleme des russischen innenpolitischen Lebens zu konzentrieren. Das neue Sozialdokument sollte ja für viele Länder, in denen Millionen von Gläubigen der Russisch-Orthodoxen Kirche leben, gleiche Geltung beanspruchen können. (Man darf nicht vergessen, daß etwa die Hälfte aller *Pfarrämter* des Moskauer Patriarchats außerhalb der Russischen Föderation liegen: in der Ukraine, in Weißrußland, Moldawien, Kasachstan, in den baltischen und mittelasiatischen Staaten sowie in dutzenden anderen Ländern.) Außerdem durfte das Dokument nicht zu sehr auf die „gegenwärtige Lage“ konzentriert sein, vielmehr mußte es den ständigen Veränderungen gerecht werden.

Die Russische Kirche mußte also ihre Auffassung zu grundlegenden Fragen des politischen und gesellschaftlichen Lebens ausarbeiten, ihre philosophische Einstellung bezüglich ihrer Beziehungen zu Staat, Volk und Gesellschaft bestimmen, um künftig auf dieser Basis weitere konkrete Entscheidungen und Dokumente entwickeln zu können. Nicht von ungefähr sagte Metropolit Kyrill, als er dieses Dokument auf dem Bischofskonzil vorstellte: „Es ist notwendig, ein langfristiges Programm des gesellschaftlichen Dienstes der Kirche auszuarbeiten, das sich auf das orthodoxe theologische Erfassen der Position der Kirche in der pluralistischen säkularen Gesellschaft stützt.“

Man mußte auch eine andere Tendenz entschlossen zurückweisen, welche weltliche Kreise und politisierte Laienorganisationen der Kirche aufzuzwingen versuchten. Sie riefen die Kirche dazu auf, sich in erster Linie von der öffentlichen Meinung, der „politischen Realität“, dem Zeitgeist usw. leiten zu lassen. Ein solcher Weg widerspricht aber grundsätzlich der orthodoxen Weltauffassung. Das Wichtigste für die Russische Orthodoxe Kirche ist, der Heiligen Schrift und dem Heiligen Wort treu zu bleiben. Darunter versteht man die gleichbleibenden Glaubensquellen, die vom ewigen, unveränderlichen Gott gegeben worden sind und die deswegen im Laufe der sich verändernden Weltgeschichte keiner Korrektur unterliegen. Aus der Sicht eines konsequent rechtgläubigen Christen ist es besser, sich von der Welt zurückzuziehen, als einen wesentlichen Teil seines Glaubens einem ruhigen Schwimmen im Ozean des Lebens zu opfern. Viel besser ist es dagegen, diese Welt gemäß dem Glauben umzugestalten und sie zur Widerspiegelung der höheren, himmlischen Realität zu machen. Dieses Ziel kann man nur unter der Führung der Kirche erreichen, denn nur in der Kirche sind Heilung und wahre Vollkommenheit möglich, nur ihre Sakramente sind das einzige echte Mittel für die geistige und moralische Erneuerung der Persönlichkeit. Gleich was in der Welt geschieht: die Liturgie ist und bleibt für einen rechtgläubigen Menschen

das mystische Zentrum des Seins, das zum Himmel geöffnete Fenster. Die ungehinderte Feier bzw. Mitfeier der Liturgie, die Beibehaltung des rechten Glaubens und der Halt an den orthodoxen moralischen Regeln werden als die Hauptaufgaben des irdischen Lebens angenommen, weil sonst das ewige Leben unmöglich ist. Deshalb schenkt das Dokument mehr Aufmerksamkeit der Frage, wie man rechtgläubig bleiben kann, als der Frage, wie man sich an jegliche äußere Umstände anpassen kann.

## **II. Inhalte**

Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche stellen ein umfangreiches und maßstabgerechtes Dokument dar, in dem dutzende Themen erörtert werden. Man braucht nur seine Kapitel aufzuzählen: „Grundlegende theologische Thesen“, „Kirche und Nation“, „Kirche und Staat“, „Christliche Ethik und das weltliche Recht“, „Kirche und Politik“, „Die Arbeit und ihre Früchte“, „Das Eigentum“, „Krieg und Frieden“, „Kriminalität, Strafe und Besserung“, „Fragen der persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Sittlichkeit“, „Gesundheit der Persönlichkeit und des Volkes“, „Probleme der Bioethik“, „Kirche und ökologische Probleme“, „weltliche Wissenschaft, Kultur und Bildung“, „Kirche und weltliche Massenmedien“, „internationale Beziehungen“, „Probleme der Globalisierung und Säkularisierung“. In vielen Fällen legt das Dokument konkrete Regeln für Bischöfe, Kleriker und Laien fest; dies betrifft z.B. die Einstellung der Priester zur Scheidung und Abtreibung, zu Mechanismen der gegenseitigen Beziehungen mit verschiedenen Zweigen der Staatsmacht, konkreten Methoden der Beilegung von Konflikten mit Machtorganen und Massenmedien, darunter auch durch Vertretung der Interessen der Kirche vor Gericht. Im Rahmen dieses Artikels ist es unmöglich, alle Thesen dieses Dokuments kurz wiederzugeben. Versuchen wir wenigstens, die wichtigsten Momente hervorzuheben, die für Christen verschiedener Länder von Interesse sind.

### **1. Präambel**

In der theologischen Präambel wird die Selbstauffassung der Kirche in ihren Beziehungen mit der säkularen Welt folgendermaßen beschrieben: „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 Zu-

sammenwirken, 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“ (GSD I,2).<sup>1</sup>

Es ist kein Geheimnis, daß manche orthodoxe Christen sich vom Einbeziehen in die weltlichen Angelegenheiten zu distanzieren versuchen, weil sie die säkulare Gesellschaft als endgültig, apostatisch und sündig erachten und jegliche Beziehungen mit ihr für schändlich halten. Als Antwort darauf behauptet das Dokument: „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“ (GSD I,3).

## 2. Kirche und Nation

Die Beziehungen zwischen Kirche und Nation, welche als Volk und/oder als Gesamtheit von Bürgern des Staates verstanden wird, stellten immer eine der zentralen Fragen des orthodoxen öffentlichen Denkens dar. Die Wechselbeziehungen zwischen Patriotismus und Universalismus, zwischen der Lehre über die Ganzheit des rechtgläubigen Volkes und der Notwendigkeit der Respektierung der Vertreter anderer Nationalitäten und Konfessionen sind oft Gegenstand theologischer, philosophischer und gesellschaftlich-religiöser Diskussionen.

---

1 Die Sozialdoktrin wird zitiert nach: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hg. von Josef Theising / Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001, abgekürzt: GSD.

So wird dieses Thema in den „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ erläutert: „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 ausgewähltes 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)...

Der universale Charakter der Kirche bedeutet allerdings nicht, daß die Christen kein Recht auf nationale Eigenart und nationale Selbstverwirklichung hätten... 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 tatarisch-mongolischen 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, empfangst du Leben und Kranz im Himmel (...).

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, zu den Volksangehörigen sowie den Mitbürgern einschließt (...). 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“ (GSD II.1–3).

So wird mit der ökumenischen Dimension der Kirche die Anerkennung der Wichtigkeit des irdischen Vaterlandes und die Möglichkeit der Existenz eines orthodoxen Volkes vereinigt. Verschiedene Minderheiten, die sich nicht zum orthodoxen Glauben bekennen, schließen sich somit von der geistigen Mission dieses Volkes aus. Nichtsdestoweniger müssen sie respektiert und frei von jeglichem Hass und jeglicher Diskriminierung sein. Gemäß dem Dokument „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“ (GSD II, 4).<sup>2</sup>

Einer der größten Abschnitte der Grundlagen der Sozialkonzeption ist den Wechselbeziehungen zwischen Kirche und Staat gewidmet. „Der Staat“, so lesen wir im Dokument, ist „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).

---

2 Im Original teilweise hervorgehoben.

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 (...).

### **3. Kirche und Staat**

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 (...).

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 usf. einmischen, wie auch grundsätzlich nicht 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“ (GSD III, 2–3).<sup>3</sup>

„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“ (GSD III, 5).<sup>4</sup>

Indem das Dokument die Änderung von Modellen und Formen der kirchlich-staatlichen Beziehungen im Laufe der Geschichte konstatiert, geht es auf die Vorstellung der Symphonie ein, die in Byzanz entstanden und später in der alten Rus praktiziert wurde: „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... Die klassische byzantinische Formel der Beziehung von staatlicher und kirchlicher Macht ist in der „Epanagoge“ belegt (2. Hälfte des 9. Jahrhunderts): „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 rein-

---

3 Im Original teilweise hervorgehoben.

4 Im Original hervorgehoben.

ster 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 (...). 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 (...)" (GSD III, 4).

So wird ein orthodoxer Staat, der seiner religiösen Pflicht bewußt ist, als vollkommen und wünschenswert anerkannt. Ein religiös indifferenter Staat wird im Dokument viel zurückhaltender bewertet: „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" (GSD III, 6).<sup>5</sup>

Für die Orthodoxie, besonders für die russische, ist die Frage der Einstellung zu verschiedenen staatlichen Regierungsformen von außerordentli-

---

5 Im Original teilweise hervorgehoben.



cher Bedeutung. Auf die gottgegebenen Formen des Staates legte die orthodoxe Kirche immer mehr Wert als auf die von Menschen erfundenen. Aufgrund der Heiligen Schrift hebt das Dokument das im Alten Testament beschriebene Richtertum hervor, wo „sich die Staatsgewalt nicht auf ihre Zwangsbefugnisse, sondern auf ihre durch Gott sanktionierte Autorität“ stütze. In der 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“ (GSD III, 7). Viele Rechtgläubige, vor allem Laien, rufen heute die Kirche auf, die unverzügliche Wiederherstellung der Monarchie um jeden Preis durchzusetzen. Während das Dokument den Übergang von der vorhandenen Regierungsform zu einer mehr religiös verwurzelten befürwortet, behauptet es, daß dieser Übergang „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, infolge derer die religiös höhere Form des Staatsaufbaus als natürlich erachtet wird, nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden“ (GSD III, 7).<sup>6</sup>

Die „Grundlagen der Sozialkonzeption“ zählt Bereiche auf, wo die Kirche ihre Bereitschaft deklariert, mit dem Staat zusammenzuarbeiten. Darunter sind Friedensstiftung, Sorge für die Bewahrung der Moral in der Gesellschaft, geistliche, kulturelle, moralische und patriotische Bildung und Erziehung, Barmherzigkeit und Wohltätigkeit, Tätigkeit zur Bewahrung der Umwelt, Unterstützung der Institution der Familie, Mütter und Kinder u.a.m. Zugleich aber gibt es Gebiete, wo die geistlichen und kanonischen kirchlichen Strukturen dem Staat keine Hilfe leisten können. Dies sind politischer Kampf, Führung eines Bürger- oder aggressiven Krieges, unmittelbare Beteiligung an einer Aufklärungs- und sonstigen Tätigkeit, welche die Geheimhaltung sogar bei der Beichte oder beim Vortrag gegenüber der Kirchenleitung gesetzlich vorschreiben würde.

#### **4. Christliche Ethik und weltliches Recht**

Im Dokument wird die positive Bedeutung der Menschenrechte anerkannt, aber nicht ihre „Autonomie“ vom Dienst an Gott und dem Menschen: „Im gegenwärtigen weltlichen Rechtsdenken ist die Vorstellung der unveräußerlichen Menschenrechte zu einem dominierenden Prinzip

---

6 Im Original hervorgehoben.

geworden. Die Idee solcher Rechte entstammt der biblischen Lehre vom Menschen als Ebenbild und Gleichnis Gottes, als einem ontologisch freien Geschöpf (...).

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 (...).

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“ (GSD IV, 6–7).<sup>7</sup>

## 5. Kirche und Politik

Der Abschnitt „Kirche und Politik“ bestätigt das Streben der Russischen Orthodoxen Kirche, unter Anhängern verschiedener politischer Ansichten Friede und Mitwirken zu predigen. Die Regel, welche 1993 vom Heiligen Synod angenommen und danach von Bischofskonzilien 1994 und

---

<sup>7</sup> Im Original teilweise hervorgehoben.

1997 erweitert wurde, wird erneut bestätigt: „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“ (GSD V, 2).<sup>8</sup>

Gleichzeitig wird die Beteiligung der Laien an der Tätigkeit in den Machtorganen und in den politischen Organisationen sowie die Schaffung solcher Organisationen begrüßt. In diesem Fall werden die Laien „dazu aufgerufen, die Kirchenleitung zu Rate zu ziehen und ihre Aktivitäten im Bereich der Realisierung kirchlicher Positionen bezüglich öffentlicher Fragen aufeinander abzustimmen“ (GSD V, 4). Laut dem Dokument dürfen politische Vereinigungen ihre politische Tätigkeit mit der Einstellung des kirchlichen Pleromas keinesfalls gleichsetzen sowie in seinem Namen auftreten. Die höchste kirchliche Macht erteilt keinen Segen zur Tätigkeit der politischen Organisationen.

Die christlichen Politiker oder Staatsmänner mögen sich „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“ (GSD V, 3).<sup>9</sup>

## **6. Die Arbeit und ihre Früchte**

Wirtschaftliche Fragen werden in dem Abschnitt erläutert, der der Arbeit, den Arbeitserträgen und dem Eigentum gewidmet ist. So steht im Dokument: „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

---

8 Im Original hervorgehoben.

9 Im Original teilweise hervorgehoben.

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 (...). Die Kirche segnet jede auf das Wohl der Menschen gerichtete Arbeit, ungeachtet der Art dieser menschlichen Tätigkeit, sofern diese mit christlichen moralischen Grundsätzen übereinstimmt (...). 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“ (GSD VI, 4–5).<sup>10</sup>

Die Früchte der Arbeit dürfen nicht ausschließlich dem Arbeitenden gehören. Im Dokument steht geschrieben: „Der Werktätige hat das Recht, die Früchte seiner Arbeit zu genießen (...). Die Kirche lehrt, daß die Verweigerung der Entlohnung ehrlicher Arbeit nicht nur ein Verbrechen gegen den Menschen, sondern gleichsam eine Sünde vor Gott ist (...).

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“ (GSK, VI, 6).<sup>11</sup>

---

10 Im Original teilweise hervorgehoben.

11 Im Original teilweise hervorgehoben.

## 7. Eigentum

Das Eigentum wird als Gottes Gabe nicht nur für die Befriedigung eigener Nöte, sondern gleichermaßen für das Wohl des Nächsten betrachtet: „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 (...).

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 (...).

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 (...). Gewaltvoller 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“ (GSD VII, 1–3).<sup>12</sup>

---

12 Im Original teilweise hervorgehoben.

Die Russische Orthodoxe Kirche hat die Versuche entschlossen zurückgewiesen, ihr Diskussionen über „mehr christliche oder weniger christliche“ Formen des Eigentums aufzuzwingen, unter denen verschiedene weltliche Kräfte mal private, mal kollektive, mal gesellschaftliche Eigentumsform verstehen. Gemäß den Grundlagen der Sozialkonzeption erkennt die Kirche „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“ (GSD VII, 3).

## **8. Krieg und Frieden**

Viel Aufmerksamkeit wird im Dokument den Fragen von Krieg und Frieden geschenkt. Nach dem Dokument ist der Krieg „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) (...). Der Krieg ist Böses. Der Grund des Krieges, wie überhaupt des Bösen im Menschen, liegt im sündhaften Mißbrauch der gottgegebenen Freiheit (...).

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)" (GSD VIII, 1–2).<sup>13</sup>

Im Dokument wird die Lehre über den gerechten Krieg und dessen Definition angeführt, welche vom heiligen Augustinus stammt. Dabei wird folgendes behauptet: „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. 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“ (GSD VIII, 3).<sup>14</sup>

„Die Russische Orthodoxe Kirche“, so heißt es im Dokument weiter, 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“ (GSD VIII, 5).<sup>15</sup>

---

13 Im Original teilweise hervorgehoben.

14 Im Original teilweise hervorgehoben.

15 Im Original hervorgehoben.

## 9. Kriminalität, Strafe und Besserung

Das Dokument verurteilt die Kriminalität und erkennt die Legitimität der Bestrafung der Rechtsverletzer an, gleichzeitig ruft es zur Vorbeugung der Kriminalität durch gemeinsame Handlungen von Kirche, Staat und Gesellschaft auf. „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“ (GSD IX, 2).<sup>16</sup> Im Dokument wird ausführlich über die Notwendigkeit der christlichen Fürsorglichkeit mittels Seelsorge und Wohltätigkeit gesprochen.

Im einzelnen wird die Frage der Todesstrafe behandelt. Im Dokument wird festgestellt, daß „sie im Alten Testament als gültig anerkannt (wurde). 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 ge-

---

<sup>16</sup> Im Original teilweise hervorgehoben.



genüber 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“ (GSD IX, 3).

## **10. Fragen der persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Sittlichkeit**

Da manche Menschen die Institution der Ehe herabzuwürdigen suchen, stellt das Dokument folgendes fest: „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“ (GSD X, 1).<sup>17</sup> Das Dokument besteht auf lebenslanger Treue der Ehegatten und Unauflöslichkeit der kirchlich-orthodoxen Ehe sowie auf Nichtzulässigkeit eines sündigen Konkubinats. Eine Scheidung wird nur im Falle des Ehebruchs sowie unter anderen außerordentlichen Umständen zugelassen wie Abfall eines Ehegatten vom orthodoxen Glauben, widernatürliche Sexualpraktiken bei einem Ehegatten, eine langdauernde Abwesenheit in Ungewißheit, Anschlag auf Leben und Gesundheit eines Ehepartners oder der Kinder, Erkrankung an Syphilis oder Aids, chronischer Alkoholismus oder Drogensucht, Vollzug der Abtreibung ohne Einwilligung des Ehegatten.

Über die Eheschließung zwischen Orthodoxen und Andersgläubigen wird folgendes gesagt: „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

---

17 Im Original hervorgehoben.

Kirche empfangen und den Kindern eine Erziehung im Geiste des orthodoxen Glaubens zuteil werden lassen“ (GSD X, 2).<sup>18</sup>

In den Grundlagen der Sozialkonzeption werden Pornographie, Prostitution und die Popagierung 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“, verurteilt (GSD X, 6).

Das Dokument gibt, indem es gegen den modernen Feminismus polemisiert, die orthodoxe Einstellung zum Problem der sozialen Rolle der Geschlechter und deren Rechtsgleichheit wieder: „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 (...).

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 Wetteifer 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 gesell-

---

18 Im Original hervorgehoben.

schaftlichen 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“ (GSD X, 5).<sup>19</sup>

## 11. Fragen der Bioethik

Auf dem Gebiet der Bioethik schneidet das Dokument eine ganze Reihe von Problemen an, die moderne Christen verschiedener Konfessionen bewegen. So wird die Abtreibung als eine schwere Sünde betrachtet, die nach den kanonischen Regeln dem Mord gleichgesetzt wird. Die Verantwortung dafür trägt zusammen mit der Mutter auch der Vater, falls er der Abtreibung zustimmt. „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 (zeitweiliges Verbot der Kommunion; der Autor) 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“ (GSD XII, 2).<sup>20</sup>

Im Zusammenhang mit der Kontrazeption wird folgendes gesagt: „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 Ehebundes ist. Der bewußte Verzicht auf Kinder aus egoistischen Erwägungen entwertet die Ehe und ist eine unbestreitbare Sünde“ (GSD XII, 3).<sup>21</sup>

---

19 Im Original teilweise hervorgehoben.

20 Im Original teilweise gesperrt.

21 Im Original gesperrt.

In den Grundlagen der Sozialkonzeption wird das Problem der sogenannten reproduktiven Rechte in dem Sinne betrachtet, daß die „Priorität der geschlechtlichen und sozialen Selbstverwirklichung der Person (gilt) 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“ (GSD XII, 4).

„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 entthobene 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“ (GSD XII, 4).<sup>22</sup>

Die Russische Orthodoxe Kirche erkennt die Notwendigkeit der genetischen Behandlungsmethoden für die Linderung menschlicher Leiden an,

---

22 Im Original teilweise hervorgehoben.

gleichzeitig erinnert sie daran, daß genetische Störungen oft Folge von Vergessenheit der moralischen Normen und Ergebnis einer lasterhaften Lebensweise sind, woran auch die Nachkommen leiden. Die sündhafte Verletzung der menschlichen Natur wird durch geistige Anstrengungen besiegt. Wenn aber von Generation zu Generation im Leben der Nachkommen das Laster mit zunehmender Kraft waltet, erfüllen sich die Worte der Heiligen Schrift: „denn schlimm ist das Ende eines schuldhaften Geschlechts“ (Weish 3, 19). „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 genterapeutische Eingriffe nur mit Zustimmung des Patienten oder dessen gesetzlichen Vertreters, weiterhin ausschließlich zu medizinischen Zwecken vorgenommen werden. Die genterapeutische 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“ (GSD XII, 5).

Aus mehreren Gründen ist die Idee des Klonens des Menschen aus der orthodoxen Sicht unzulässig; denn sie ist „zweifellos eine Anmaßung gegenüber der Natur des Menschen und seiner ihm eingeschriebenen Gottesebenbildlichkeit, deren unveräußerliche Bestandteile Freiheit und Einzigartigkeit der Persönlichkeit sind (...). 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“ (GSD XII, 6).<sup>23</sup>

Die Transplantation der Organe von Mensch zu Mensch wird nur im Falle der freiwilligen Zustimmung des Spenders oder seiner Verwandten zugelassen; nicht akzeptabel sind jedoch der An- und Verkauf von menschlichen Organen, die Transplantation, welche den Verlust der Persönlichkeitsidentität des Patienten verursachen kann, sowie die Methoden der sogenannten fötalen Therapie, die auf Entnahme und Benutzung von Organen der menschlichen Embryonen basiert. Die Euthanasie gilt als eine Form des Mordes oder des Selbstmordes, abhängig davon, ob der Patient daran teilnimmt (vgl. GSD XII, 7; 8).

---

23 Im Original teilweise hervorgehoben.

Es werden homosexuelle geschlechtliche Beziehungen unzweideutig verurteilt, weil sie als eine lasterhafte Verletzung der von Gott geschaffenen Natur des Menschen betrachtet werden. Im Dokument steht geschrieben: „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 jedwedem 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“ (GSD XII, 9).

Weitere Aufmerksamkeit wird dem Problem der Transsexualität – dem Versuch der Geschlechtumwandlung – geschenkt: „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“ (GSD XII, 9).

## **12. Internationale Beziehungen, Globalisierung und Säkularisierung**

Der letzte, aber nicht weniger bedeutsame Abschnitt des Dokuments ist den Problemen der internationalen Beziehungen, Globalisierung und Säkularisierung gewidmet. Wir erlauben uns einige ausführliche Zitate aus diesem Abschnitt anzuführen: „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“ (GSD XVI, 1).<sup>24</sup>

„Die Beziehungen zwischen den Völkern und den Staaten sollen auf Frieden, gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit gerichtet sein (...). 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 Ag-

---

24 Im Original teilweise hervorgehoben.

gression 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“ (GSD XVI, 1).<sup>25</sup>

Die Entwicklung des Systems des Völkerrechts und zwischenstaatlicher Organisationen ist auf die natürliche Verstärkung internationaler Verbin-

---

25 Im Original teilweise hervorgehoben



dungen sowie auf das Bedürfnis nach einer gemeinsamen Antwort auf globale Herausforderungen zurückzuführen. Diese Entwicklung wird als nützlich angesehen, um die Zusammenarbeit in Bereichen Handel, Industrie, Militärwesen, Politik usw. zu fördern sowie verschiedene Streitigkeiten und Konflikte beizulegen. Allerdings wird im Dokument folgendes betont: „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 folgenschweren 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 inter-

nationalen 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“ (GSD XVI, 2).<sup>26</sup>

Eine besondere Bewertung wird den wirtschaftlichen und kulturell-informationstechnischen Aspekten der Globalisierung gegeben, die die orthodoxen Gläubigen nicht nur in der ehemaligen Sowjetunion, sondern in der ganzen Welt sehr bewegen. Die Sozialkonzeption führt aus: „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 zahl-

---

26 Im Original teilweise hervorgehoben.

reichen 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 Kom-

merzialisierung 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“ (GSD XVI, 3).<sup>27</sup>

Zum Schluß wird im Dokument das Problem der Säkularisierung erläutert: „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

---

27 Im Original teilweise hervorgehoben.

eines wesentlichen Faktors, der auf die Entwicklung (Verbesserung) des Völkerrechts und der Tätigkeit internationaler Organisationen Einfluß nimmt“ (GSD XVI, 4).<sup>28</sup>

## **Schluß**

Somit hat die Russische Orthodoxe Kirche an der Milleniumswende ihre systematisierte Position in bezug auf eine ganze Reihe von Fragen festgelegt; sie hat dies mutig, entschlossen und kompromißlos getan, gestützt auf die Normen der Heiligen Schrift und der Heiligen Überlieferung. Unsere Kirche hat der Welt offen gesagt, sie sei dazu bereit, für die moralisch gerechtfertigten Nöte der Menschen Sorge zu tragen; sie hat aber nicht vor, sich den Strukturen der sich ändernden Welt anzupassen, welche gemäß den Prophezeihungen der Apokalypse den Weg des Kompromisses mit dem Bösen und der Sünde betreten hat. Im Gegenteil: Die Kirche ruft die Welt zur Veränderung auf, obwohl sie weiß, daß – auch wenn diese Veränderung im Laufe der irdischen Geschichte nicht zustande kommt – die endgültige Wende sich während der Wiederkunft Christi vollzieht, wobei sich jegliche Wahrheit und jegliche Lüge offenbart.

---

28 Im Original teilweise hervorgehoben.

# Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Rußland – grundsätzliche und aktuelle Probleme

Andrej Zubov

## Grundlagen

Die Heilige Schrift erzählt so gut wie nichts über die Gründe und Ziele der Schaffung des Staates. In der historischen Wissenschaft gibt es mehrere Theorien der Entwicklung der Staatlichkeit. Die Materialisten (ihre Anschichten sind heute in der Wissenschaft führend) deuten den Sinn der Schaffung des Staates zum größten Teil weltlich (wirtschaftliche Entwicklung, Widerstand der negativen demographischen und ökologischen Tendenzen) oder aber sie sehen in der Schaffung des Staates gar kein Ziel (poststrukturalistische Wissenschaft). Sie behaupten, daß die Staatlichkeit infolge des natürlichen Prozesses der Entwicklung der Systeme entstanden sei. Aber vieles in den uralten Staaten (Ägypten, Mesopotamien, Shang-China, minoisches Kreta) erlauben es, von einer religiösen Intention der Entstehung des Staates zu sprechen. *Der Staat wird als ein Instrument der Rettung, der Überwindung der Last der Sünde, des Erlangens der göttlichen Seligkeit, Ganzheit und Unsterblichkeit erschaffen.* Darin jedenfalls sahen die Alten selbst den Sinn der Existenz des Staates. Nach dem Glauben der Sumerer wurde die Zarenmacht von Gott gegeben, damit die Menschen ihre Gottähnlichkeit verwirklichen konnten. Die Ägypter meinten, Gott habe den Zaren ganz am Anfang geschaffen, „noch im Ei“ [Merikara, 135], und der Zar habe deswegen allen Verstorbenen Opfer dargebracht, damit sie zu Göttern werden konnten.<sup>1</sup>

Die Idee der Heiligen Monarchie und der Kult des göttlichen Zaren sind in allen alten Gesellschaften gut bekannt.<sup>2</sup> Aus der geistigen Sicht kann man diese alten Formen als eine Art natürlicher Prophezeiungen von Christus und seinem Reich verstehen, das „nicht von dieser Welt ist“, als wegbereitende Gestalten dafür betrachten, was unvermeidlich kommen

---

1 Vgl. A. Zubov: Soteriologisches Modell der Genesis der Staatlichkeit, Wostok/Moskau 1993, Nr. 6, und: Charisma der Macht, Wostok 1994, Nr. 456; (1995), Nr. 2.

2 Vgl. The Sacral Kingship, Leiden 1959.

muß. Nach der göttlichen Inkarnation erwiesen sich alte Vorstellungen von der Macht, wie auch andere Vorstellungen vom Sakralen, soweit ihr Wesen von *Christus unbeeinflusst ist*, als feindselig der Kirche gegenüber, als antichristlich. Ein solches Beispiel stellt das Römische Reich vor seiner Christianisierung im 4. Jahrhundert dar.

Aber auch nach der formellen Christianisierung, die in der Epoche von Konstantin bis Justinian verlaufen ist, behielt der Staat die Erinnerungen an die heilige Selbstgenügsamkeit, die ihm in der vorchristlichen Zeit eigen war. Die Kirche als soziales Institut (und nicht als Gesamtheit von Gliedern des Leibes Christi) blieb unvermeidlich gewissermaßen in Gefangenschaft des historischen Bewußtseins, indem sie die Staatlichkeit und das Zarentum sakralisierte. So verwandelt sich die Herrscherkrönung – zuerst im Westen und später auch im Osten des Römischen Reiches – aus dem weltlichen Brauch in einen kirchlichen Ritus und später sogar in das Sakrament der Königsalbung.

„Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.“ Eine echte Tragödie für die byzantinische Kirche bestand nicht in der Willkür der Zaren und auch nicht in den Sünden und Sündenfällen, sondern vor allem darin, daß das Reich selbst zum dem „Schatz“ geworden war, der ihr Herz vollkommen ausfüllte und sich alles unterwarf. Die Kirche wurde nicht durch Gewalt, sondern durch Verlockung von „Leib und Blut“, durch „den irdischen Traum und die irdische Liebe besiegt, die das kirchliche Bewußtsein verzaubert hat“.<sup>3</sup>

Im Westen kam diese Sakralisierung dadurch zum Ausdruck, daß die Kirche eine Reihe von Staatsfunktionen (gemäß der Zwei-Schwerter-Theorie) übernommen und im Osten eine Reihe von ihren Funktionen an die weltliche Macht übergeben hat. Der Herrscher von Byzanz hielt sich – nicht ohne kirchliche Zustimmung – für ihren „äußeren Bischof“, und der Herrscher von ganz Rußland forderte, daß die Bischöfe ihm als dem „letzten irdischen Richter der Kirche“ den Treueeid leisteten.

Die ewige Verfolgung der Kirche von seiten der Welt (vgl. Luk 6.22 – 23; 2. Tim 3.12) und der Kampf gegen die Kirche durch die „Pforte der Hölle“ sind auch charakteristisch für den Staat, was unzählige Märtyrer und Bekenner bezeugen, angefangen von Johannes Chrysostomus und Maxim der Bekenner bis zu den Metropoliten Philipp Kolytschew und Arsenij Maziewitsch sowie solchen Hierarchen der letzten Jahre des russischen Reiches, wie etwa der heilige Märtyrer Wladimir und Erzbischof Feofan (Bystrow), die wegen der Anschuldigungen von Nikolaj II. und seiner allzu großen Nachsicht gegenüber Grigorij Rasputin ihre Kanzel einbüßten.

---

3 Vgl. Alexander Schmemman: Der historische Weg der Orthodoxie, Moskau 1993, S. 268.

Man muß zwei Ebenen der kirchlich-staatlichen Beziehungen klar trennen. Die Kirche als Leib Christi, als eine mystische Gemeinschaft der Christen muß von der Obhut seitens der irdischen politischen Macht, die definitionsgemäß immer unvollkommen ist, frei sein. Der Staat verhält sich stets gemäß seinem eigenen Charakter und nicht nach Göttlichem, er richtet sich nach Irdischem und nicht nach Himmlischem. „Das Kaiserreich“ verwandelt alles Geistige in die Ideologie, wie Midas alles in Gold verwandelt hat. Die historischen Erfahrungen des *orthodoxen Staates* im östlichen Römischen Reich, auf dem Balkan sowie in Rußland zeigen ein Verhalten, das praktisch die ganze Zeit über nicht von der Idee der Konkordanz, sondern entweder von oppositioneller Haltung in einem ketzerischen bzw. unsittlichen Gemeinwesen oder von der Unterwerfung unter seine weltlichen, dem Evangelium oft widersprechenden Ziele geprägt war.

Andererseits ist die Kirche als ein sozialer Organismus, als *Versammlung* der Staatsbürger in die Gesellschaft integriert; sie bildet einen Teil davon, unter anderem auch einen Teil der politischen Gesellschaft. In diesem Sinne kann sich die Kirche von der Politik nicht fernhalten. Wie jeder soziale Organismus muß auch sie ihre Interessen verwirklichen und die ihr gestellten Aufgaben erledigen. Grundsätzlich wichtig ist aber die Tatsache, daß die Aufgaben und Interessen der Kirche nicht von dieser Welt sind; sie befinden sich außerhalb der sozialen Sphäre, genauer gesagt: sie gehören nicht in diese *gefallene Welt*.

## 1. Die russische Kirche in der Geschichte

Die Geschichte der kirchlich-staatlichen Beziehungen kann man in bestimmte Zeitperioden unterteilen:

- a) Die Orthodoxie stellt die national-staatliche Ideologie dar.
  - aa) Vor der Verkündigung der Autokephalie im 15. Jahrhundert ist die Kirche zum größten Teil unabhängig vom Staat, sie versinnbildlicht eine moralische Autorität, welche außerhalb der Grenzen der Staatsmacht ausgetragen wird.
  - bb) Von der Mitte des 15. bis Anfang des 18. Jahrhunderts ist die Kirche sehr viel stärker in das staatliche System eingeflochten und wesentlich mehr von der weltlichen Macht abhängig. Formell aber bewahrt sie ihre Autonomie; sie hat einen Vorsteher und eine eigene Verwaltung.

Zu dieser Zeit waren für den Staat die Bezeichnungen „Rechtgläubige“ und „Untertanen“ Synonyme; einheimische Andersgläubige wurden gewaltsam christianisiert. Schule und bürgerliches Recht waren in ihren Grundlagen und Zielen kirchlich geprägt.



b) Die Orthodoxie hört auf, staatliche Ideologie zu sein, bleibt aber die wichtigste Klammer des russischen Teils der Gesellschaft. Die säkulare Reichsidee wird zur bestimmenden Ideologie. Die Kirche verliert ihre eigene Leitung und wird zum „Amt für Glaubensangelegenheiten“ umfunktioniert („Vedomstvo pravoslavnogo ispovedanja“). Das Patriarchenamt wurde 1721 durch eine kollektive Leitung, den „Heiligsten Dirigierenden Synod“ ersetzt, der von einem Staatsbeamten, dem Oberprokurator („das Auge des Zaren“), geleitet wurde.<sup>4</sup>

„Der Unterschied zwischen der Einstellung des Staates zur Kirche („Amt für orthodoxe Glaubensangelegenheiten“) und der Kirche zum Staat (der von Gott Gesalbte) prägt die *Hauptlüge* der Synodalperiode. (...) Die Kirche gewinnt die Schattierung eines gewissen Anachronismus, eines Überbleibsel des ‚Altertums‘, und dies nicht nur äußerlich, sondern vor allem innerlich, psychologisch. Ihre theokratische Ideologie hindert sie schon seit einer langen Zeit, sich ihrer Gefangenschaft in der für sie fremden Welt bewußt zu werden, die ganze Lüge ihrer Unterordnung dem seinen Wurzeln nach nichtorthodoxen Reich zu verstehen und die *schon* vollbrachte Tatsache der *Trennung* von Kirche und Staat anzuerkennen.“<sup>5</sup>

Die Petersburger Periode (seit 1721) umfaßt zwei Etappen:

aa) Die Zeit bis zum Jahr 1904. Aus formell-juristischer Sicht ist die Orthodoxie die vorrangige Religion im Staat, der Imperator aber tritt als Beschützer aller Religionen auf. Dabei gilt der Imperator als „höchster Richter auf Erden“ auch für die orthodoxe Kirche. Die Konversion der Orthodoxen zu anderen Konfessionen ist gesetzlich verboten und wird relativ streng bestraft. Die Altgläubigkeit wird verboten. Die Kinder sind verpflichtet, den Glauben der Eltern zu hüten. Es ist jedoch erlaubt, zu jeweils „höheren“ Religionen überzutreten: Nichtchristen zum Christentum, nichtorthodoxe Christen zur Orthodoxie. Weltliche Gesetze stützen sich im wesentlichen auf Nomokanon (kirchlich-staatliche Gesetzes-sammlungen) und Pentateuch (die fünf Bücher Moses). Andere Religionen sind beim Tempelbau, in der Predigt und anderen litur-

---

4 Alle Mitglieder des Hl. Synods hatten folgenden Eid zu leisten: „Ich bekenne, daß der höchste Richter dieses geistlichen Kollegiums unser gnädigster Herrscher und Monarch von ganz Rußland ist.“ Im Thronfolgesetz von 1797 wird der Zar als „Haupt der Kirche“ bezeichnet. In der Grundgesetzsammlung des Russischen Reiches lautet 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 41 (1990), S. 479–487, hier: 481f.).

5 A. Schmeman (wie Anm. 3), S.381.

gisch-kulturellen Handlungen eingeschränkt. In einigen autonomen Gebieten (in den baltischen Gebieten, in Finnland, Polen [bis 1863], Mittelasien und im muslimischen Kaukasus) genießen die traditionellen Religionen unter den einheimischen Völkern eine große Freiheit. Die Tendenz zu gewaltsamen Übertritten zur Orthodoxie wird erst seit der zweiten Hälfte des Jahres 1860 bemerkbar, besonders unter der Herrschaft Zar Alexanders III. Lediglich die Anhänger des Judentums und des Katholizismus – erstere offiziell, letztere durch geheime Verordnungen – sind seit dem zweiten polnischen Aufstand ständig in ihren Rechten verletzt.

- bb) Nach der Annahme des Erlasses über die Glaubensfreiheit im Jahre 1904 und besonders nach der Verkündung der Prinzipien des Konstitutionalismus am 23. April 1906 werden alle Beschränkungen für die Nichtorthodoxen (außer den Juden) abgeschafft.

Obwohl Art. 62 der Grundgesetze des Russischen Reiches nach wie vor erklärte, daß „im Russischen Reich die vorrangige und herrschende Religion die Griechisch-Orthodoxe nach der Östlichen Konfession“ sei, legte Art. 66 die Prinzipien der religiösen Gleichheit und Unabhängigkeit vom Staat aller nichtorthodoxen Religionen und Konfessionen fest. Und in Artikel 67 hieß es: „Glaubensfreiheit wird nicht nur Christen ausländischer Konfessionen, sondern auch Anhängern des Judentums, den Moslems und den Heiden zugesprochen, damit alle Völker Rußlands den Allmächtigen Gott nach Gesetz und Tradition ihrer Urväter in verschiedenen Sprachen lobpreisen, die Herrschaft der russischen Monarchen segnen und den Schöpfer des Weltalls für die Vermehrung des Wohlstandes und die Festigung der Stärke des Reiches beten.“

De facto blieb nach 1904 die einzige von außen kontrollierte Religion die Orthodoxie. „In der Kirchlichen Verwaltung wirkt die Alleinherrschende Macht des von ihr eingerichteten Heiligsten Dirigierenden Synods“ (Artikel 65). Ungeachtet der nachdrücklichen Bitten der Erzbischöfe unternahm die Reichsmacht bis zu ihrem Niedergang keine Schritte, den Status der Orthodoxen Kirche den Rechten anderer Religionen anzugleichen. Dazu einige Beispiele: Das Landeskonzil wurde nicht einberufen, das Patriarchat nicht wiederhergestellt, die erniedrigenden Bischofseide mit dem Bekenntnis der Zarentreue sowie die ursprünglich für die orthodoxen Reichsbeamten obligatorische alljährliche Beichte und Kommunion, die durch Vorlage eines Zeugnisses am Dienort zu dokumentieren war, nicht abgeschafft.

Einer der intelligentesten Staatsmänner Rußlands am Ende des Zarenreichs, Graf Sergej Witte, schrieb 1909 über die Russische Orthodoxe Kirche, derer eifriger Sohn er stets gewesen war:

„Unsere Kirche ist in ein totes bürokratisches Amt ausgeartet; Gottesdienste sind jetzt kein Beten an Gott, sondern Götzenanbetungen, die Orthodoxie ist zum Heidentum geworden. Eben darin versteckt sich die größte Gefahr für Rußland. Allmählich werden wir weniger Christen, als die Anhänger anderer christlicher Konfessionen. Wir werden allmählich weniger gläubig als alle anderen. Japan hat uns besiegt, weil sein Glauben an seinen Gott unvergleichlich größer war, als unser Glauben an unseren. (...) Wenn man aber die Zukunft nicht vom Standpunkt aus betrachtet, wie man sorglos in den Tag hineinlebt, so steckt aus meiner Sicht die größte Gefahr für Rußland in der Verstimmung der Orthodoxen Kirche und im Erlöschen des lebendigen religiösen Geistes. (...) Dies haben jetzt Revolution und Aufruhr (1905; der Verfasser) ganz deutlich und unverkennbar bewiesen.“<sup>6</sup>

„Noch unverkennbarer“ war der Große Aufruhr des Jahres 1917, als das Toben der Gottesbekämpfung auf den Weiten Rußlands fürwahr apokalyptische Ausmaße und Formen angenommen hat. Obwohl das kommunistische Regime 1917 die Trennung von Staat und Kirche formell verkündete, blieb die Kirche – wie zuvor – unter der nicht weniger scharfen Kontrolle der säkularen Macht. Dabei verheimlichten die Kommunisten – im Unterschied zur Zarenmacht – ihre antikirchlichen und gottlosen Ziele in keiner Weise; und sie kontrollierten die Kirche, nicht um mit deren Hilfe ihre eigenen Möglichkeiten zu stärken, sondern um die Religion in der sowjetischen Gesellschaft allmählich vollkommen zu beseitigen. Die Freiheit der atheistischen Propaganda wurde verfassungsmäßig verankert, „die kirchliche Propaganda“ aber wurde in den Grundgesetzen der 70jährigen kommunistischen Epoche nicht einmal formell-juristisch verkündet. „Allein die Existenz der Kirche stellt schon die Religionspropaganda dar“, erklärte mir mein Lehrer in der Staatsbürgerkunde, als ich 1967, Schüler der 9. Klasse, ihn auf dieses Mißverhältnis in dem sowjetischen Grundgesetz hingewiesen hatte.

Die neue Politik wurde erst 1988 verkündet, de facto aber wurde nach dem August 1991 die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hergestellt. Seit dieser Zeit entstanden in Rußland prinzipiell neue kirchlich-staatliche Beziehungen, die vorher der russischen Gesellschaft nie bekannt waren. Die Kirche stand nun außerhalb der Sphäre der Staatsmacht; ab jetzt wurde ihr inneres Leben nicht vom Staat geregelt, die säkulare Macht mischte sich nicht mehr in die inneren Angelegenheiten der Kirche ein.

---

6 S. J. Witte: Erinnerungen, Bd. 2, Tallinn/Moskau 1994, S. 348f.

## 2. Aufgaben der Gegenwart

Heute muß die Kirche ihre Position zu fundamentalen Fragen des gesellschaftlichen Lebens festlegen sowie die vergangene Geschichte Rußlands, besonders die des 20. Jahrhunderts, moralisch und geistig bewerten. Es ist wohl kaum empfehlenswert für die Kirche, sich mit irgendeiner konkreten politischen Bewegung (liberaler, national-patriotischer, kommunistischer) zu vereinigen, sie muß aber ständig eine moralische „Aufsicht“ über politische Kräfte ausüben, indem sie absolute Prinzipien der gesellschaftlich-politischen Beziehungen ausspricht. In praktischer Sicht wären reguläre Besprechungen auf Initiative der Kirche zu den wichtigsten Fragen des gesellschaftlich-politischen Lebens von Nutzen, an denen politische Parteien aller Richtungen sowie Vertreter der Exekutivstrukturen aller Machtzweige teilnehmen sollten.

Die moralische Bewertung der Ereignisse des 20. Jahrhunderts stellt der Kirche die Frage der Korrektur der Fehler, die unser Volk begangen hat und infolge derer es so stark gelitten hat und auch jetzt leiden muß. Die Antworten der Kirche auf diese Anfrage der Gesellschaft werden unvermeidlich dazu führen, daß sich die Gesellschaft in Einverständene und Nichteinverständene mit solchen Bewertungen spalten würde. In diesem Fall aber braucht man keine Angst zu haben, weil es eine der Erscheinungsformen der uralten Trennung von Licht und Dunkelheit ist. Zu solch einer Trennung ist die Kirche aufgerufen worden.

Die Kirche muß besonders gründlich und aufmerksam ihre Politik im Bereich der Beziehungen zu den Massenmedien gestalten. Hier muß man sich aus meiner Sicht von dem grundlegenden Prinzip leiten lassen, daß sie nicht danach strebt, zu der staatlichen Ideologie zu werden, daß sie „nicht von dieser Welt ist“ und ihre Aufgabe darin sieht, den Menschen die Realität der göttlichen Welt zu offenbaren und nicht an irgendeine Version dieser Welt anzubinden. Man darf nicht vergessen, daß in dieser Welt die Kirche schwächer als die irdische Macht ist. Wenn die Kirche versucht, sich die irdische Macht gefügig zu machen, erweist sie sich immer im Endeffekt als unterlegen und verliert viel von ihrer geistigen Freiheit und Wahrhaftigkeit.

Im Bereich der kirchlich-staatlichen Beziehungen ist die Kirche daran interessiert,

- ihre absolute innere Freiheit und Unkontrollierbarkeit zu bewahren;
- das Recht auf die freie Äußerung ihrer Ansichten sowie auf die freie Verwirklichung ihrer Tätigkeit im Rahmen der allgemeinen Rechtsbestimmungen zu behalten;

- solch ein Bildungssystem zu schaffen, wo die weltanschaulichen Studienfächer ideologisch neutral wären und die religiösen Ansichten nicht entstellt und objektiv neben anderen Ansichten unterrichtet würden;
- freien Zugang zu den Massenmedien zu haben;
- ständige Besprechungen mit allen einflußreichen politischen Kräften Rußlands zu den für die Gesellschaft aktuellen Fragen führen zu können;
- moralische Gründe der Tragödien des 20. Jahrhunderts klar und deutlich erklären sowie den ganzen historischen Weg auswerten zu dürfen.

Eine prinzipielle Besonderheit der kirchlich-staatlichen Beziehungen in absehbarer Zeit ist der säkulare Charakter des Staates, dessen Bürger formell religiös sind; de facto aber bleibt die Mehrheit der Gesellschaft gegenüber religiösen Zielen und Aufgaben der Gesellschaft gleichgültig.

### **3. Das kanonische und das säkulare Recht**

Im Ergebnis der Veränderungen in der Weltanschauung des europäischen Menschen des 18. und 19. Jahrhunderts wurde die göttliche und natürliche Theorie des Rechtes durch die positive ersetzt. Die überwiegende Mehrheit der Juristen vertritt jetzt die Meinung, daß man jegliche Rechtsnormen einführen kann, wenn sie der gegebenen Situation entsprechen, und hält jedes in der Gesellschaft geltende Gesetz schon infolge seiner aktuellen Existenz für rechtskräftig. Es ist wohl klar, daß sich das kanonische Recht, das die göttliche Wahrheit für seine Grundlage und Kraftquelle hält, von dem positiven Recht ziemlich unterscheidet. Allerdings ist auch das positive Recht, ohne sich dessen selbst bewußt zu werden, ein Recht und es wird von der Gesellschaft als Recht empfunden, insofern es aus derselben Quelle der Göttlichen Wahrheit trinkt. Auch in den Fällen, wo eine zeitweilige Bewußtseinstrübung der Gesellschaft z.B. den Mord am Klassenfeind, am Andersgläubigen oder an Fremden nicht für ein schweres Verbrechen und einen Verstoß gegen das Gesetz, sondern als Wohltat für ihre Klasse, ihren Glauben, ihr Volk betrachtet wird, kommt unvermeidlich früher oder später die Ernüchterung, die als Folge die Buße für die Taten in der einen oder anderen Form hat und zur Wiederherstellung der göttlichen Wahrheit im positiven Recht führt, wenn schon nicht auf der aktuellen, dann wenigstens auf der normativen Ebene.

Genauso wie zwischen der kanonischen Rechtsnorm und dem reellen Leben der Mitglieder der Kirche eine Kluft existiert, gab es und gibt es heute keine einzige Gesellschaft, in der sich das aktuelle Recht seinem Wesen nach mehr oder weniger vom kanonischen Recht unterscheiden

würde. Besonders groß ist diese Kluft in der säkularen Welt. Die verstärkte Differenz bedeutet aber nicht das Zunehmen des Bösen. Das heutige Auseinandergehen von dem Kanon und der aktuellen Gesetzgebung ist in vielem der Ausdruck der sich in der christlichen Welt schamhaft und heuchlerisch versteckenden Unstimmigkeit des Lebens, das seinen Zielen, Aufgaben und Praktiken nach alles andere als kirchlich war, was der Glauben infolge solcher Heuchelei in die religiöse Ideologie verwandelte.

Diese pharisäische und heuchlerische Verschönerung des realen Lebens mit dem Versuch, es als Wahrheit vorzustellen, ohne sein inneres Wesen umzuwandeln, hat in der christlichen Welt mit der Epoche der Großen Revolutionen aufgehört (von der französischen 1789 bis zur russischen 1917), als das aktuelle Recht seine Autonomie von der Religion bekommen hat.

Die Kirche möge lieber von dieser neuen Realität ausgehen und das säkulare Recht nicht erneut zu christianisieren versuchen. Wie die Erfahrungen der katholischen Gesellschaften Europas zeigen, ist dies unmöglich. In der Nachkriegsperiode erkannten katholische Länder – eins nach dem anderen – solche aus der kanonischen Sicht undenkbareren Sachen wie Scheidung oder Abtreibung als rechtskräftig an. Die Versuche der Kirche, das zu verhindern, blieben immer erfolglos und endeten mit der Niederlage der Politiker, die im Einklang mit der Kirche handelten. Das letzte Beispiel ist die Niederlage von Lech Walesa in Polen, die sich wegen des auf seine Initiative hin angenommenen Begrenzungsgesetzes über den künstlichen Abbruch der Schwangerschaft ereignet hat.

Allem Anschein nach muß die Kirche auf die ersten Jahrhunderte ihrer Existenz zurückkommen, als die Christen in einem noch nicht christlichen Staat gelebt haben. Damals bemühten sie sich nicht darum, die Gesetze des Staates zu christianisieren (Gladiatorenkämpfe, Sklavenhandel, Konkubinat, qualvolle Hinrichtungen, gemeinschaftliche Thermen zu verbieten), sondern darum, daß die Christen all diese Erscheinungen, Situationen und Verlockungen zu vermeiden suchten. Der Heilige Metropolit Cyprian von Karthago z.B. empfahl den christlichen Mädchen und Frauen, gemeinschaftliche Thermen zu meiden, „um nicht zur Verlockung für die Augen des anderen zu werden“; ihm aber konnte nie einfallen, von dem Prokonsul Afrikas zu verlangen, aus moralischen Gründen die Thermen von Karthago zu schließen.

An dieser Stelle ist die Empfehlung des Apostels Paulus in Bezug auf die Wüstlinge und Habgierigen „in dieser Welt und von draußen“ (1 Kor 5, 9–10) sehr am Platze: „Habt ihr nicht, die drinnen sind, zu richten? Gott aber wird, die draußen sind, richten“ (1 Kor 5, 12).

Die Kirche muß stets bemüht sein, die Menschen so zu bekehren, daß sie den Übeltaten der Welt den Rücken zukehren; es gehört aber nicht zu ihrem Aufgabenbereich, die Gesetze des Staates zu ändern und die Übeltäter mit Hilfe der staatlichen Gewalt und ohne Berücksichtigung ihrer persönlichen Ansichten vom Bösen fernzuhalten.

Die Gesellschaft besitzt immer ein gewisses Niveau der allgemeinen Moral, das von dem äußeren Gesetz geschützt wird. Das heutige Gesetz z.B. verbietet den Mord an Kindern, erlaubt aber die Abtreibungen, läßt den Ehebruch zu, bestraft aber für die Nichtzahlung des Unterhalts usw. Während des letzten Jahrtausends ist das Niveau der gesellschaftlichen Moral leider ziemlich gesunken, besonders schnell verläuft dieser Prozeß im Laufe des letzten Jahrhunderts. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, diesen Verfall durch den Menschen und nicht durch den Buchstaben des Gesetzes zu verhindern, sie muß sich durch das Innere zum Äußeren bewegen, und nicht vom Äußeren zum Herzen des Menschen. Der zweite Weg hat wenig Chancen und führt nicht zur Besserung der Moral, sondern zur Heuchelei der Rechtskundigen mit „verbranntem Gewissen“.

Mit allen zugänglichen Mitteln aber muß die Kirche jedem Menschen bewußt machen, aus welchem Grund dieses oder jenes Gesetz, diese oder jene Norm des Gewohnheitsrechts in Wirklichkeit der göttlichen Wahrheit fremd und ihrem Wesen nach antichristlich ist. Eine solche Freiheit der Predigt ist eben die Freiheit der Benutzung des geistigen Schwertes. Das Zarenschwert braucht die Kirche nicht, mehr noch, es schadet ihr, weil es auch ihre Freiheit beschränkt. Die irdische Macht verlangt für ihren Beistand der Kirche einen zu hohen Tribut.

#### **4. Die Kirche und die Systeme des Staatsaufbaus**

Aus der geistigen Sicht sind alle Formen der Machtstrukturen in der Gesellschaft direkt von der Intensität ihres Glaubens abhängig. Die biblische Geschichte bietet politischen Historikern ein durchaus anschauliches Beispiel vom Übergang von dem Richtertum zu dem Königtum in Israel unter dem Propheten Samuel ungefähr im 9. Jahrhundert vor Christi Geburt an.

Im Richtertum (diese Machtform ist vielen Völkern bekannt) tritt die Macht nicht in Form der Gewalt, sondern der Autorität auf. Dabei wird die Autorität der Macht durch eine göttliche Sanktion vermittelt. Es ist verständlich, daß der Glauben in der Gesellschaft ziemlich stark sein sollte, um diese Macht der Autorität verwirklichen zu können.

In der Monarchie bleibt die Macht gottgegeben, bei ihrer Realisierung aber bedient sie sich schon hauptsächlich nicht der Autorität, sondern der

Gewalt. Der Übergang zur Monarchie zeugt von der Schwächung des Glaubens, so entsteht das Bedürfnis, den unsichtbaren Zaren durch einen sichtbaren zu ersetzen. „Nicht dich lehnen sie ab, sondern mich“, sagt Gott zu Samuel, als das Volk einen Zaren haben wollte (1 Sam 8,7).

Die Republik kann von unterschiedlicher Natur sein. Manche uralte Republiken Nordindiens, Griechenlands, Etruriens und Roms stellten synthetische Formen des Richtertums mit Elementen der Monarchie dar, weil sie ihrem Verständnis der Natur der Macht nach religiöse Gemeinschaften blieben. Mittelalterliche Aristokratien Europas (Venedig, Genua, Hansestädte, Nowgorod, Pskow, Frankfurt) waren ihnen ähnlich, obwohl ihr Staatsbau mehrere Elemente von Monarchismus und Gewalt hatte.

Moderne Demokratien sind auf einer prinzipiell anderen Basis gebaut. Sie suchen nicht nach der göttlichen Sanktion der Macht. Ihrer Ansicht nach ist die Macht nicht gottgegeben, sondern von Menschen ausgehend. Auf solche Weise ist die Demokratie eine normale Machtform der säkularen Gesellschaft, die das Recht jedes ihrer handlungsfähigen Bürger auf Willensäußerung in bezug auf die Macht anerkennt. Die Diktaturen usurpieren dieses Recht. Bei der äußeren Ähnlichkeit der Monarchie (die wie die moderne Demokratie dem Richtertum ähnlich ist) sind Diktaturen auf einer ganz anderen Grundlage als Monarchien aufgebaut – nicht auf der göttlichen Sanktion der Gewalt, sondern auf der menschlichen, indem sie einen Menschen, oder eine Gruppe von Menschen, oder (nominell) eine Klasse, eine Nation zum Ursprung der Macht für andere Persönlichkeiten und Gruppen, denen das Recht auf Willensäußerung entzogen wird, erklären.

Die Einstellung der Kirche zur Form des Machtbaus in der säkularen Gesellschaft muß genauso sein, wie ihre Einstellung zum weltlichen Gesetz. Der Ersatz einer Machtform durch eine „geistigere“ ohne Vergeistigung der Gesellschaft artet unvermeidlich in Lüge und Heuchelei aus, entkräftet diese Form und entwertet sie in den Augen der Menschen. Eine parlamentarische Demokratie, wo Menschenrechte geachtet werden, ist auf jeden Fall besser, als die Monarchie, die ihrem Wesen nach für die nichtgläubige Mehrheit der Gesellschaft zur Tyrannei wird.

Die Möglichkeit einer solchen geistigen Wiedergeburt der Mehrheit der Gesellschaft darf auf keinen Fall ausgeschlossen werden, wenn eine geistig höhere Form des Staatsaufbaus angebracht wäre. Die Kirche aber muß nicht so sehr auf die äußere Form des Staatsausbaus achten, sondern viel mehr auf den Inhalt der Herzen ihrer Mitglieder.

Jede Staatsform, die dem geistigen Zustand der Gesellschaft entspricht, kann als annehmbar und gottgegeben wegen menschlicher Schwäche



gelten – dem Rat des Apostels Paulus gemäß (1 Kor 7,21): „auch wenn du frei werden kannst, so lebe lieber als Sklave weiter“ (vgl. GSD III, 7).

Was Tyrannen, Diktaturen und totalitäre Regime angeht, an denen das 20. Jahrhundert so reich war, sind sie aus kirchlicher Sicht die Krankheitserscheinungen, die die Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft deutlich zeigen. Überall, wo die Kirche eine Seele finden kann, muß sie da sein und handeln. Deswegen ist es selbstverständlich für die Kirche, ihre Zusammenarbeit mit dem Staat auf dem Gebiet zu vereinbaren, wo der Zugang beschränkt und der Ausgang in die Welt erschwert ist: Streitkräfte, Katastrophengebiete, Gefängnisse sowie sonstige Einrichtungen des Zwangsaufenthaltes, Leprosorien u.a.

Die Kirche soll und muß Wohltätigkeit ausüben, Heime für Elende, Kranke und Alte gründen. Man darf dabei aber nicht vergessen, daß die Hauptaufgabe der Kirche nicht in der sozialen Tätigkeit besteht, sondern in der Führung zu Christus. Die Kirche muß eher ihre Mitglieder und die Gesellschaft im allgemeinen zur Wohltätigkeit anregen, als breite wohltätige Programme institutionell selbst zu verwirklichen. Man darf nicht vergessen, das die Diakonie in erster Linie eine innerkirchliche Angelegenheit war, und nur dann, wenn der Staat sich für christlich erklärt hat, wurde das soziale Dienen der Kirche allgemein national besorgt. Heute ist der Staat nicht mehr christlich und in der Diakonie darf man diese Tatsache nicht ignorieren.

Aller Wahrscheinlichkeit nach muß die Kirche ein spezielles Abkommen mit dem Staat verabschieden, das die Möglichkeiten der kirchlichen Aktivitäten in den Zonen der begrenzten Freiheit und des beschränkten Zutritts regeln würde.

Indem man allerdings den säkularen Charakter des modernen Staates und die geringe Kirchenangehörigkeit des Volkes berücksichtigt, soll die Kirche die Verlockungen vermeiden, einige juristische, politische und soziale Funktionen zu übernehmen: die Segnung des Eides der Staatspersonen und Militärs, Gerichtsverfahren, Vermittlungstätigkeit in politischen Streitigkeiten und Konflikten, Bändigung der sozialen Unzufriedenheit, die Weihe der Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern usw. Sogar in den besten Zeiten für Glauben und Kirche wurde der Eid auf das Kreuz oft gebrochen; Vermittlungsmissionen blieben erfolglos und Friedensstiftung endete mit dem Ausbruch von Unruhen. Heute, wo Glauben und Kriterien der Wahrheit fehlen, wird die Gesellschaft um so mehr die Bemühungen der Kirche verkehrt deuten und sie als Aktivitäten der Anhänger einer Pfaffenpartei betrachten, die nur zur Befriedigung ihrer eigennützigen korporativen Interessen unternommen werden. Was noch schlimmer ist: diese Bemühungen können, ohne

die Resonanz im gläubigen Herzen gefunden zu haben, nur zum „Faktor des politischen Prozesses“ ausarten, indem sie innerlich verheert und entkräftet würden.

Eine Vorstellung davon, wie etwa ein Bischof Dominianus und Nerva zu versöhnen versuchte, ist genauso unvorstellbar wie die Hoffnung, daß die Verhandlungen der Dumafraktionen oder des Obersten Sowjet und des Präsidenten dank der Vermittlungsmission des Patriarchen erfolgreich enden könnten. Die Einstellung der modernen politischen Kräfte selbst zur Kirche ist durchaus eigennützig und zynisch. Beim besten Willen kann man dort Gottesfurcht nicht finden. Ein verstärktes Gebet der Kirche für das friedliche Leben, öffentliche Auftritte der Kirchenhierarchen, die denen, die es hören wollen, die dämonische Natur des gegenseitigen Hasses erklären, stellen den reellsten und wertvollsten Beitrag der Kirche zur Besserung unseres politischen Klimas dar.

## **5. Einstellung zu den Prinzipien des säkularen Staats**

Der säkulare Staat ist eine Realität. Der christliche Staat hat in der Geschichte seine Aufgabe nicht erfüllt, er hat keinen „neuen Menschen“ erzogen. Aus diesem Grund ist der heutige Staat säkular. Und das ist das Beste, was wir haben können. Viel schlimmer wäre ein totalitärer ideologischer Staat mit der eindeutig antireligiösen und gottlosen Ausrichtung. Die Kirche muß ihren Mitgliedern erklären, daß die Gründe der Säkularität des heutigen Staates in uns selbst und in unseren Vätern stecken, daß die Änderung der äußeren Form allein im Wesentlichen nichts bewirken würde, daß die Freiheit, die die Kirche heute genießt, ein riesengroßes Gut und gleichzeitig eine genauso große Verantwortung ist.

Die Freiheit in der säkularen Gesellschaft wird nicht durch den kirchlichen Kanon, nicht durch das biblische Gesetz, sondern durch gesellschaftliche Moral, die in der säkularen Gesetzgebung festgelegt ist, beschränkt. Die Kirche kann diese Defekte der gesellschaftlichen Moral nur mit Hilfe ihrer naturgemäßen Mittel – durch Predigt, Gebet und Aufklärung – bekämpfen, nicht aber durch juristische Verbote, auch wenn sie über genügend äußere Kräfte dafür verfügen würde.

Übrigens besteht der größte Wert der Kirche in den Augen der Welt darin, die Stärke der säkularen Macht nicht in ihrem Interesse und nicht für die Verwirklichung ihrer Ziele auf Kosten der Interessen und Ziele des anderen zu benutzen, was sie fürwahr aus einer Kleruspartei in das „Reich-nicht-von-dieser-Welt“ verwandeln würde.

Dadurch wird auch die Einstellung der Kirche zu Gewissensfreiheit, anderen Religionen und sonstigen christlichen Kategorien bedingt. Das „Za-

renge setzt“ – „dem anderen nicht das antun, was man sich selbst nicht wünscht“ – ist hier durchaus verwendbar. Die Kirche muß den Kampf um die Menschenseelen gegen Satan – „den Fürsten der Welt“ – nur und ausschließlich mit geistigen Mitteln führen (Eph 6). Auf der politischen Ebene muß sie für die Gewissensfreiheit in allen ihren Erscheinungen, die nicht gegen die Strafgesetzgebung verstoßen, auftreten. Mehr als das Feuer muß die Kirche fürchten, das Recht auf Gericht über die Wahrhaftigkeit und Nichtwahrhaftigkeit, Annehmbarkeit und Unannehmbarkeit dieser oder jener religiösen Ansichten für sich allein und über das Recht auf Existenz religiöser Gemeinschaften, die sich von diesen Ansichten inspirieren lassen, an den Staat zu delegieren. Denn wenn der Staat, und gar der heutige säkulare Staat, sich daran gewöhnt, in den religiösen Angelegenheiten als Richter und Gesetzgeber aufzutreten, dann versucht er in erster Linie die Freiheit nicht kleinerer Sekten, sondern der Orthodoxen Kirche zu bändigen, weil jeder Staat immer nach der Einzelleitung in seinen Grenzen strebt, und die Kirche, indem sie Herzen und Seelen von Dutzenden Millionen Menschen beherrscht, sein potentieller Gegner in viel größerem Maße als z.B. die Hare-Krishna-Sekte wäre. Die Geschichte sowie die aktuelle Situation liefern unzählige Beispiele dafür; so z.B. die staatliche Kirche Schwedens, von der das Parlament verlangt, ihre innere Einrichtung zu demokratisieren und Frauenpriestertum sowie homosexuelle Ehe zu erlauben.

*Der Traditionalismus* der Orthodoxie kann nicht als Argument für ihre juristischen Vorteile in Rußland betrachtet werden. Für die Gesellschaft ist die Kirche nie traditionell, sie steht immer in Opposition zu ihr. Wenn die Kirche „traditionell“ wird, verwandelt sie sich in den „Volksglauben“, d.h. ins Heidentum im wahren Sinne des Wortes. Und wenn sie heidnisch wird, unterstellt sie sich der Macht dieser Welt. Praktisch gesehen sieht der *Traditionalismus* der Kirche das Aufhören der evangelischen Predigt unter den Völkern vor, die „traditionell“ andere Religionen haben – Islam, Buddhismus, Schamanismus, Judentum. In dem Fall aber verschmäht die Kirche das letzte Vermächtnis des Erlösers „gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ (Mt 28,19). Oder aber der *Traditionalismus* kann die Orthodoxie in die staatliche Religion Rußlands verwandeln, indem die Rechte anderer Religionen verletzt werden müßten, was aus moralischen wie auch aus praktischen Gründen jedoch unmöglich ist.

## 6. Kirche und Nation

Die Kirche ist prinzipiell extranational. Im Unterschied zu nationalen Religionen wendet sich die evangelische Botschaft an alle Völker. In Christus gibt es „nicht mehr Griechen, Juden, ... Skythen“, Römer, sondern alle

sind Glieder des Leibes Christi. Man darf nicht vergessen, daß die Nationen infolge der Gottesstrafe für den Hochmut der Menschen, die mit dem Bau eines Turmes bis zum Himmel angefangen haben, entstanden sind. Die ethnische Trennung stellt noch eine weitere Trennung in der ganzen Reihe von Trennungen der gefallenen Menschheit dar, die mit der Trennung in Eden von Adam und Eva voneinander und von Gott begonnen hat.

Indem die Kirche die Folgen des Sündenfalls Adams in ihren Mitgliedern beseitigt, besiegt sie Tod und Trennung, darunter auch ethnische. Um ihre Verwaltungstätigkeit zu erleichtern, benutzt das administrative System der Orthodoxen Kirche territoriale Autokephalien. Oft fallen sie mit den vorhandenen politischen Grenzen zusammen. Im Grunde genommen ist es eine der anfechtbarsten Seiten des Lebens der Orthodoxen Kirche; denn wenn sich die territorialen Autokephalien vollkommen in den Grenzen dieses oder jenes Staates befinden, geraten sie fast unvermeidlich unter seine Macht.

„Der endgültige Übergang des Heiligen Metropolitensitzes in die russische Herrschaft im Jahre 1448 ... bedeutete in der Tat eine definitive Unterstellung der Kirche unter den Staat sowie seine politischen und nationalen Pläne“, stellt Alexander Schmemman fest.<sup>7</sup> In welchen Beziehungen die Kirche zum Staat auch steht, sie bleibt immer die Kirche der ganzen Bevölkerung des gegebenen Territoriums, und nicht einzelner Völker, z. B. des herrschenden Volkes. Die Russische Kirche ist nicht im geringsten die ausschließliche Kirche des russischen Volkes. Gleichermaßen ist sie die Kirche *aller* Völker, die das Territorium Rußlands besiedeln.

Der Kirche kennt auch weder „traditionell“ rechtgläubige Völker, noch nichtorthodoxe noch andersgläubige. Jetzt, wo die Völker vermischt sind und jede zwölfte Ehe eine gemischte Ehe ist, sind alle Gespräche über die Traditionalität des Glaubens besonders gefährlich. Es gibt weder reine Nationen noch reine „nationale“ Religionen. Das wichtigste aber besteht darin: Wenn die Kirche sich nur im Rahmen der „traditionell rechtgläubigen Völker“ einschließt, erfüllt sie das Gebot Christi nicht: „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“ (Mt 28,19). Man darf nicht „traditionell“ andersgläubige Völker für kirchenfeindlich halten; sie sind noch nicht bekehrt worden, deswegen muß man um sie beten und sie missionarisch betreuen.

Es ist auch absolut unzulässig, einige Völker, z. B. das russische Volk, besonders zu lobpreisen und die anderen abzuwerten mit der Begründung, das russische Volk sei „von Gott erleuchtet“, während die anderen, z. B.

---

7 A. Schmemman (wie Anm. 3), S. 351–352.

das burjatische oder tschuwaschische Volk, nichts besonderes darstellten. Die Unterteilung der Völker in bessere und beste ist in der Kirche prinzipiell unzulässig. Wir haben kein Recht auf Urteile diese Art, um so weniger, als der Vergleich der Völker immer sehr subjektiv ist.

In der Auswertung eines Volkes kann nur ein Prinzip allgemein gültig sein, und zwar die Fehler des Volkes, zu dem man sich selbst zählt, als eigene zu empfinden und diese als eigene Fehler zu büßen. Wie ein Mensch, der sich selbst lobt und über andere lästert, geistig abnorm ist, genauso abnorm ist der, der sein Volk lobpreist und andere Völker abwertet. So ein Verhalten ist für „Kinder dieser Welt“ (Lk 16,8) und nicht für Kinder Gottes üblich. Unter Christen sollte eine solche Praxis unzulässig sein.

Der Nationalismus, wie auch jegliche Ideologie, ist eine seelische Krankheit des Christen. Nachdem diese Krankheit im 19. und 20. Jahrhundert sich besonders ungeheuerlich gezeigt hat, soll sie um so mehr in der Kirche ausgelebt werden. Der Nationalismus ersetzt Gott durch die Nation, sucht nicht nach der Rettung jedes „auf Erden Geborenen“, sondern nach dem Vorrang seines Volkes auf Kosten anderer. Der rechtgläubige Nationalist empfindet jeden Fremden entweder als einen Untermenschen oder als einen Störfaktor für seine Bestrebungen. Der Nationalismus setzt den orthodoxen Glauben selbst zu einem der Aspekte des Nationalkomplexes herunter: „Ich bin Russe und deshalb rechtgläubig, und du, Jude, hau ab in dein Israel, und du, Tatare, geh in deine Moschee, mit dir finden wir keine gemeinsame Sprache – ich habe Christus, und du – Mohammed.“ Leider sind solche Gespräche im orthodoxen Volk, oder, wenn es recht ist, im Volk, das sich für orthodox hält, noch öfters zu hören. Der Gott eines Nationalisten ist „der russische Gott“ oder „der jakutische Gott“. Im Grunde genommen, ist es ein richtiges Heidentum, egal hinter welchen Konfessionen es sich versteckt.

Die Nationalisierung des Glaubens, die 1876 auf dem Regionalkonzil von Konstantinopel verurteilt wurde, stellt eine der größten Gefahren für die Orthodoxie in unserem Land dar.

Erstens hat die Russische Kirche in dieser Hinsicht ein schlechtes Erbe, weil in der vorrevolutionären Geschichte, besonders seit der Epoche des Romantizismus und „Schellingismus“, das Russische und das Orthodoxe in Form von „Rechtgläubigkeit“ und „Volkstümlichkeit“ des offiziellen Uwarowschen Schemas eng miteinander verbunden waren. Ende des vorigen / Anfang dieses Jahrhunderts hat man versucht, die Orthodoxie in eine den Staat konsolidierende Ideologie zu verwandeln (Bund des Russischen Volkes usw.). Diese Stimmungen waren auch Alexander III. und Nikolaus II. nicht fremd. Sie blühten unter den russischen Emigranten auf und sind heute in ihre Heimat zurückgekehrt, wo sie sich mit dem sowje-

tisch-stalinistischen Patriotismus vermischen, der auch ab und zu von national-kirchlichen Reflexionen befallen ist.

Zweitens wird die Russische Kirche durch den Aufschwung des säkularen Nationalismus zerrissen, wenn sie eine prinzipiell extranationale Position nicht einnimmt. Auf solche Weise wurde im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, nachdem die Balkanhalbinsel ihre Souveränität erlangte, die Konstantinopolitanische Kirche zerrissen, die „hellenophil“ war und von der Wiederherstellung des Byzantinischen Reiches träumte.

Drittens gelangen viele Nichtrussen, die nach der christlichen Wahrheit suchen, nicht in die „Russische Kirche“, sondern in die Sekten. Dieser Prozeß ist schon in vollem Gange, besonders in Sibirien und anderen Republiken der ehemaligen Sowjetunion, wo viele intelligente Menschen die Sekten der Baptisten, Adventisten oder der amerikanischen Methodisten dem orthodoxen Glauben vorziehen.

Viertens entstellt der russische Nationalismus das Wesen der Kirche und ihr inneres Leben, verwandelt sie aus „einem Pfeiler der Wahrheit“ und dem „Schiff der Rettung“ in eine Dekoration des traditionellen russischen Lebens. Die heutige Weltlichkeit und Politisierung vieler Rechtgläubigen und sogar Kleriker vergrößern diese Gefahr.

Der Nationalismus kann als eine blindwirkende Naturleidenschaft, als eine gewisse Besessenheit betrachtet werden, die den Menschen „mal ins Feuer mal ins Wasser“ stößt und vor allem vom Weg zum Himmelreich ins Dickicht wegführt. Die *allumfassende* leidenschaftliche Liebe zu seinem Vaterland und seinem Volk ist für die Menschen charakteristisch, deren Reich „von dieser Welt“ ist und die, vom Irdischen geblendet, das Streben nach dem Himmlischen verloren haben.

Einem rechtgläubigen Nationalisten muß man erklären, daß viele Kirchenväter unter „Vater und Mutter“, die man „um Christi willen“ (Mt 19,29) verlassen muß, eben „vaterländische Gesetze“ und „Heimatland“ verstanden haben. So schrieb Clemens von Alexandrien: „Das Wort „Mutter“, die um Christi und seines Evangeliums willen zu verlassen ist, bedeutet allegorisch Vaterland und Heimat. Unter dem Wort „Vater“ versteht die Heilige Schrift eine private Lebensordnung, über die der Gerechte sich selig erheben soll, um gottgefällig zu sein und den Platz im Himmelreich zur rechten Hand Christi zu bekommen“ (IV,5,301).

Im Unterschied zu Nationalismus ist Patriotismus ein normales und sogar lobenswertes menschliches Gefühl. Er ist der Liebe zu den Eltern verwandt, wo sie nicht mehr als Gott geliebt, sondern in Abhängigkeit von der Gottesliebe gestellt werden. Wenn diese zwei Arten der Liebe in Konflikt treten, so zieht der christliche Patriot dem irdischen Vaterland, „die-

ser Hütte“ (2 Kor 5,1) „das Himmelreich“ vor. Der Nationalist aber macht gerade das Gegenteil. Dem Christus zieht er den Jarila vor, um sich nur nicht von dem „heiligen Leib“ seines Volkes zu trennen. Auf solche Weise bekommt die nationalistische Götzendienerei ihre antichristliche Vollkommenheit.

Der Patriotismus aber ist seinem Sinn nach dem Halten des Gebots „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren“ nahe. Ein Mensch, dem das Gefühl des Patriotismus fremd ist, ein Vaterlandsverräter, ist ein Sünder, wenn er diesen Verrat nicht um Gottes willen begangen hat. Aber so wie jedes Kirchenmitglied seine Eltern hat, so hat es auch seinen eigenen Patriotismus. Der eine hält sich für den Sohn von Moldowa, der andere vom Dnjestrgebiet und von der Sowjetunion, wieder andere von Georgien, der nächste von Ossetija usw. Die Kirche muß aber diesem Patriotismus überlegen sein, um alle ihre Kinder innerhalb ihres Zaums zu bewahren. Für die Kirche wie auch für Christus gilt nur eins: „Denn wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter“ (Mt 12,50).

Die Kirche führt aus dem vorübergehenden und sündigen „Reich dieser Welt“, die „im Argen liegt“, diejenigen, die nach Vollkommenheit und Ewigkeit streben, zu ihrem Himmlischen Vater und Schöpfer, „der allein Unsterblichkeit hat“ und dessen Himmelreich kein Ende findet. Darin besteht, meiner Meinung nach, die einzige und ausschließliche Mission der Kirche.

# **Sozialethische Aspekte der Wirtschaft in der Sicht der Sozialdoktrin**

Eduard Afanasiev

## **Einführung**

Am 15. August 2000 hat das Bischofskonzil der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) die „Grundlagen der Sozialkonzeption der ROK“ angenommen. Dieses Dokument beschäftigt sich u.a. auch mit Fragen der Arbeit (GSD VI. Kapitel), des Eigentums (VII.) und den Problemen der Globalisierung der Wirtschaft (XVI.).

Bei der Vorbereitung des Dokuments ließ sich die Arbeitsgruppe von der Heiligen Schrift und der Heiligen Überlieferung leiten; sie nutzte die Werke der christlichen Theologen und Philosophen und berücksichtigte auch die Soziallehre der Katholischen Kirche, die wichtigen Aspekte der christlichen Einstellung zur Lösung der sozialen Fragen der Gegenwart bietet. Die Autoren sahen ihre Aufgabe in der Zusammenstellung eines Grundlagendokuments, dessen konstante Thesen es der orthodoxen Kirche ermöglichen würden, in Zukunft konkrete Empfehlungen für die moderne Gesellschaft zu geben.

In den Grundlagen der Sozialkonzeption warnt die Kirche die Menschen davor, das Eigentum gesetzeswidrig zu entfremden und es aus christlicher Sicht falsch zu nutzen, unabhängig davon, ob es einer Person oder einer Gruppe von Personen gehört. Die Kirche verurteilt Lohnverzögerungen und die ungerechte Verteilung der Früchte der Arbeit; ferner kritisiert sie die Tatsache, daß einige Länder ihren Wohlstand auf Kosten von Ländern genießen, die auf den Hinterhof der Weltzivilisation verbannt sind. So haben mehrere Aspekte der Grundlagen der Sozialkonzeption moralischen Charakter; dieser Seite des gesellschaftlichen Lebens muß aus christlicher Sicht ein besonderes Interesse gewidmet werden.

Es gibt eine im Laufe von Jahrhunderten bewährte Meinung, daß jede Gesellschaft ihren Mitgliedern ein würdiges Leben ermöglichen und hierfür Mitteln bereitstellen bzw. gewähren soll, die den allgemein gültigen moralischen Prinzipien entsprechen. Andernfalls besteht die Gefahr, daß die für mehrere Generationen bewährten Normen des Zusammenwir-



kens der Menschen, den wirtschaftlichen Bereich eingeschlossen, auf ein niedriges moralisches Niveau fallen, so daß die Gesellschaft funktionsunfähig wird.

Historische Welterfahrungen zeigen, daß in den meisten Ländern politische und wirtschaftliche Krisen durch die moralischen Krisen bedingt sind und begleitet werden. Die gegenwärtigen Zustände in der Weltwirtschaft bestätigen diese These: große Finanzaffären, blühende Korruption, schonungslose Ausbeutung der Ressourcen der Länder der Dritten Welt, große Diskrepanz zwischen den Einkünften der Bürger dieser Länder und den Bürgern der Ländern, die auf „der goldenen Seite“ der Erdkugel wohnen. All das zeugt von einer tiefen Krise im modernen Business, wo private Interessen einzelner wirtschaftlicher Agenten die gesellschaftlichen Interessen dominieren. Die Maßstäbe der Interessenskonflikte können dabei riesige Ausmaße annehmen, wie der skandalöse Zusammenbruch so großer Gesellschaften wie Euron und World Zoom in den USA zeigt.

Und diese Seite des Wirtschaftslebens steht jetzt im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit aller Fachleute aus den Bereichen Soziologie, Ethik, Theologie und Politologie wie auch all der Menschen, denen das Schicksal der Erdbewohner nicht gleichgültig ist. Als Gegenvorschlag zur vernunftwidrigen Habgier von Geschäftsleuten der neuen Formation mit ihren Losungen vom libertunistisch-maßlosen Konsum werden verschiedene Theorien vorgebracht, insbesondere das Prinzip des Gemeinwohls und der freiwilligen, angemessenen Enthaltbarkeit. Unter dem allgemeinen bzw. gesellschaftlichen Wohl versteht man gewöhnlich Ideen, die den Kern der Moral ausmachen und die Grundlage für das angemessene Leben der menschlichen Gemeinschaft bilden. Dazu gehören solche Vorstellungen wie das Gute, die Freiheit, eine würdige Existenz, das Glück und der Sinn des menschlichen Lebens.

## **Orthodoxe Sichtweise des sozialwirtschaftlichen Lebens**

Im folgenden sollen einige dieser Begriffe der orthodoxen Lehre näher betrachtet werden.

1. Die Kategorie des Guten wird in verschiedenen ethischen Systemen als ein gewisses Ideal vorgestellt, nach dem alle Menschen – unabhängig von historischen Veränderungen sowie nationalen und sozialen Interessen – streben sollen. In der christlichen Konzeption der Welt ist Gott die Quelle des Guten im absoluten Sinne, und jede gute Sache ist gottgefällig. Das Böse ist das Resultat der Abweichung der Menschen von dem göttlichen Guten in der Welt; es ist keine selbständige Substanz.

Die Hauptquelle des Bösen ist der eigenwillige Ungehorsam des Menschen gegenüber dem göttlichen Walten, der seit den Zeiten von Adam und Eva den Menschen eigen ist. Demgegenüber behaupten manche atheistische Philosophen fälschlicherweise, daß die Kategorie des Bösen dem göttlichen Willen eigen sei. Dies ist nicht zutreffend. Die Heilige Schrift und die Heilige Überlieferung lehren, daß Gott dem Menschen nichts Böses will. Gott duldet bloß die Existenz des Bösen, indem er jegliche Verlockungen und jegliches Unglück im Leben der Menschen zuläßt, um diese zu versuchen und moralisch zu stärken; das Böse fungiert also als Strafe für sündige Taten und Vorhaben der Menschen.

2. Die Gegensätze des Guten und des Bösen sind in unserem Leben stets vorhanden, was die Kirchenväter, religiöse Philosophen sowie viele Publizisten, Schriftsteller und Dichter in ihren Werken lehren. In seiner Schrift *Die Rechtfertigung des Guten* (1897) weist Wladimir Solowjew darauf hin, daß für die Rechtfertigung des Guten eine ständige Wechselwirkung von persönlich-moralischer Heldentat und moralischem Tun der Gesellschaft notwendig ist, um die Bedingungen für die Existenz der trinitarischen Liebe zu sichern. Trinitarische Liebe meint die zu Gott aufsteigende, die im Umgang mit anderen Menschen egalisierende, in bezüglich der materiellen Natur herabgehende Existenz. Nach Meinung Solowjews ist der Mensch nur in der Wahl des Bösen frei; der Idee des Guten muß er sich freiwillig unterordnen.

In Rußland nennt man gute Taten gottgefällig, sie werden sowohl von Gläubigen, als auch von Atheisten vollbracht. Als Instrument der moralischen Einschätzung der menschlichen Taten fungiert das Gewissen, das Gott ebenso allen Menschen gegeben hat wie die Schamhaftigkeit und das Mitleid.<sup>1</sup>

3. Die Kirche lehrt, daß man aus moralischer Sicht von anderen Menschen die Vollkommenheit oder zumindest ein angemessenes Benehmen verlangen kann, ohne daß solche Forderungen ein Pharisäertum darstellen. Deswegen ist das Wichtigste im moralischen Leben jeder Gesellschaft das Streben eines jeden Mitglieds nach der inneren Vollkommenheit. Hier spielen die religiösen moralischen Zielsetzungen eine äußerst wichtige Rolle. Aus der christlichen Sicht stellt das Streben nach Vollkommenheit eine gewisse Anstrengung des Menschen dar, die auf seine Annäherung an Gott gerichtet ist: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Dieser Aufruf spiegelt das Endziel der moralischen Vollkommenheit

---

1 Zu Wladimir Solowjew vgl. K. Ambrozaitis: Die Staatslehre Solowjews, Paderborn 1927.

der Christen wider. Auf diesem Weg lauern ständig Versuchungen, denen nur mit Hilfe Gottes widerstanden werden kann: „Von meiner Jugend an bestürmen mich viele Sünden, du selbst aber schützt und rettest mich“, wird in orthodoxen Kirchen während des Gottesdienstes gesungen.

Ohne eigene Willensanstrengung aber kann der Mensch nicht einmal das „innere Tun“ beginnen, und hier leisten ihm die Asketen (gemäß der orthodoxen Tradition) Hilfe, die im Kampf gegen die Sünde erfahren sind. Besonders erfolgreich auf diesem Gebiet sind die Gerechten, die die maximale Gottesnähe erreicht haben. Hierzu zählen Sergij von Radonesch, Nil Sorskij, Amwrossij von Optina, Seraphim von Sarov, dessen 100jähriges Jubiläum der Auffindung seiner Gebeine im Jahre 2003 gefeiert wurde.

4. Die Askese – das Phänomen der Selbstbeschränkungen zum Zwecke der moralischen Vollkommenheit – entwickelte sich vor allem in der Orthodoxie. Zu den wichtigsten Besonderheiten der orthodoxen Askese kann man folgendes zählen:
  - Der Weg der Vereinigung mit Gott verletzt nicht die persönliche Freiheit des Christen, sondern offenbart diese Freiheit auf eine vollkommene Art. „Die orthodoxe Lehre behauptet eben die Synergie der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit.“ Synergie versteht sich hier als Zusammenwirken, ein gemeinsames Tun von Gnade und menschlicher Freiheit.
  - Gemeinschaft mit Gott ist keine Belohnung für eigene Verdienste (der kluge Übeltäter, die Arbeiter der elften Stunde), sondern Folge der Gnade Gottes.
  - Es gibt drei Stufen der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen: Sklave und Sklavenhalter (Angst vor Bestrafung), Diener und Hausherr (Belohnung), Sohn und Vater („Vater unser...“).
  - Das Christentum verwirft jedoch nicht die Sorge für den eigenen Nutzen. Die Kirchenväter glaubten, daß die Sorge für sich selbst der Ausgangspunkt für Wohltaten sei, aber keine Selbstbehauptung im Sinne eines hemmungslosen Auslebens seiner Triebe sein dürfe.
  - Die Askese sieht ihr Ziel in der Unterdrückung der Sünden, in der „Vernichtung des Chaos des Leibes“, nicht aber in der Unterdrückung der Energie. Die Stoiker riefen zur Ataraxie auf, zum Gleichmut im Kampf gegen Versuchungen. Das Christentum dagegen bietet eine Umorientierung des von Natur aus leidenschaftlichen Wesens des Menschen. Isaak Sirin schreibt, daß die Leidenschaften durch die Erinnerung an innere Tugenden, nicht durch äußeren Wi-

derstand zu bekämpfen sind. Und Feofan der Einsiedler meinte, daß im geistigen Leben das Sterben nicht das Ende des Lebens, sondern den Anfang eines neuen Lebens bedeutet, der das alte Leben überwindet.<sup>2</sup>

5. Der moderne Mensch kann nicht auf die Energie, die im Erdinneren gespeichert worden ist, völlig verzichten. Wir können nicht ohne Heizung, Beleuchtung, warmes Essen, ohne ein Dach über dem Kopf und nicht ohne Ziegel- bzw. Stahlbetonbauten auskommen. Auch wenn wir alle in Holzhütten gewohnt und uns nur mit Nüssen und Pilzen ernährt hätten und Naturalwirtschaft getrieben hätten, so wäre das Problem des Umweltschutzes früher oder später doch entstanden; denn der Mensch kann nicht auf die Energie verzichten, die früher von der Erde gespeichert wurde, und diese Energie wird von dem Menschen nicht vollkommen genutzt. Vielmehr wird ein bedeutender Teil dieser Energie vergeudet. Der Mensch trägt die Verantwortung für die Verletzung der Natur – seit dem Sündenfall, und je mehr er versucht, die Natur zu „bändigen“ und von ihr natürliche und künstliche Güter zu bekommen, um so mehr „stöhnt und leidet“ die Natur. Warum erinnern wir uns erst jetzt daran? Einfach deshalb, weil wir nicht mehr so weiter leben können, weil wir sonst zum Aussterben verurteilt sind. Dies verstehen sowohl Gläubige, wie auch Nichtgläubige, dank dem Ratschluß Gottes. Was aber müssen wir jetzt tun angesichts der sich nähernden ökologischen Katastrophe, angesichts des Mangels an Ressourcen bei zunehmender Bevölkerung der Erde?
6. Vor allem müssen viele Menschen für ihren ungezügelten Eigensinn oder – nach Definition der Kirchenväter – für ihre Selbstsucht aufrichtig büßen. Die Idee der Buße wird heute nur noch im Zusammenhang mit Rechtsverletzungen gesehen. Man meint damit, daß nur Täter von direkten Übeln oder die unmittelbaren Mittäter der Buße bedürften. Das Wort Buße aber ist aus dem Griechischen abgeleitet und bedeutet soviel wie Umkehr des Verstandes bzw. der Gesinnung; ihm kommt aber nicht die Bedeutung zu, die die marktwirtschaftliche Auslegung dieses Begriffes intendiert. Man versteht also nichts anderes als *Veränderung der Mentalität* darunter.

Die Buße meint in ihrem ursprünglichem Sinne zwei Zustände der Psyche: die Erfassung der Sündhaftigkeit der Gedanken und Taten und die aufrichtige Reue sowie den künftigen Verzicht auf eine ähnliche Lebensweise wie bisher. Nach der Lehre der Kirche gelten nicht nur anstößige Taten, sondern auch die lasterhafte Selbstverherrlichung des

---

2 M. Sarin: Die Askese nach der christlich-orthodoxen Lehre, in: Moskauer Pilger 1996.

„falschen Wissens“ als sündhaft, was sich auch auf die Wirtschaft bezieht, die ein breites Feld der Versuchungen für die Menschheit darstellt.

Zum Schluß sei betont, daß die Idee des gesellschaftlichen Wohls, die mit der geistigen Vollkommenheit untrennbar verbunden ist, für den gläubigen Menschen aktiven Dienst am Nächsten, vernünftige Einstellung zur Natur sowie mutigen Widerstand gegen Versuchungen und Verlockungen „dieser Welt“ bedeutet.

# Die Sozialdoktrin – Herausforderung für die Tradition und die Theologie der Orthodoxie

Konstantin Kostjuk

Die Orthodoxen Kirche gehört dem östlichen Kulturkreis an.<sup>1</sup> Die östliche Kultur ist durch ein frühes Entstehen der Staatlichkeit und eine sehr alte Tradition gekennzeichnet. Eine ihrer Besonderheiten ist die im Vergleich zum westlichen Kulturkreis engere Verflechtung von politischer und sakraler Macht. Ob wir die Kultur Altägyptens, Chinas, Persiens oder Arabiens nehmen, überall ist die anwachsende politische Zentralisation von der konfliktlosen Unterordnung des Opferpriesterstandes begleitet. Diese Unterordnung war weitgehend problemlos, weil diese Religionen primär oder exklusiv auf die Kultpflege konzentriert waren und keine oder wenig politische und verwaltungsmäßige Beziehungen hatten.

## 1. Historische Aspekte

Eine Veränderung dieses Sachverhaltes zeigt die christliche europäische Kultur des Mittelalter, in der die religiösen Institute Autonomie und Zentralisation bekamen, die der staatlichen Organisation ähnlich war. Diese Form kirchlicher Institutionalisierung ist ein einmaliges historisches Phänomen, das in den anderen Weltreligionen nicht anzutreffen ist. Die Kirche als Institution kann im Unterschied zu Opferpriesterreligionen politische und rechtliche Beziehungen unterhalten. Daß das Christentum auf dem Territorium der Staaten eine überstaatliche Kirche gründen konnte, ist ein Phänomen, das mit vielen historischen Details versehen ist. Erstens ist es möglich geworden, weil der Sieg des Christentums keine bloße Verdrängung des Heidentums war; vielmehr ging er mit dem langwierigen Kampf gegen den römischen Staat einher. Zweitens war das universelle Christentum von Standpunkt des Römischen Staates aus gesehen ein günstigeres Instrument für die Indoktrinierung der Barbaren, dem traditionellen römische Heidentum. Drittens hat die Tatsache, daß bei den Bar-

---

1 Vgl. auch meinen Kommentar „Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?“ in: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hg. von Josef Thesing / Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001, S. 174–196.

baren der Kult vom Staat noch nicht so hart unterdrückt worden war, die zunehmende Eigenständigkeit der Opferpriestermacht in der frühchristlichen römischen Kultur gefördert.

Die Spaltung des Römischen Reiches und dessen byzantinische Entwicklung, d.h. die Verlegung des Schwerpunkts nach Osten, haben das Christentum in zwei unterschiedliche Kulturkreise aufgeteilt. Im Westen wurde die Beeinflussung durch die germanischen Völker bestimmend, im Osten hat sich das Christentum spezifische Merkmale des östlichen Kulturkreises zu eigen gemacht. Rußland war eine Art von historischem Experiment. Die Slawen unterschieden sich nicht grundsätzlich von den Germanen und den anderen heidnischen Stämmen, die dem Ackerbau nachgingen; sie haben sich aber zu Beginn des 9. Jahrhunderts das recht ausgeprägte byzantinische Modell mit seinen besonderen sozialen Beziehungen zu eigen gemacht.

Die Geschichte vom 9. bis zum 15. Jahrhundert stellt eine komplizierte Aneignung der östlichen christlichen Kultur durch slawische Stämme dar. Eines der wichtigsten Ereignisse dabei war die Einflußnahme der tatarisch-mongolischen Stämme auf diese Entwicklungen; gerade deswegen ist das östliche, eurasische Element vorherrschend geworden. Kennzeichnend hierfür ist nach G. Fedotow, daß sich die Geschichte der russischen Kirche in zwei Zeiträume gliedert: die vormongolische (Kiewer) und die nachmongolische (Moskauer) Rus (Rußland). Die Kirche des Kiewer Rus war das entwickeltere soziale Element und in beträchtlichem Maße von dem sich entwickelnden Staat unabhängig. E. Golubinskij betont, daß in dieser Zeit die Haltung der Bischöfe gegenüber den Fürsten eine Unabhängigkeit erlangte, wie sie nie wieder vorkam. Die Fürsten waren Christen, die den religiösen Würdenträgern mit Hochachtung begegneten. Die Kirche des Moskauer Staates hatte andere Beziehungen; sie war schon im Vorstadium des byzantinischen Modells. Dabei wird der Zar – im Einklang mit der byzantinischen Tradition – eine theologische Größe. So beschreiben die Historiker den Auftritt des Kaisers Wassilij I.: „Bei seinem Auftritt, der ein Mittelding zwischen einer Liturgie und einer Theatervorstellung war, hat Wassilij selber die Rolle des auferstandenen Christus gespielt. Das Gesicht dem Volke zugewandt stand er in goldene Gewänder gekleidet (...). Zwölf Mann aus seinem Gefolge standen um ihn herum wie zwölf Aposteln (...). Und von selbst kam ein Gedanke auf, ob dieser Zar/dieser Geistliche nicht ein Sinnbild und Vertreter des Allmächtigen auf der Erde sei und ob der Gott in seiner himmlischen Höhe nicht das Spiegelbild dieses strahlenden Angesichtes sei? Es war schon nicht mehr möglich, zu unterscheiden.“<sup>2</sup>

---

2 H. Daniel-Rops: Die Kirche im Frühmittelalter, München 1953, S. 636.

## a) Das byzantinische Modell

Das byzantinische Modell der kirchlich-staatlichen Beziehungen spiegelte sich im Begriff *Symphonie* wider, der das Ergebnis des Wettbewerbes und der Union von zwei Autoritäten und Traditionen zum Ausdruck brachte – die östliche Tradition der Machtsakralisierung und die christliche Tradition der eigenständigen Kirche. Von die Symphonie in Rußland kann man im 16. und 17. Jahrhundert sprechen. Diese Zeit wird in der Sozialdoktrin als die harmonischste Periode in der Geschichte der staatlich-gesellschaftlichen Beziehungen bezeichnet.<sup>3</sup> Für Byzanz war die Symphonie das eigentliche historische Produkt, das in der Römischen Geschichte wurzelte; dagegen speist sich der russische Symphoniegedanke aus ganz anderen historischen Wurzeln. Für Rußland war die Wiederholung dieses Modells im 17. Jahrhundert das Ergebnis eines Umbruchs; es war ein vorübergehender Zustand in der historischen Entwicklung von der Stammesverfassung und der staatlichen Lehnverfassung zu einem großen einheitlichen territorialen Staat. Im Unterschied zu Byzanz war Rußland ein junges, sich frei und dynamisch entwickelndes Gebilde. Die Logik des östlichen Modells mit dem geistlichen Zaren bahnte sich in der russischen Geschichte leichter den Weg, als in Byzanz. Im Hinblick auf den nichtöstlichen Charakter der Slawen ist dies ein Paradoxon. Das Zarentum hatte nämlich keine heidnischen Wurzeln. Im Unterschied zum Römischen Kaiser zeigte die Kirche ihm gegenüber keineswegs Mißtrauen; das heißt, daß der interne Widerstand gegen die Sakralisierung seiner Macht gefehlt hat. Im 17. Jahrhundert hatte der Patriarch noch nicht soviel historisches Gewicht gewonnen, wie der byzantinische Patriarch, während der Zar schon die gesamte Macht auf sich konzentriert hatte, wie es beim byzantinischen Kaiser der Fall gewesen ist. Deswegen konnte der Zar noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts das Patriarchenamt ohne Schwierigkeiten auflösen. Die Kirche war schon nicht mehr ein selbständiges Institut, sondern eine vom Staat betreute Organisation.

Dabei erweist sich das östliche Kolorit nur als Fiktion. In der Realität hat sich die politische Macht in Rußland sehr schnell von der im Osten üblichen Sichtweise der Sakralität befreit. In der Sakralität sah man nicht mehr als eine gewaltige Machtressource, und zwar bereits seit Iwan III. und besonders seit Iwan dem Schrecklichen. Das ist ein Nachweis dafür, daß die Säkularisierung in Rußland viel früher begonnen hat, als im

---

<sup>3</sup> Fedotov betrachtet die Kiewer Periode als die harmonischste. Die Position der Sozialdoktrin stimmt mit der traditionellen slawophilen Interpretation der russischen Kirchengeschichte überein, in der das historische Moment der institutionellen Macht der Russisch-Orthodoxen Kirche – 16./17. Jahrhundert – als Höhepunkt angesehen wird.



Europa des 16. und 17. Jahrhunderts, und anders als dort gingen ihr auch keine Religionskriege oder Reformationen als Katalysatoren voran.

## **b) Rußland und die Säkularisierung**

Man muß also feststellen, daß Rußland für die christliche Staatenwelt insofern ein historischer Vorreiter hinsichtlich der Säkularität war. Dem russischen Staat ist es somit gelungen, die Kirche als ein eigenständiges Institut niederzudrücken, ohne die kulturellen Krisen durchzumachen, wie sie Europa mit der Reformation, den Revolutionen und der Aufklärung erlebt hat. Aber gerade infolge der verstärkten Säkularität ist der Gegeneffekt entstanden – eine stärkere Rückbesinnung der Kirche auf ihr theologisches Proprium. Angesichts der Entsakralisierung der Macht und der erlangten institutionellen Kontrolle verhielt sich der Staat recht indifferent gegenüber den religiösen Problemen. Dadurch konnte die orthodoxe Kirche die innere Freiheit und Unabhängigkeit erringen, worauf sie stolz sein kann. Dank der Entsakralisierung der Gesellschaft entfiel für die Kirche die notwendige Eigensäkularisierung. Gerade deswegen haben wir es im 18. und 19. Jahrhundert mit einem doppelten Phänomen zu tun: die politische Elite Rußlands gleicht sich immer mehr der westlichen an, die Ostkirche und die Westkirchen werden aber immer unterschiedlicher und beschreiten eigene Wege. Die russische Kirche ist in dieser Zeit wie bisher frei, nicht aber in politischer, sondern nur in kultureller Hinsicht. Sie ist viel weniger als etwa die westliche Kirche dem Druck der gesellschaftlich-kulturellen Einflüsse ausgesetzt. Deswegen scheint ihr die Aufgabe der Modernisierung und der Reaktion auf die gesellschaftlichen Umwandlungen nicht so akut zu sein.

Die Wende von der freien Kirche zur staatlichen Kirche ist auch in anderer Hinsicht zu beachten. Das 16. Jahrhundert ist das interessanteste in der sozialen und theologischen Geschichte der russischen Kirche. Es ist gerade eine Überschneidung von zwei Traditionen zu beobachten, der Kiewer und der Moskauer. Angesichts der heftigen literarisch-theologischen Diskussionen, die in Byzanz nicht bekannt waren, haben es Kirche und Theologie verpaßt, unabhängig zu werden und sich sozial zu engagieren, ein Manko, das Rußland in der Folgezeit nicht mehr aufholen konnte. So hat ein Siebengestirn von russischen Theologen versucht, die eigenständige gesellschaftliche Rolle der Kirche durchzusetzen: Es waren Nil Sorskij, Maxim Grek, Sinowij Otenskij, Feodosij Kosoj, Fedor Karpow, Andrej Kurbskij und Iwan Timofeew. Auch offizielle Theologen wie Iosif Wolokolamskij, Filipp Moskwowskij und der Patriarch Nikon versuchten, die Eigenständigkeit der Kirche zu erreichen. Sie waren aber im Banne der byzantinischen Theologie, die den Zaren als Garant des Glaubens rühmte und gemäß der russischen Tradition den Status des Zaren – entspre-

chend der Ebene des Metropoliten (nicht des Patriarchen) – als Primas legitimierte.

Dieser Exkurs sollte den Kontext der historischen Tradition der Russischen Orthodoxen Kirche darstellen. Die historische Entwicklungslogik der kirchlich-staatlichen Beziehungen ist gut nachvollziehbar. Sie besteht einerseits in der immer größeren Entfremdung der politischen Macht von der Kirche, auch wenn der Staat als Patron der Kirche auftrat und man von der staatlichen Kirche zu sprechen begann. Man kann dies als Privatisierung der Religion bezeichnen. Andererseits besteht sie in der immer stärkeren Entfremdung des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens. Durch diese Entfremdung von der Gesellschaft ist das orthodoxe Christentum seiner Natur treu geblieben – als eigenständige, von jeglicher politischer Macht und jeglichen gesellschaftlichen Einflüssen unabhängige Kirche. Alle Entwicklungen der russischen Geschichte, einschließlich der Angriffe von Iwan dem Schrecklichen, Peter I. und Lenin auf die Kirche, folgten dieser Logik.

## **2. Die postsowjetische Zeit**

Im folgenden sollen die zehn letzten postsowjetischen Jahre betrachtet werden. Einerseits bleibt alles wie bisher: die Kirche lebt ihr eigenes Leben, von der Gesellschaft abgeschieden. Sie sucht um der Tradition willen die staatliche Patronage, um von den materiellen Problemen weniger abhängig zu sein. Die politische Macht sucht wie bisher die mögliche Kontrolle über die Kirche zu erlangen; dabei kommt sie nur hinsichtlich der Befriedigung minimaler, nicht hinsichtlich grundsätzlicher Bedürfnisse der Kirche entgegen. Die Politiker besuchen sogar die Kirche an den Feiertagen. Die Journalisten aber, die die Kameras auf die Politiker richten, vergessen jedoch, daß der Kirchenbesuch eine der Formen der Säkularisierung der Macht und der Instrumentalisierung der Kirche ist. Mit der Darstellung der Kirche in den Medien wird paradoxerweise betont, wie weit eigentlich die staatliche Macht und die Kirche voneinander entfernt sind.

Dennoch gibt es in dieser hergebrachten Situation auch etwas Neues. Neu ist nämlich die öffentlich verkündete gesellschaftliche Rolle der Kirche. Neu ist auch die Hoffnung und Erwartung der Gesellschaft, daß sich die Kirche als eine eigenständige gesellschaftliche Kraft und nichtstaatliche Organisation profiliert. Diese Hoffnung ist zugleich als Auftrag an die Sozialethik der Kirche zu sehen. In der sich emanzipierenden Gesellschaft ist die geistliche Unabhängigkeit der Kirche eine wesentliche Ressource. Die in der Sowjetzeit verfolgte Kirche hat sich das wertvolle Charakteristikum der Unabhängigkeit, die plötzlich einen ganz neuen Wert bekommt, zu eigen gemacht. Gefragt ist aber nicht nur die geistige Unab-

hängigkeit, die die Kirche immer besessen hat, sondern auch die soziale, die der Kirche unbekannt war. Beides miteinander zu verbinden ist nicht leicht. Das sieht man daran, wie sehr heute zwei Tendenzen einander bekämpfen: zum einen die möglichst umfassende Integration in den Staat, zum anderen das Bestreben zur Gewinnung eines eigenen sozialen Wirkungsraumes. Auch wenn die Kirche bestrebt ist, sich dem Staat anzunähern, versteht sie leider nicht immer, was es bedeutet, nicht so sehr eine soziale Größe in staatlicher Hinsicht, sondern in ihrem Verhältnis zur Zivilgesellschaft zu sein.

### **3. Die Sozialdoktrin vom August 2000**

Vor diesem Hintergrund ist die Entstehung der Sozialdoktrin der Kirche als ein revolutionärer Schritt in der Geschichte der Ostkirche zu sehen. Diesen Schritt hat die Kirche dem feinen politischen Gefühl und der konsequenten strategischen Haltung von Metropolit Kirill (Gundjaew), dem Leiter des Amtes der äußeren Kirchenbeziehungen des Moskauer Patriarchats, zu verdanken. Sicherlich muß man konstatieren, daß die Sozialdoktrin ein Artefakt ist, das durch den politischen Willen der Kirche entstanden ist. Die Doktrin spielt höchstwahrscheinlich keine große Rolle im öffentlichen Leben. Schon in dem Jahr ihrer Annahme hat sie viel weniger Aufmerksamkeit in der weltlichen und kirchlichen Öffentlichkeit gefunden, als ihr im Hinblick auf die historische Bedeutung eigentlich gebührte; das Interesse am Dokument ist kaum zu vergleichen mit dem, das die Kanonisierung des letzten russischen Zaren durch das Moskauer Bischofskonzil 2000 gefunden hat. Doch noch schwächer als die ohnehin geringen Reaktionen der Journalisten waren die Reaktionen der Wissenschaftler. Die Sozialdoktrin hat zwar den Staat wachgerüttelt und angespornt, ein Konzept für die kirchlich-staatlichen Beziehungen zu erarbeiten, doch auch dieses Vorhaben wurde nicht bis zum Ende durchgeführt.

Dennoch sollte man die Bedeutung dieses Dokuments nicht so sehr an den kurzfristigen Folgen messen. Es sollte vielmehr hinsichtlich seiner mittel- und längerfristigen Ziele bewertet werden. Von Bedeutung sind folgende Punkte:

Erstens wurde im Dokument die Haltung der Kirche angedeutet, und diese Haltung stellt eigentlich einen Bruch mit der östlichen Tradition der kirchlich-staatlichen Beziehungen dar. Da die Verfasser der Doktrin von einer unbestimmten Struktur der aktuellen Beziehungen zum Staat ausgegangen sind, konnten sie die Grundsätze der kirchlich-staatlichen Beziehungen in größtmöglicher Übereinstimmung mit der theologischen Tradition und dem allgemeinen kirchlichen Ideal der Katholizität formulieren, das im Bewußtsein der Kirche nie erloschen ist. Die auf die Auto-

rität der Kirche gestützte theologische Umsetzung des Grundsatzes der Nichtunterordnung unter den Staat, die Grenzziehung gegenüber der Staatsmacht, das Prinzip der Nichtverletzung der Beichte und die Haltung zu den Menschenrechten läßt sich nicht mehr rückgängig machen. Mit dem Katholizitätsprinzip der Kirche wurden die soziale Unabhängigkeit der Kirche und ihre soziale Freiheit deklariert.

Zweitens werden in der Sozialdoktrin Begriffe formuliert und theologisch begründet, die jahrhundertlang dem kirchlichen Bewußtsein verborgen blieben; zu nennen sind: Öffentlichkeitsrecht, Medien, Säkularisierung, Globalisierung etc. Für die kirchlichen Denker stellten diese Dinge bisher nichtkirchliche Phänomene dar. Mit der Doktrin hat das kirchliche Bewußtsein eine Vorstellung von der gegenwärtigen Welt gewonnen. Nur wer eine Idee vom bisherigen kirchlichen Denken hat, versteht, daß die konkrete äußere Umwelt für die Kirche traditionell nur den Status eines Epiphänomens hat. Zwar ist die Welt im theologischen Sinne, d.h. die Welt, in die die Kirche kommt und die als Gegenstand der Heiligung ein Bestandteil theologischen Bewußtseins ist, im kirchlichen Denken integriert, aber zur tatsächlichen gegenwärtigen pluralistischen, säkularen, sich globalisierenden Welt, die – nach orthodoxer Vorstellung – so geworden ist, weil sie die Postulate kirchlichen Bewußtseins verletzt hat, wird eine scharfe Grenze gezogen. Nach kirchlichem Verständnis ist „die Welt“ bereit, sich als eine christianisierende Welt zu zeigen, eben als die Welt, die nur in ihrem sakralen Status, also in extremer Abstraktion relevant ist. Indem nun die Doktrin alle möglichen Themen wie Ökologie, Transsexualität und Globalisierung aufgreift, öffnet sie dem kirchlichen Bewußtsein eine neue Sprache – und damit neue Realitäten. Mit Ludwig Wittgenstein gesprochen könnte man sagen, die Doktrin führe in die Kirche ein neues „sprachliches Spiel“ ein. Daß man mit dem Priester nicht nur über die Rettung der Seele sprechen kann, sondern auch über Menschenrechte oder Bioethik, ist für das orthodoxe Empfinden durchaus seltsam.

Wichtig ist auch der Zeitpunkt, zu dem das Dokument geschrieben wurde. Die katholische Kirche begann mit dem Aufbau der christlichen Soziallehre Ende des 19. Jahrhunderts (seit der Enzyklika *Rerum novarum*, 1891). Zentrale Begriffe der katholischen Soziallehre jener Epoche sind Begriffe wie die Solidarität, Subsidiarität und das Gemeinwohl. Es ist jedoch schwer, mit diesen Begriffen oder Prinzipien zu arbeiten. Die Protestanten dagegen haben sich verhaltener den sozialetischen Problemen genähert.

Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche sieht vor ihren Augen die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts. Sie brauchte eine bestimmte Zeit, um sich auf diese Situation einzustellen. Es ist sicherlich interessant, an

diesen Problemen zu arbeiten. Eine andere Frage aber ist, ob sie mit ihren Grundlagen der Sozialdoktrin genügend Verständnis für die Probleme der Gesellschaft aufbringt, ob sie die methodischen Instrumente beithält, die Gesellschaft überhaupt zu verstehen. Das scheint noch nicht der Fall zu sein. Die Sozialdoktrin sollte daher nicht als punktuelles Ereignis gesehen werden, sondern als Beginn eines Prozesses der Aufarbeitung der sozialen Probleme.

Drittens hat die Sozialdoktrin im kirchlichen Bewußtsein Platz für die Diskussionen mit dem weltlichen Denken geschaffen. Bisher konnte das Weltliche nur schwer als Gegenstand der Kirche betrachtet werden. Das Weltliche bzw. „die Welt“ galt als feindlich, als „Nichtkirchlich“. Die Doktrin ist von einer ganz anderen Haltung geprägt: sie will in der Welt arbeiten. Die Welt soll „verkirchlicht“ werden, nicht im Sinne einer Umwandlung, sondern sie soll so genommen werden, wie sie ist. Entsprechend werden in der Sozialdoktrin etwa Begriffe wie Verkirchlichung, Vergöttlichung, Säkularisierung – Begriffe, die bisher die Kirche gegenüber der Außenwelt und dem Dialog abgeschirmt haben, neudefiniert.

#### **4. Prozeß der theologischen Bildung**

Es ist daher wichtig, daß mit der Sozialdoktrin ein Prozeß der theologischen Bildung in Gang kommt und sich Fachrichtungen und Spezialisten herausbilden, die das Feld der Gesellschaft, der Wirtschaft und der säkularen Kultur durch Forschungsaufträge, Promotionen, Habilitationen und wissenschaftliche Publikationen bearbeiten. Das Engagement der einzelnen Christen dürfte so die soziale Botschaft der Kirche in professionelle Bahnen geleiten, wie es in Deutschland und anderen westlichen Ländern der Fall ist.

Viertens – und darin liegt das eigentlich Revolutionäre – läßt sich die Sozialdoktrin von der theonomen und metaphysischen Tradition als dem Zentrum der orthodoxen Theologie trennen. Die soziale Theologie in der Orthodoxie stützt sich auf zwei Traditionsstränge, die in der nationalen Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts wurzeln. Der erste hat seinen Ursprung im Gedankengut des Kirchenhistorikers und christlichen Neoplatonikers, Ewsewij Kessarijskij, der eine Biographie von Konstantin dem Großen geschrieben hat und Lobreden auf ihn hält. Von ihm stammt die Formel, wonach die Weltanschauung ein einheitliches Ganzes darstellt: „Ein Gott – ein Zar“. Die zweite Tradition stützt sich auf die Position des Heiligen Johannes Chrysostomus, dessen These eine ganz andere Formel ausdrückt: „Ein Gott – eine Kirche“.<sup>4</sup>

---

4 Vgl. zu ihm die sehr gute Darstellung des österreichischen Völkerrechtlers Stephan Verosta: Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe, Graz 1960.

Für beide ist es wichtig, in der Welt ein einheitliches Ganzes zu sehen. Jeder opfert aber etwas anderes. Die erste Traditionsrichtung fragt nach der Position der Kirche in der Welt. Diese wird asymptotisch entweder mit Gott oder mit dem Staat identifiziert. Oder ihre eigenständige Position wird übersehen und der Zar sakralisiert. Die Welt ist hier theonom gedeutet; sie fließt in der Monade der Macht zusammen, wobei Gott und der Zar die Pole eines einheitlichen Ganzen bilden. Vor allem an diese Tradition appelliert im 16. Jahrhundert Joseph Wolokolamskij, der die Ideologie des russischen „orthodoxen Zaren“ entwickelt. Er wünscht den Zusammenschluß von Kirche und Zar, wobei aber die Kirche „immer näher an ihn“ heranrückt.

Die zweite Tradition steht dem *östlichen Denken* entgegen, sie gilt eher als opportunistisch, indem sie auf den Römischen Weg anspielt. Sie zerstört die Theonomie: Wenn nämlich die Welt und die Macht eine Einheit bilden, fragt es sich, warum diese dann nicht bei der Kirche liegt. Die Kirche kann keineswegs in das einheitliche Weltgebäude der Macht eingepaßt werden. Diese Tradition wird im 16. Jahrhundert von Maxim Grek und Andrej Kurbskij aufgegriffen, die dem Zaren gegenüber oppositionell eingestellt waren.

Die Doktrin entscheidet sich eindeutig für die zweite Tradition und bricht mit der Theonomie. Sie sieht keine Machtquelle, mit der die Kirche zusammengeslossen werden könnte. Sie kann eine Metaphysik der Gesellschaft nicht feststellen. Somit zeigt sie wohl, daß sie ratlos ist, und deswegen wird sie von der orthodoxen Öffentlichkeit auch nicht wahrgenommen. Sie betrachtet die Gesellschaft und die Macht als ein Faktum und nicht als eine Wesentlichkeit. Dem Ihrem Wesen nach ist sie keine *soziale* Doktrin.

Nichtsdestoweniger ist in der Doktrin eindeutig die Vorstellung von der pluralistischen Macht zu spüren: hierbei geht es um die Parteien oder um die Medien (die Staatsmacht wird jedoch abstrakt aufgefaßt, in ihrer Einheit, nicht ihrer Machtaufteilung). In der Doktrin fehlt jedoch die Vorstellung von dem Eigenrecht der Persönlichkeit. In dieser Hinsicht ist im übrigen ein eklatanter Widerspruch festzustellen: der Persönlichkeit werden formal alle Rechte gemäß der „Erklärung der Menschenrechte“ zuerkannt – mit Ausnahme der Gewissensfreiheit. Dabei ist diese doch gerade – insbesondere für einen religiösen Menschen – das primäre Recht, weil es hier um die Freiheit des Glaubens und nicht etwa um einen bestimmten Glauben geht. Dieses und ähnliche Versäumnisse zeugen davon, daß dieses Dokument die Moderne letztlich nicht erfaßt hat. Auch für die säkulare Gesellschaft ist die Menschenrechtscharta weiterhin eine Herausforderung, der die Verfassung Rußlands derzeit nicht nachkommt.

Gleichzeitig liegt im Postulat der Glaubensfreiheit eine Aufgabe für ein kreatives Denken, ohne die orthodoxe Sozialethik auf die christliche Ethik der anderen Konfessionen reduzieren zu wollen.

## **Zusammenfassung**

Anknüpfend an den Titel des Beitrages möchte ich wie folgt zusammenfassen: Die Sozialdoktrin ist weniger eine Antwort auf die Herausforderungen der Zeit als vielmehr eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche selbst. Die Kirche sah die Notwendigkeit, eine soziale Doktrin zu entwerfen. Nun, da sie vorliegt, weiß man nicht, mit ihr umzugehen. Diese Doktrin kennt keine genauen Antworten, vielmehr enthält sie alle möglichen, auch einander widersprechende Antworten.

Die Doktrin ist eine Bewährungsprobe. Sollte die Kirche nicht in der Lage sein, die dort enthaltenen sozialetischen Ansätze konstruktiv weiterzuführen, wird sie eine historische Chance verschenken. Wird sie sich mit den angesprochenen Problemen jedoch positiv auseinandersetzen, kann sie ein neues und fruchtbares Verhältnis zur Welt gewinnen.

# Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin – eine politikwissenschaftliche Betrachtung

Rudolf Uertz

## Vorbemerkungen

Mit den „Grundlagen der Sozialdoktrin“ (GSD), die die Bischöfliche Jubiläumssynode des Moskauer Patriarchats im August 2000 in Moskau verabschiedet hat, bereichert die Russisch-Orthodoxe Kirche (ROK) das christliche Sozialdenken wie auch die politische Theorie um ein bemerkenswertes Dokument.<sup>1</sup> Mit diesem Dokument ist neben die katholische und die evangelische Sozialethik ein dritter, eigenständiger sozialetischer Argumentationstypus getreten.

Die Konrad-Adenauer-Stiftung, die den internationalen, interkonfessionellen und interkulturellen Dialog fördert, hat sich der Sozialdoktrin der ROK besonders gewidmet. Die von der Stiftung herausgegebene Edition ist die bisher einzige deutsche Gesamtübersetzung;<sup>2</sup> es bedeutet eine Wertschätzung dieser Edition und zudem eine indirekte Autorisierung, daß das Moskauer Patriarchat (wie auch das Russische Außenministerium) neben das russische Original und die englische Fassung auch diese deutsche Übersetzung ins Internet gestellt hat.<sup>3</sup>

## 1. Charakteristika christlicher Sozialethik

Wer sich mit der Sozialdoktrin politiktheoretisch und ideengeschichtlich auseinandersetzt,<sup>4</sup> wird nach ähnlichen Dokumenten Ausschau halten,

1 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. Vgl. zu den historischen, religiösen und ideengeschichtlichen Dimensionen des russisch-orthodoxen Kulturkreises: Lexikon der russischen Kultur, hg. von Norbert Franz, Darmstadt 2002, ferner die einschlägigen Publikationen im „Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte“ (1997 ff.) des Zentralinstituts für Mittel- und Osteuropastudien der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

2 Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hg. von Josef Thesing / Rudolf Uertz, Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung 2001; das Dokument, die „Grundlagen der Sozialdoktrin“ (GSD), wird zitiert nach den Randnummern der deutschen Übersetzung, die mit der russischen Einteilung übereinstimmen.

3 Übersetzung: Christiana Christova; Redaktion: Petra Uertz.

4 Vgl. auch Rudolf Uertz: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, in: Die Grundlagen der Sozialdoktrin (wie Anm. 2), S. 134–173.



um Vergleiche anstellen zu können. Man ist ja immer versucht, das Unbekannte vom Bekannten her zu erschließen. Auch die Politikwissenschaft hat Tradition mit der Analyse solcher theologisch motivierter Sozialdokumente. Aber die Theologen sind nicht immer mit der Interpretation der Sozialwissenschaftler einverstanden, weil sie eine unangemessene Behandlung der christlichen Lehre, d.h. eine Profanierung ihres Gegenstandes befürchten. So hat Arthur F. Utz, ein bekannter Theologe und Sozialethiker aus dem Dominikanerorden, es als einen „Skandal“ bezeichnet,<sup>5</sup> daß Ernst Wolfgang Böckenförde, Staatsrechtsprofessor und Richter am Bundesverfassungsgericht, die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils kommentieren durfte, und zwar in der 1968 von den deutschen Bischöfen herausgegebenen Ausgabe.<sup>6</sup> Der Dominikaner hätte sicherlich gerne selbst den authentischen Kommentar geschrieben. Böckenförde sagt: Mit seiner Erklärung über die Religionsfreiheit und die Menschenrechte lehrt das Konzil *prinzipiell etwas Neues*; denn die Trennung von Ethik und Politik war der scholastischen Philosophie und auch der traditionalistischen Rechtsauffassung unbekannt. Das Argument von Utz dagegen ist: Kirchliche Dokumente dürfen nicht wie juristisch-dogmatische Texte gelesen werden. Und er zitiert eben die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanums, in der es heißt: Das Konzil „befragt (...) die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht.“<sup>7</sup>

Das Neue, so sagen die Vertreter der herkömmlichen Soziallehre, muß im Einklang stehen mit der Tradition; die Tradition gewinnt so die Interpretationsmacht über das Alte – eine Vorstellung, die auch der Sozialdoktrin der ROK zugrundeliegt. Der Gedanke der dahinter steht ist: Was früher als Wahrheit verkündet wurde, kann heute nicht unwahr sein oder an der Sache vorbei gehen. Diese Feststellung kann man und muß man als gläubiger Christ durchaus unterstreichen; die christliche Botschaft ist in ihrem Kern beständig, unveränderlich. Sie beansprucht daher *Unfehlbarkeit*.

Auch die Sozialdoktrin beansprucht Unfehlbarkeit bzw. Vollkommenheit. Die theologischen und ethischen Grundnormen der Sozialdoktrin werden

---

5 Arthur Fridolin Utz: Sozialethik. V. Teil: Politische Ethik, Bonn 2000, S. 146.

6 Ernst Wolfgang Böckenförde: Einleitung zu: Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit, Münster 1968, S. 5 ff.

7 Erklärung über die Religionsfreiheit (1965), Nr. 1, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg <sup>8</sup>1972; vgl. auch die Kontroverse zwischen Arthur F. Utz: Vom Sinn religiöser Toleranz. Eine konzilsgeschichtliche Interpretation, und Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der Abschied vom Gottesstaat. Die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit, in: Deutsche Tagespost vom 18.4.1987, S. 21 ff.

eingangs zusammengefaßt in dem Satz: Die Kirche ist der „Leib Christi“ (GSD I, 1). Ihr eignen als gottmenschlichem Organismus zwei Naturen, die göttliche und die weltlich-creatürliche. Beide Naturen stehen miteinander im Austausch (GSD 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, creatürlichen Natur verbunden“, noch gegen die Sünde, einschließlich der „ihr eigene(n) Menschheit“.

Diese Doppelwertigkeit, d.h. das Nicht-von-dieser-Welt-Sein einerseits und die Einbindung in die creatürliche Schöpfung andererseits verlangen von den Kirchen in der modernen, bürgerlichen Gesellschaft beträchtliche Bemühungen um eine angemessene Vermittlung ihres Auftrags. Hierzu gehört aber auch, das Selbstverständnis moderner Staatlichkeit und Gesellschaftsorganisation zu berücksichtigen. In gesellschaftlich-politischer Hinsicht sind die Laien als Anwälte, Politiker, Lehrer, Erzieher, Wissenschaftler, Techniker, Beamte, Arbeiter und Angestellte die Fachleute, die Priester dagegen zumeist Laien. Im I. Kapitel heißt es lakonisch, daß sich die Teilnahme des unteilbaren kirchlichen Organismus an der Welt für „Geistlichkeit, Mönchtum und Laien auf verschiedene Art und in verschiedenem Grad (...) verwirklichen“ kann (GSD 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 dem Mönchtum hingegen in der Zivilgesellschaft ein völlig anderer Status zukommt als etwa im orthodoxen Volksstaat, wird nicht systematisch reflektiert.

In der Präambel heißt es zum theologischen Anspruch: „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.“ Auch wenn statt des Begriffs „Vollkommenheit“ der Begriff „Fülle“ (Pleroma) verwendet wird, ergibt sich aus dem Kontext der unbedingte Anspruch der von Christus eingesetzten und geleiteten rechthgläubigen Kirche.

Wieweit der Vollkommenheitsanspruchs reicht, ist nicht direkt zu ermitteln. Das Dokument spricht von drei Gegenstandsbereichen: fundamen-

talen theologischen sowie kirchlich-sozialen Fragen und Aspekten des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Die Abgrenzung dieser Ebenen, die in ähnlicher Weise auch die katholische Soziallehre kennt, hat hier zu großen Problemen und Streitereien um Buchstaben geführt. Aber die Frage, um die es für die Sozialethik geht ist: Wieweit reicht die christliche Botschaft in Fragen des alltäglichen Lebens, der weltlich-kontingenten Ordnung, der kulturellen Ordnung?

Grundsätzlich lassen sich religiöse und politische Ebene nur schwer voneinander abgrenzen. Aus diesem Grunde war auch der neuzeitliche Staat genötigt, die Zuständigkeit an sich zu ziehen, denn wer sollte bei Abgrenzungsproblemen zwischen Staat und Kirche als dritte neutrale Instanz entscheiden? Die Kirchen müssen daher auch verstärkt bedenken, wie ihre sozialetischen Texte im säkularen Umfeld gelesen und verstanden werden können. Solche Dokumente sind doch gerade für die Politik und Gesellschaft bestimmt, die Texte wollen in der konkreten Welt Gehör finden. Man darf sich dann aber seitens der Kirchen nicht wundern, wenn Politiker oder Sozialwissenschaftler diese Texte auch als politisch-soziale Leitlinien auffassen und kritisieren. Die Fragen, die sich bei der Interpretation der Sozialdoktrin der ROK stellen, sind prinzipiell die gleichen, wie in der katholischen Kirche. Nur hat man sich dort aufgrund der längeren Tradition der katholischen Soziallehre sehr differenziert mit diesen Fragen beschäftigt und im II. Vatikanum auch wichtige Entscheidungen getroffen, wenn das Konzil die „Autonomie der Kultursachgebiete“ als ureigene Angelegenheit der Laien anerkennt. Ein solcher Gedanke ist auch der Russischen Orthodoxie vertraut. Im Dokument heißt es: „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“ (GSD IV, 6). Die Folgerung ist: „Nichts steht einer Teilnahme der orthodoxen Laien an der Tätigkeit der Organe der gesetzgebenden, ausführenden und rechtsprechenden Gewalt sowie politischer Organisationen entgegen (...).“<sup>8</sup> 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

---

<sup>8</sup> Im Original hervorgehoben.

die Mitbeteiligung an allen moralisch gerechtfertigten staatlichen Vorhaben wahrzunehmen“ (GSD V, 3).

Unwillkürlich denkt der Katholik bei der Lektüre der ROK-Doktrin an ganz ähnliche Fragestellungen im Zusammenhang mit den päpstlichen Rundschreiben und den Konzilsdokumenten. Hier wie dort geht es darum, von einem bestimmten theologischen Wahrheitsanspruch her Leitideen, Empfehlungen aber auch konkrete Forderungen an die Gläubigen zu verbreiten. Die dabei angesprochenen Sachfragen aber haben die Eigenschaft, daß sie zumeist sehr profane, alltägliche und praktisch-technische Gegenstände berühren – Gegenstände, die in den fundamentalen Schriften und Urkunden des Glaubens, der Heiligen Schrift und den Schriften der Kirchenväter, zwar in dieser oder jener Weise auch berührt werden, die aber dort in einem völlig anderen historischen und kulturellen Zusammenhang stehen und aus einer völlig anderen Denkhaltung kommen.

Die beiden Kirchen ziehen daraus unterschiedliche Schlüsse. Die Orthodoxie – auch das ist eine Folge ihres Traditionsverständnisses – bemüht sich, möglichst ursprünglich an die christliche Nächstenliebe bzw. die Bruderliebe anzuschließen. Die Lateiner gehen einen etwas anderen Weg. Auch sie gehen von den biblischen Geboten aus, pflegen diese aber über das Motiv hinaus in gesellschaftlich-rechtliche Beziehungen zu übertragen. Das hat Konsequenzen: Die Orthodoxie kann auf genuin christliche Bezüge verweisen, der Katholizismus dagegen ist stärker kulturell vermittelnd, was vor allem durch das *Naturrecht*<sup>9</sup> besorgt wird, das – durch Thomas von Aquin christlich „getauft“ – die Vernunftkategorien bemüht und daher besser an die sozialwissenschaftliche Betrachtung anzuschließen vermag.

Der Vergleich zwischen der russisch-orthodoxen Sozialdoktrin und der katholischen Soziallehre kann uns helfen, die unterschiedlichen Zugänge zu den theologisch-kirchlichen Probleme im Umgang mit den Fragen der sozialen und politischen Ordnung besser zu verstehen, wobei es zwischen beiden Kirchen in dieser Angelegenheit auch vergleichbare Positionen gibt. Diese betreffen vor allem die Phase der katholischen Soziallehre vor dem II. Vatikanum bis ca. 1958, dem Ende des Pontifikats Pius' XII. Hier wurde eine Zäsur gesetzt, die bezeichnenderweise auch im katholischen Lager zu teilweise heftigen Auseinandersetzungen zwischen konservativen und liberalen Interpreten geführt hat. Ich werde mich zur Veranschaulichung dieser Probleme vor allem auf die früher übliche Sichtweise stützen, die wie gesagt der gegenwärtigen orthodoxen Fragestel-

---

9 Vgl. Rudolf Uertz: *Naturrecht*, in: Winfried Becker / Günter Buchstab / Anselm Doering-Manteuffel / Rudolf Morsey: *Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland*, Paderborn 2002, S. 601 f.

lung in vielen Punkten ähnelt. Dieses Vorgehen hilft auch unseren orthodoxen Kollegen, die Fragestellungen der westlichen Kirchen und unseres Kulturkreises besser zu verstehen; es sollte sie aber auch besser erkennen lassen, was wir als besondere Leistung, aber auch als Defizite der Sozialdoktrin der ROK sehen.

## **2. Die These vom Fehlen einer orthodoxen Soziallehre**

Die katholische Theologie sah sich Ende des 19. Jahrhunderts genötigt, infolge des Überhandnehmens sozialer und politischer Fragestellungen, auf die auch die Kirche eine Antwort geben mußte, eine eigene Disziplin herauszubilden, die katholische Soziallehre. Die orthodoxen Kirchen hatten aufgrund anderer Entwicklungen und Bedingungen eine solche entwickelte Sozialethik nicht für notwendig gehalten – auch die griechisch-orthodoxe Kirche nicht, obwohl sie von ihrem gesellschaftlich-politischen Umfeld her durchaus dazu in der Lage gewesen wäre.

In seiner Besprechung unserer Edition hat Coelestin Patock in den *Ostkirchlichen Studien*, die sich insbesondere um den Dialog zwischen den Ost- und den Westkirchen verdient gemacht haben, ausgeführt: Schon 1958 hat Demosthenes Savramis das Fehlen einer orthodoxen Gesellschaftslehre und Sozialethik beklagt. Die Orthodoxe Kirche hat zwar im Laufe ihrer Geschichte die soziale Frage niemals ignoriert, ihre Geistlichen und Theologen haben immer praktisch zur Lösung sozialer Fragen beigetragen, eine Sozialethik ist aber weder geschichtlich noch systematisch untersucht worden. Die Gründe sind u.a die Unterdrückung orthodoxer Völker durch feindliche und nichtchristliche Regierungen, die konservative Einstellung der Kirche und ihr Festhalten an ihren Quellen der Schrift und der Tradition. Für einen orthodoxen Soziologen ist es schwierig, die Tradition zu überwinden, um Raum zu schaffen für eine moderne orthodoxe Soziallehre. Zudem kann die orthodoxe Kirche über eine systematische Soziallehre ohne die vorherige Übereinstimmung auf einer panorthodoxen Synode nicht entscheiden. Wegen der politischen Situation in der Sowjetunion ist dies noch nicht möglich.<sup>10</sup> – Ein bemerkenswerter Text, der durch die jüngsten Entwicklungen in manchen Punkten zwar überholt ist, aber dennoch in anderer Hinsicht weiterhin Gültigkeit hat.<sup>11</sup>

Es sind also vor allem pastorale Gründe, die eine christliche Sozialethik erforderlich machen. Aber eine solche Sozialethik braucht natürlich eine in-

---

10 So leicht modifiziert bei Coelestin Patock: Besprechung von: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Sankt Augustin 2001, in: *Ostkirchliche Studien* 51 (2002), S. 298 f.

11 Vgl. Demosthenes Savramis: Die griechisch-orthodoxe Kirche und die soziale Frage, in: *Ostkirchliche Studien* 7 (1958), S. 66 ff.; Ders.: *Religionen*, Düsseldorf 1972, S. 208 ff.

stitutionalisierte Form, eine eigene Fachdisziplin innerhalb der Theologie, um die Lehrtexte zu interpretieren und sie dem breiten Volk zugänglich zu machen. Denn solche Dokumente sind für *normale Gläubige* weitgehend unverständlich; und so waren auch die päpstlichen Enzykliken zunächst gar nicht an die „normalen Gläubigen“ adressiert, sondern an die Bischöfe und den Klerus. Im Moskauer Dokument heißt es im Schlußabschnitt, daß die Sozialdoktrin „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“ und das Dokument „ein obligater Bestandteil des Unterrichts an den theologischen Schulen des Moskauer Patriarchats“ werden soll. Auch wird eine Weiterentwicklung erwähnt. Die Gläubigen werden hier nicht eigens angesprochen; allerdings werden Sie als Adressaten in der Präambel genannt.<sup>12</sup>

Die Schwierigkeit, solche kirchenamtlichen Dokumente auszulegen, rührt daher, daß sie höchst verschiedene Argumentationsebenen umfassen. Nach der Art der Quellen muß man nämlich unterscheiden: 1. als höchste Autoritäten gelten die Schriften des Alten und Neuen Testaments, also die *Bibel*; 2. die zweite Ebene bilden die klassischen Belege der Kirchenväter und hochgeschätzter Theologen sowie Beschlüsse von Konzilien, kurz: die *Tradition*; 3. allgemeine Grundsätze und/oder besondere *praktische Empfehlungen*. Diese Ebenen sind oft mehr oder weniger kunstvoll miteinander verflochten, so daß der Leser sich immer wieder fragt, auf welcher Stufe gerade argumentiert wird, ob etwa eine Aussage allegorisch gemeint ist oder als eine direkte Anweisung zu verstehen und umzusetzen ist. Man kann Texte dieser Art daher zumeist nach verschiedenen Seiten auslegen, offenbar wollen sie – wie es z.B. in Parteiprogrammen üblich ist – oft ganz unterschiedliche Gruppen ansprechen und auch zwischen konservativen und liberalen Vorstellungen vermitteln.

Für viele Theologen scheint dieser Konflikt an die Substanz zu gehen. Denn wenn gemäß dem Traditionsprinzip das Neue nur vom Alten her ausgelegt werden darf, dann fragt sich, ob man und wieweit man damit den modernen Ordnungsproblemen Rechnung tragen kann. Denn mit dem zumeist ganz unvermittelten Rückgriff auf die Schrift und Tradition wird ein Verständnishorizont intendiert, der von unseren Fragestellungen weit entfernt ist; dies gilt auch für die Fragen der Menschenrechte, des

---

12 Vgl. Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Präambel und XVI.4 (Abspann).

Rechtsstaats und der Demokratie, die typisch neuzeitliche Konstrukte sind und die vom Bürgertum – z.T. bei heftiger Abwehr der Kirchen – gegen die „Obrigkeiten“ durchgesetzt worden sind.

Ein Beispiel ist das Kapitel über Kirche und Nation (GSD II). Gut drei Viertel enthält dieser Teil biblische Zitate und Traditionsargumente zum Verhältnis Gott, Kirche, Nation und Volkstum. Nach wenigen Sätzen folgt ein Einschub: „Die gegenwärtige Welt“, so heißt es, „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.“ Damit sind aber zwei völlig unterschiedliche Problembereiche angesprochen, ohne daß hierauf näher eingegangen würde. Das Dokument fährt dann wieder mit seinen historischen Ausführungen fort. Nach deren Abschluß heißt es: „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.“<sup>13</sup>

Das ist ein Beispiel dafür, wie historische Gedanken plötzlich in einen völlig anderen Kontext überführen und mit staatsbürgerlichen Empfehlungen vermischt werden. Diese sind sehr wohl ehrenwert, aber die Verbindungslinien zwischen den beiden textlichen Ebenen werden nicht geleistet. Hier stehen zwei völlig unterschiedliche Gedankenreihe unverbunden nebeneinander.

Zweifellos gehen christliche Sozialethik und Sozialwissenschaften oft unterschiedliche Wege. Die letzteren sind vor allem bemüht, den praktischen, justiziablen Gehalt zu erfassen. *Theologische Begriffe sind juristisch unscharfe Begriffe.* Die christlichen Sozialethiker dagegen bemühen sich in der Regel, den *tieferen theologischen Sinn* zu erfassen. Genau diese unterschiedlichen Interessen liegen dem oben genannten Streit zwi-

---

13 Im Original teilweise hervorgehoben.

schen dem Theologen Utz und dem Juristen Böckenförde zugrunde. Dieser Streit könnte sich in jeder der christlichen Kirchen zugetragen haben.

Der Politik- und Rechtswissenschaftler analysiert nun einmal auch kirchliche Sozialdokumente im Hinblick auf ihre politisch-rechtliche Relevanz. Dabei unterscheidet die Politikwissenschaft zwischen organischen und mechanisch-utilitaristischen Theorien, d.h. zwischen dem vormodernen, „christlichen“ und dem „modernen“, säkularen Gemeinwesen.<sup>14</sup> Von dieser Unterscheidung her läßt sich auch das Verhältnis der Kirchen und Theologie zu den *Menschenrechten* aufschlüsseln. Es geht dabei aber nicht darum, ob man Menschenwürde im Staat zur Geltung bringen will, die als Ausfluß der Gottebenbildlichkeit ein genuin biblisch-theologisches Gut ist. Vielmehr geht es darum, unter welchen konkreten verfassungsrechtlichen und politischen Bedingungen die Menschenwürde als Menschenrecht institutionalisiert werden kann und wie diese fundamentalen Grundrechte eines jeden einzelnen Menschen im Staate gesichert werden können. Es geht also nicht darum, daß einer tun und lassen kann, was er will, sondern vielmehr darum, daß jedem einzelnen eine bestimmte Schutzsphäre gewährt wird, die von der Willkür der Regierung, der Beamtenschaft und des Militärs ausgenommen ist. Die Schutzsphäre, die die Menschenrechte als verbrieft Grundrechte der Verfassung gewähren will, soll also vor der Totalität staatlicher Allmacht bewahren; sie will die Macht von Regierung, Justiz und Parlament kontrollieren und diese auf ein der Humanität und dem Rechtsfrieden dienendes Maß einschränken. Ich kann nicht erkennen, daß diese ethisch-politischen Grundsätze prinzipiell mit irgendwelchen theologischen oder biblischen Gedanken kollidieren – im Gegenteil: Unter den gegebenen Bedingungen gesellschaftlicher, kultureller und gesellschaftlicher Pluralität und Differenzierung, die unhintergebar sind, sind die Menschenrechte unverzichtbar. Ihnen konnten daher auch die katholische und die protestantischen Kirchen zustimmen.

Hier muß sich der Sozialethiker vom Politikwissenschaftler sagen lassen, daß aus systematischen Gründen vom organischen Gesellschaftsmodell her die Menschenrechte als vorstaatliche individuelle Ansprüche überhaupt nicht möglich sind, weil das Organon eben – platonisch oder aristotelisch gedacht – stets das Ganze umfaßt und die Rechte des Individuums definitionsgemäß nur im Staatsganzen ihre Wirkung erlangen können, nicht aber als vorstaatliche individuelle Ansprüche gegen das Staatsganze denkbar sind. Diese Vorstellungen hat die katholische Kirche

---

14 Vgl. auch Josef Isensee: Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 104 (1987), S. 296 ff.



bis zum Zweiten Vatikanum als Individualismus, Mechanismus und als Zersetzung der Gesellschaft abgelehnt. In der Sozialdoktrin der ROK sind ganz ähnliche kritische Sichtweisen zur liberalen Verfassungsstaatlichkeit enthalten, wie sie früher in den Dokumenten der Päpste zu finden sind. So heißt es im Abschnitt über die Globalisierung: „Das gegenwärtige internationale Rechtssystem beruht auf dem Vorrang der Interessen des irdischen Lebens des Menschen und der menschlichen Gemeinschaften vor den religiösen Werten (...). 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“ (GSD XVI, 4).<sup>15</sup>

Hier liegt fast genau dieselbe Argumentation vor, wie in den kirchlichen Sozial- und Staatsdokumenten der katholischen Kirche bis in die 1950er Jahre. Nach diesem Argumentationsschema beansprucht nämlich die Kirche – hier die orthodoxe, dort die katholische Kirche in der vorkonziliaren Zeit – vom Staat, daß dieser eine ganz bestimmte Wahrheit schützt, die anderen Wahrheiten dagegen unterdrückt oder ihnen und ihren Anhängern weniger Rechtsschutz gewährt als der einen, einzig wahren Religion. Daß ihre eigene Religion die einzig wahre ist, nehmen praktisch alle gläubigen Menschen an; das ist ein gutes Recht der Gläubigen und aller Kirchen und Religionsgemeinschaften. Aber sie dürfen dafür nur mit den geistigen Waffen streiten; den Staat dafür einzuspannen und aus dem geistig-geistlichen Anspruch einen Rechtsanspruch oder gar Rechtsprivilegien abzuleiten, liegt nicht im Wesen des christlichen Glaubens. Es gibt kein theologisch schlagkräftiges Argument, das sich hierfür aus der Bibel ableiten ließe, sondern allenfalls Argumente aus der *Tradition*. D.h. es ist gewohnheitsmäßig und gewohnheitsrechtlich gewachsen. Gewohnheit ist hier nur ein anderes Wort für Tradition.

Nun ist aber der dogmatische Begriff der Tradition ein anderer als der kulturgeschichtliche und rechtliche Traditionsbegriff. Die katholische Doktrin ist früher so verfahren, daß sie die Maximalforderung, nämlich den katholischen Glaubensstaat propagierte, hinsichtlich des alltäglichen Um-

---

15 Im Original teilweise hervorgehoben. Vgl. dazu Ernst-Wolfgang Böckenförde: Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper (VII–IX), in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 561 ff.

gangs von Kirche und Staat diese Forderung jedoch durch eine Toleranzklausel abgemildert hat. Nach dieser Klausel tolerierte die Kirche den weltanschaulich neutralen Staat um des Rechtsfriedens willen, während sie von ihrer theologischen Wertigkeit, die „höher“ zu veranschlagen ist, den Staat der „nationalen Apostasie“, also des Abfalls vom Glauben bezichtigte.<sup>16</sup> Aber dieses Argument kann sich nicht auf biblische Begründungen stützen, denn das Neue Testament ist ordnungspolitisch neutral, es kennt keine bestimmte Präferenz für diese oder jene Regierungs- oder Herrschaftsform und auch nicht für eine bestimmte Form des Umgangs des Staates mit der Kirche (vgl. insbesondere Römer 13,1–7, die berühmte Staatsstelle, in der *jede bestehende Gewalt* ohne nähere Umstände als gottgewollt hinzunehmen ist). Wenn man sich aber – wie es auch die katholische Staatslehre getan hat und wie es die Russisch-Orthodoxe Doktrin weiterhin tut (vgl. GSD III.4) – ein bestimmtes Verhältnis von Kirche und Staat – sei es das orthodoxe *Symphonieprinzip*, sei es die katholische *Koordinationsformel* – anschaut, so muß man sagen, daß die traditionelle Form des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat historisch zufällig ist. Sie hätte also auch anders sein können, wie insbesondere die Frühzeit des Christentums zeigt. Das Staat-Kirche-Verhältnis beruht demnach vor allem auf kulturell und zeitlich bedingten Umständen; wie anders könnte sonst die Universalität des christlichen Anspruchs, ihr überzeitlicher Charakter begründet werden?

### 3. Organismusidee und traditionalistisches Rechtsverständnis

Die oben vorgestellte Form des Traditionsverständnisses des Verhältnisses von Kirche und Staat im Sinne einer bestimmten Arbeitsteilung beider Gemeinschaften ist eng mit dem organischen Staats- und Sozialdenken verknüpft. Diese Vorstellung des Staates als einem Organismus ist überlebt, so wie die Sklaverei, der Feudalismus, die Aristokratie oder die Ständeidee überlebt sind. Ich versuche dieses Problem des Organismusgedankens im Kontext des traditionalistischen Rechtsverständnisses anhand von drei Beispielen zu verdeutlichen.

**1. Beispiel:** Wie die (antike) Philosophie und Politikwissenschaft, so greift auch die Theologie zur Veranschaulichung der Beziehungen des Einzelmenschen zum Gemeinwesen und den ihm zugehörigen Teilgemeinschaften zum Begriff und System des *Organismus*.<sup>17</sup> Dieser Begriff mit

---

16 Vgl. Anm. 27.

17 Zum Verhältnis von kirchlich-theologischem Denken und Staatsdenken bei der Organismustheorie vgl. Georg Jellinek: Allgemeine Staatslehre, Berlin 1922, S. 148 ff

seiner Leib-Glieder-Analogie – oft in Verbindung auch mit dem Begriffspaar Obrigkeit / Untertan – ist nun aber kaum geeignet, die Rolle der einzelnen, der Familien, Vereine, Verbände, Parteien, Gewerkschaften im modernen Gemeinwesen adäquat auszudrücken. Der *Organismusbegriff* beinhaltet zwangsläufig ein *hierarchisches Ordnungsdenken*. Wer ist das Haupt, wer sind die Glieder in einem funktionalen System mit pluralistischen Strukturen, gewaltenteiligen Institutionen sowie mit Ämtern und Mandaten auf Zeit?

**2. Beispiel:** Es betrifft den Begriff des *Rechts*. Das traditionelle Sozialverständnis, das auch den älteren theologischen Quellen zugrundeliegt, geht aus vom herkömmlichen Rechtsverständnis, d.h. vom *Gewohnheitsrecht*. Das Recht ist nach diesen Vorstellungen historisch gewachsen, es ist geworden in der Zeit und durch die Zeit. Es hat gerade als historisches, als *altes Recht*, das von den Altvorderen stammt, Gültigkeit. Sofern es sich dabei um Dekrete der Gesetzgeber handelt, ist es entstanden durch *Enthüllung*.<sup>18</sup> Der Monarch enthüllte das Recht, und er erfüllte damit eine religiöse Funktion. Das *moderne Recht* aber ist ein durch politische Willensbildung *künstlich geschaffenes Recht*, für das die theologische Tradition keine Anhaltspunkte hat.

**3. Beispiel:** Es betrifft das Prinzip des Verhältnisses von Kirche und Staat. Auch hier handelt es sich – in orthodoxer wie in katholischer Hinsicht – um einen Schlüssel zum Verständnis von Gesellschaft. Nun kann man von den Kirchen nicht unbedingt eine soziologische Beschreibung von Gesellschaft und Politik als einem Funktionsmechanismus erwarten, auch wenn man sagen muß, daß die Sozialdoktrin sehr wohl auch den modernen, weltanschaulich-neutralen Staat immer wieder in den Blick nimmt und diesen nicht durchweg im Widerspruch zur orthodoxen Lehre sieht. Aber die bischöfliche Synode kann dann doch nicht verzichten auf die Kritik an den liberalen Staats- und Rechtsformen.

Mit der Organismusidee, die als Anschauungsform von Gesellschaft und Politik das Dokument durchzieht, ist ein weiterer zentraler Begriff eng verbunden, der Begriff der *Symphonie*. Der in der orthodoxen Sozialethik verwandte Begriff der Symphonie sagt – mit etwas unterschiedlichen Akzentuierungen – im Prinzip dasselbe wie im katholischen Bereich der Begriff der *Koordination*. Staat und Gesellschaft, so heißt es in den alten katholischen Lehrtexten, sind zwei *vollkommene Gesellschaften*, d.h. zwei

---

18 Dieter Grimm: Rechtsentstehung, in: Manfred Löwisch / Dieter Grimm / Gerhard Otte (Hg.): Funk-Kolleg Recht, Bd. 1, Frankfurt am Main 1985, S. 39 ff. – Zum folgenden 3. Beispiel vgl. M. A. Mark: Symphonie, in: Lexikon der russischen Kultur (wie Anm. 1), S. 435 ff.

Rechtskreise mit je eigenen Zuständigkeiten, die sich in bestimmten Fragen jedoch überlappen (den sog. *res mixtae*, den von Staat und Kirche gemeinsam zu behandelnden Fragen).<sup>19</sup> Katholische und orthodoxe Vorstellungsweisen suggerieren ein *harmonisches Zusammenwirken* von Kirche und Staat als zwei Ordnungen – eine spezifische, theologisch-kirchliche Form der Gewaltenteilung. Die Sozialdoktrin zitiert dabei alte Bilder. Es heißt: „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.“ Aber das Problem ist, daß im modernen Staat, der weltanschaulich neutral ist, wenn er zur Heimstatt aller Bürger und damit aller Konfessionsangehörigen eines Landes sein soll, das Bild einer *Kooperation* oder *Symphonie*, von einem Zusammenklang von Staat und Kirche in den historischen Formen antiquiert ist. Denn das Symphonie- und Koordinationsprinzip gehen – gemäß dem Organismusbild – von hierarchischen Ordnungen aus, so daß sich dabei primär lediglich die Staats- und Kirchenspitzen begegnen. Andererseits konzidiert das Dokument, daß der Bischof staatsrechtlich gesehen „Untertan“ ist.<sup>20</sup>

Das Bild vom Organismus vermag aber nun nicht den Subjektcharakter der Bürger als politisch Handelnden, als buchstäblich entscheidende Faktoren der politischen Willensbildung und Faktoren der Rechtsbildung sowie Rechtsfortbildung zu veranschaulichen. Auch läßt die Organismusvorstellung nicht genügend erkennen, daß die modernen Staaten Staatsbürger vieler christlicher und nichtchristlicher Bekenntnisse umfassen. Deswegen ist auch Religionsfreiheit nicht gleich Religionsfreiheit. Das heißt: Soweit z.B. die katholische Kirche im 19. Jahrhundert *Religionsfreiheit* vom Staat forderte, meinte sie dabei primär *Kirchenfreiheit* als Freiheit für die Kirche als *Korporation*. Der Begriff wurde also *organologisch* verstanden und knüpfte an das paulinische Denken an. Das schloß nicht aus, daß die Kirche konkret von den Staaten auch Religionsfreiheit forderte, wo er dies selbst schon in seiner Konstitution garantierte. Aber der Gedanke individueller Glaubens- und Gewissensfreiheit, war – trotz der hohen Bedeutung des Persongedankens in der Theologie und trotz der

---

19 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat–Gesellschaft–Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. von Franz Böckle / Franz-Xaver Kaufmann / Karl Rahner / Bernhard Welte, Bd. 15, Freiburg i.Br. 1982, S. 5 ff, hier: 16, 18 ff.

20 GSD III.4: „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.“

*Propagierung des Subsidiaritätsprinzips*<sup>21</sup> – innerkirchlich und -theologisch bis zum II. Vatikanum nicht grundsätzlich anerkannt und entfaltet – und zwar, weil die theologische Wahrheit als eine abstrakte Größe höher-rangig erachtet wurde als die Freiheit und Fähigkeit der Person zur konkreten Wahrheitsfindung. Das Freiheitsverständnis muß aber auch zwangsläufig das Recht auf Irrtum einschließen, ein Gedanke, den man von Thomas von Aquin hätte entlehnen können.<sup>22</sup> Ich werde den Organismusgedanken im Zusammenhang mit den Menschenrechten noch vertiefen.

Ich habe bisher versucht, anhand einiger Fragen aufzuzeigen, daß es trotz historischer und systematischer Unterschiede zwischen den Kirchen in Fragen der Sozialethik eine gewisse Nähe zwischen Orthodoxie und Katholizismus gibt. Den Protestantismus habe ich ausgeklammert, weil er als neuzeitliche Religion und der Betonung der individuellen Glaubenskomponente das Traditionsprinzip anders sieht.<sup>23</sup> Aber in den genannten, etwas vergrößerten gezeichneten Strukturen, stehen sich orthodoxe und katholische Auffassung nahe – letztere zumindest in der Form der neuscholastischen Lehre, die bis 1958 bestimmend war.

Man muß nun aber feststellen, daß die katholische Kirche für ihre Annäherung an den liberalen demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat sowie die Menschenrechte – gerechnet von der radikalen Verneinung bei Pius IX. im Syllabus 1864 bis zur prinzipiellen, auch theologisch stärker reflektierten Bejahung durch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) – rund 100 Jahre gebraucht hat. Und zwischen dem Beginn des Pontifikats Leos XIII. (1878–1903) und dem Ende des Pontifikats Pius' XII. (1939–1958) liegen immer noch 80 Jahre. In diesen 80 Jahren hat sich die Kirche vorsichtig von einer ablehnenden Haltung in der Frage der Menschenrechte und Demokratie über die *Toleranzformel* (des weltanschaulich neutralen Staates) bis hin zu einer vorsichtigen Annäherung an

---

21 Das Subsidiaritätsprinzip, neben dem Persongedanken, dem Solidaritätsprinzip und der Gerechtigkeitsidee ein Grundelement der katholischen Sozialethik wird – aufbauend auf der aristotelisch-thomistischen Gesellschaftslehre – in der Enzyklika *Quadragesimo anno* Papst Pius' XI. 1931 formuliert. Es intendiert den Aufbau der Gesellschaft vom einzelnen her; es legt also eine Ordnung nahe, die *von unten her nach oben* strukturiert ist, mit der Betonung der Bedeutung der Einzelperson und der sie *ergänzungsweise* übergreifenden, d.h. subsidiären Gemeinschaften bis hin zum Staat. Das Subsidiaritätsprinzip ist demnach ein betont antietatistisches Prinzip (vgl. Rudolf Uertz: Das Subsidiaritätsprinzip als Leitidee einer freiheitlichen und sozialen Ordnung, in: Josef Thesing / Klaus Weigelt (Hg.): *Entwicklung und Subsidiarität*, Melle 1986, S. 42 ff.

22 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Religionsfreiheit zwischen Kirche und Staat. Der Wandel lehramtlicher Verlautbarungen zur staatlichen Religionsfreiheit, in: Ders.: *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, S. 172 ff.

23 Vgl. hierzu Karl-Heinz Ohlig: Christentum–Individuum–Kirche, in: Richard van Dülmen (Hg.): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln 2001, S. 11 ff.; Ders.: *Neuzeit und Moderne als Herausforderung und Bedrohung der Religion*, in: Ders. / Martin Honecker: *Christlicher Glaube, Religion und moderne Gesellschaft*, Alfter-Oedekoven 1988, S. 6 ff.

Demokratie, Menschenrechte und Rechtsstaat bewegt. Aber eine volle Akzeptanz fanden wie gesagt diese erst mit dem zuletzt verabschiedeten Dokument des Konzils 1965, der Erklärung über die Religionsfreiheit.

#### **4. Die Ambivalenz der christlichen Sozialethik und die Menschenrechtsfrage**

Vor diesem Hintergrund muß man nun konzedieren, daß die Orthodoxe Kirche Rußlands gewissermaßen in nur wenigen Jahren oder gar Monaten das hätte nachvollziehen müssen, wozu sich die Kollegen in Rom rund 80 Jahre Zeit lassen konnten. Und wie oben bereits erwähnt wurde, können tiefgreifende Fragen nur von einem *panorthodoxen Konzil* behandelt und geändert werden. Das macht verständlich, daß die Jubiläumssynode 2000 vor grundlegenden Revisionen zurückschreckte und versuchte, der Tradition, die in der Theologie allgemein, in der orthodoxen insbesondere eine so große Rolle spielt, ihr Recht zukommen zu lassen. Ebenso aber versucht die Kirche, auch der Notwendigkeit Rechnung zu tragen, Leitlinien für die konkrete politisch-soziale Gegenwart vorzulegen. Das Dokument enthält daher auch eine *Staatsbürgerkunde*. Das ist ein ganz wichtiger Schritt auf die modernen Verhältnisse und ihre *indirekte Akzeptanz* hin. Man kann daher das Dokument passagenweise als fortschrittlich bezeichnen, andererseits aber scheinen eben wieder traditionelle bis traditionalistische Begründungen durch.

Diese Doppelwertigkeit ist natürlich auch der katholischen Staats- und Soziallehre eigen. Prinzipiell hielt man die kirchenamtlich-neuscholastische Naturrechtslehre hoch, daneben machte man päpstlicherseits seit den 1940er Jahren Zugeständnisse und war schrittweise um Annäherung an die Menschenrechte und den liberalen Rechts- und Verfassungsstaat bemüht, ohne ihn prinzipiell voll anzuerkennen (Toleranzthese). Diese Ambivalenz kennt auch die ROK-Doktrin.

Im Ganzen eindrucksvoll erscheint mir die Ursprünglichkeit, mit der das Dokument aus dem gesamten Fundus der Theologie und der frühchristlichen Tradition heraus argumentiert, eine tief religiös-glaubensmäßige Ursprünglichkeit, die der nüchternen Sprache der neuscholastischen Soziallehre weitgehend abging. Aber der Politik- und Sozialwissenschaftler fragt nun einmal auch vom Ergebnis, von der politischen und rechtlichen Relevanz her. Und wie die katholische Soziallehre muß auch die orthodoxe Sozialdoktrin kritisch begutachtet werden.<sup>24</sup>

---

24 Zur ausführlicheren Kritik vgl. Rudolf Uertz: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, und Konstantin Kostjuk: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?, in: Die Grundlagen der Sozialdoktrin, Sankt Augustin 2001, S. 134 ff., 174 ff.

Die Sozialdoktrin bezieht die demokratische und rechtsstaatliche Ordnung eher deskriptiv und defensiv in ihre Betrachtung ein. Demokratie und säkularer Staat werden als unhintergebar konstatiert, aber nicht grundsätzlich gewürdigt im Hinblick auch auf ihre humanen, sittlichen Zielsetzungen und Aufgaben. Auch an dieser Stelle kann man Erinnerungen an Ähnlichkeiten in früheren Dokumenten der päpstlichen Staats- und Soziallehre nicht unterdrücken. In der Sozialdoktrin heißt es im Anschluß an einen längeren historisch- theologischen Exkurs zum Rechtsdenken im byzantinisch-russischen und im lateinischen Raum: „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“ (GSD IV, 6).<sup>25</sup> Das Dokument fährt fort: „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“ (GSD IV, 7).<sup>26</sup>

Diese Bewertung ist von der innertextlichen Logik der Sozialdoktrin konsequent: Diese kennt letztlich nur die Sittlichkeitsform, die vom Christentum, näherhin der verfaßten orthodoxen Christlichkeit in den historischen nationalkirchlichen Dimensionen ausgeht. Entsprechend fordert auch das Dokument die besonderen Beziehungen zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und dem russischen Staat. An die russisch-orthodoxen Christen außerhalb des Gebietes der Russischen Föderation und die Christen und Mitglieder anderer Denominationen innerhalb des Rechtsbereich Rußlands ist dabei nicht gedacht. Ähnlich sah es auch die katholische Staatslehre, solange sie den modernen weltanschaulich neutralen Staat als „nationale Apostasie“ abqualifizierte.<sup>27</sup>

---

25 Im Original teilweise hervorgehoben.

26 Im Original teilweise hervorgehoben. Zum Problem der Menschenrechte aus russisch-orthodoxer Sicht 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.

27 Vgl. Klaus Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 1, Paderborn <sup>10</sup>1959, S. 63.

Bemerkenswert ist, daß hier historisch-nationalkirchliche Argumentationen zusammen mit theologischen Vorbehalten den Ausschlag geben. Die ROK kann offenbar dem Staat und dem säkularen Gemeinwesen keine *natürlich-sittliche Rechtfertigung* geben. Hier hat es die katholische Kirche leichter, weil sie ohne weiteres von ihrer Naturrechtstradition her dem *Staat an sich*, d.h. auch dem säkularen Staatswesen aufgrund seiner schöpfungstheologischen Qualitäten grundsätzlich Sittlichkeit und Würde zumessen kann, ähnlich wie vom christlich-theologischen Persongedanken auch demjenigen Menschenwürde zugemessen wird und werden muß, der nicht gläubig ist, d.h. auch dem Agnostiker und Atheisten.

Vieles, was im Dokument nur anklingt, kommt in den Beiträgen der russischen Referenten plastischer zum Vorschein. Hierzu gehört u.a. die These, daß der weltanschaulich-neutrale Staat – theoretisch und praktisch – einen Rechtspositivismus darstelle. Über diese Haltung des Verfassungsstaates wurden nach 1945 in der Öffentlichkeit und in den wissenschaftlichen Fachdisziplinen intensive Diskussionen geführt. So ist m.E. die These von Andrej Zubov<sup>28</sup> nicht zutreffend, wonach der Rechtspositivismus zwangsläufig eine Folge oder Begleiterscheinung des religiös neutralen Staates sei. Wie die meisten Verfassungen des Westens hat beispielsweise das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (GG) der Staatsgewalt die Menschen- und Grundrechte übergeordnet, ein Verfassungsgrundsatz, der erstmals in der amerikanischen Verfassung Anwendung gefunden hat.<sup>29</sup> In Artikel 1 GG heißt es: „(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. (3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.“ Und in der Präambel bekennt sich das GG zu „seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“.

Man kann mit Fug und Recht behaupten, daß in dieses Staats- und Verfassungsverständnis, das im übrigen auch in der Charta der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945 und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 zu finden ist,<sup>30</sup> keineswegs einseitig nur

---

28 Vgl. seinen Artikel in dieser Edition.

29 Vgl. Dieter Grimm: Deutsche Verfassungsgeschichte 1776–1866, Frankfurt a.M. 1988, S. 36 ff.

30 Vgl. Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, hg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1991, S. 27 ff.; Ludger Kühnhardt: Die Universalität der Menschenrechte, Bonn <sup>2</sup>1991, S. 17 ff., 35 ff.



von Positivismus und aufklärerischem Gedankengut geprägt ist, sondern unverkennbar von Grundsätzen der christlichen Ethik und Anthropologie getragen ist. Zweifellos ist damit der Staat nicht als *christlich* anzusehen; aber ihm kommt gemäß dem christlichen Naturrechtsverständnis prinzipiell Sittlichkeit und Würde zu, da er in der Schöpfungsordnung Gottes wurzelt, weil er also theologisch gesprochen eine Funktion in der natürlich-weltlichen Ordnung des Menschen und der Menschheit hat. Eine andere Sache ist die Frage, wieweit die Staatsgewalt faktisch wirksam kontrolliert und in Schranken gehalten werden kann, näherhin wie weit Rechtsprechung, Gesetzgebung und Regierungstätigkeit durch eine funktionierende Verfassungsgerichtsbarkeit wirksam kontrolliert werden. Dies sind jedoch keine primär theologischen Fragen mehr, sondern sittlich-rechtliche. Aber in diese sozial-, politik- und rechtsethische Problemstellung ist die Russisch-Orthodoxe Sozialdoktrin offenbar noch nicht vorgestoßen.

Die Haltung, die die *Sozialdoktrin* zu den Menschenrechten und zum weltanschaulich-neutralen Staat einnimmt, steht in einem erkennbaren Zusammenhang mit der gegenwärtigen religionspolitischen Haltung des Moskauer Patriarchats, näherhin dessen Sichtweise des neuen Religionsgesetzes und der Rechtsstellung der nicht-orthodoxen Kirchen und Religionen. Das Problem ist dabei nicht etwa die Bevorzugung bzw. die privilegierte Haltung der Russisch-Orthodoxen Kirche, sondern die Behinderung der christlichen Kirchen und anderer Konfessionen.<sup>31</sup>

Die russische Historikerin Elena Miroshnikova aus Tula hat in ihrer an der Sankt Petersburger Universität eingereichten Habilitationsschrift<sup>32</sup> das russische Religionsgesetz analysiert und mit dem deutschen Staatskirchenrecht verglichen. Sie hat im Wintersemester 1997/98 vor dem Zentralinstitut für Mittel- und Osteuropastudien der Katholischen Universität Eichstätt in ihren vorgestellten Thesen die bevorzugte Rolle der Russisch-Orthodoxen Kirche mit den Privilegien der beiden christlichen Kirchen gemäß dem deutschen Staatskirchenrecht verglichen. Gegen diesen Vergleich hat keines der Institutsmitglieder Widerspruch angemeldet. Aber es mußten doch zwei wesentliche Unterschiede der religionsrechtlichen

---

31 Vgl. die Studie: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg): Die Russische Orthodoxe Kirche und die „traditionellen Konfessionen“ Rußlands im Prozeß der politischen Umgestaltung, Gutachter: Marc Smirnow, Sankt Augustin 2002; Gerd Stricker: Das neue Religionsgesetz in Rußland. Vorgeschichte, Inhalt, Probleme, Befürchtungen, in: Osteuropa 48 (1998), S. 689 ff.; Ders.: In der Schwebe: Der Streit um das russische Religionsgesetz, in: Herder-Korrespondenz 51 (1997), S. 446 ff.

32 Vgl. die Habilitationsschrift (russisch) von Elena M. Miroshnikova: Staatlich-kirchliche Beziehungen in der Bundesrepublik Deutschland. Philosophisch-rechtliche Aspekte, Moskau 1998.

Haltung Rußlands und Deutschlands hervorgehoben werden: 1. Prinzipiell können gemäß deutschem Recht auch andere Religionen „auf ihren Antrag“ hin den gleichen Status der öffentlich-rechtlichen Körperschaft und damit auch materielle Begünstigungen erlangen, wenn sie – so die Weimarer Verfassung, deren Religionsartikel ins Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland übernommen wurden – „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“.<sup>33</sup> 2. Aber fast noch wichtiger ist der zweite Punkt: Für die Ausübung der Religionsfreiheit, die näherhin Glaubens-, Bekenntnis-, Kult- und religiöse Vereinigungsfreiheit umfaßt, ist entscheidend, wieweit eben diese genuinen Grundrechte verfassungsrechtlich (z.B. durch entsprechende Vereinsgesetzgebung) gesichert sind und weitere institutionelle Sicherungen nach sich ziehen.<sup>34</sup> Und in dieser Beziehung gewähren eben die westlichen Länder einen sehr weitgehenden Schutz der Religionsfreiheit, der – in der Bundesrepublik z.B. – den Religionsgemeinschaften auch Steuerprivilegien und sonstige Vorteile verschafft.

## Fazit

Fragt man gemäß dem Leitthema der Publikation, ob die Sozialdoktrin der ROK vom August 2000 den „Beginn einer neuen Ära“ darstellt, so kann man nach dem Gesagten zusammenfassend feststellen: Die Doktrin bietet einen ersten wichtigen Entwurf für ein neues Verhältnis der ROK zum russischen Staat und zum säkularen Recht, zur russischen Gesellschaft und Politik. Das Dokument stellt sich als eine Synthese von Tradition und moderner Staatsbürgerkunde dar. Es bietet wichtige Impulse zur konstruktiven Auseinandersetzung mit der modernen Ordnung; beeindruckend ist nicht zuletzt auch die biblische, aus der christlichen Tradition stammende ursprüngliche religiös-sittliche Fundierung der Texte. Allerdings besteht dabei das Problem, daß die reichlich angeführten biblisch-theologischen Belege primär für die Gesinnung, die Kleingruppe und den Familien- und Nahbereich gelten. Eine Antwort auf die Frage, wie diese christlichen Normen in eine moderne Industrie- und Massengesellschaft mit anonymen Apparaturen übersetzt werden können, bleibt die Doktrin – von Ansätzen abgesehen – weitgehend schuldig. Das Dokument läßt in beträchtlichem Maße theologisch-historisch motivierte Ressentiments gegenüber der „liberalen Ordnung“, dem „Westen“, dem „Liberalismus“ und überhaupt gegenüber dem modernen Lebensgefühl erken-

---

33 Artikel 137 (5) der Weimarer Verfassung vom 11.8.1919.

34 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Religionsfreiheit, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen, hg. von Hans Gasper / Joachim Müller / Friederike Valentin, Freiburg i.Br. 1991, Sp. 880 ff.

nen; die existentielle Problematik des einzelnen Christen und seiner Gespaltenheit als Pilger zwischen zwei Ordnungen wird nur ansatzweise in den Blick genommen. So kann ich mein Urteil zusammenfassen mit den „Semaines Sociales de France“, die in ihrer Ausgabe vom Oktober 2000 das Moskauer Dokument kommentieren: „Ce n’est pas une Révolution, mais une évolution historique.“

# Die Sozialverkündigung der orthodoxen Kirche und der Westkirchen – Spannungsfelder

Heiner Ludwig

## 1. Die Sozialdoktrin als Beginn einer neuen Ära<sup>1</sup>

Beginn einer neuen Ära? So lautet die Fragestellung, die unsere interkulturelle Diskussion leitet. Inhaltlich ist über die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) hier schon Vieles und Gutes gesagt, dargestellt und diskutiert worden. Die politikwissenschaftlichen Betrachtungen von Rudolf Uertz zum Thema *Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin* in diesem Band haben zudem gewichtige Fragen aufgegriffen, die auch für die Darstellung der Sozialverkündigung der katholischen Kirche insgesamt, aber besonders für ihre westliche oder gar westeuropäische Ausprägung und Diskussion von großer Bedeutung sind.

Beginn einer neuen Ära? So lautet unser Tagungsthema, und so lange ist es noch nicht her, daß auch Katholiken hoffnungsfroh oder ängstlich vom Beginn einer neuen Ära in ihrer Kirche gesprochen haben. Rückblicke auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und vor allem auf seine Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute – Gaudium et spes* (GS) – tragen häufig ähnliche Titel: War es der Beginn einer neuen Ära? Sind wir wieder hinter dieses Konzil zurückgefallen? Müssen wir nicht weiter mutige, damals begonnene Schritte in diese neue Ära hinein wagen, nach vorne schauen und nicht überwiegend und immer wieder ängstlich zurück?

---

1 Die Vortragsform ist beibehalten. An Stelle von Einzelnachweisen sei auf einige Veröffentlichungen des Autors verwiesen: Heiner Ludwig: Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung, Mainz 1977; Ders./Heribert Zingel: Kirchliche Sozialverkündigung. Theologie im Fernkurs – Aufbaukurs (Lehrbrief 22), Würzburg 1997; Ders.: „Aus dem Diesseits der Katholischen Soziallehre“, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43 (2002), S. 65-74; Ders.: Die Katholiken und die „harten“ gesellschaftspolitischen Themen, in: David A. Seeber (Hg.): Im Aufbruch gelähmt? Die Deutschen Katholiken an der Jahrhundertwende, Frankfurt am Main 2000, S. 126–141; Ders.: Zur politischen Dimension von Religion in der Katholischen Soziallehre, in: Wolfgang Thierse (Hg.), Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000, S. 106–119.

Wenn wir uns daher hier und heute vergewissern – so mein Vorschlag für unsere gemeinsame Bearbeitung des Themas – worin denn für die katholische Kirche, vorwiegend des Westens, damals der Beginn einer neuen Ära bestand und worin denn für die katholische Tradition damals der epochale Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung zu erkennen ist, dann, glaube ich, können wir auch im Hinblick auf die Sozialdoktrin der ROK offener und unbefangener, ja unbelasteter über Spannungen in und zwischen den Kirchen reden.

## **2. Das II. Vatikanische Konzil: Beginn einer neuen Ära der Katholischen Kirche?**

Das Konzil sagt in der Einleitung zur Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute*: „Vor seinen Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch die Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluß und zur Vollendung zu kommen“.<sup>2</sup>

Und die Pastoralkonstitution formuliert weiter: „Heute steht die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte, in der tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen. Vom Menschen, seiner Vernunft und schöpferischen Gestaltungskraft gehen sie aus; sie wirken auf ihn wieder zurück, auf seine persönlichen und kollektiven Urteile und Wünsche, auf seine Art und Weise, die Dinge und die Menschen zu sehen und mit ihnen umzugehen. So kann man schon von einer wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung sprechen, die sich auch auf das religiöse Leben auswirkt.“<sup>3</sup>

„Der Gang der Geschichte selbst“, so heißt es dann weiter, „erfährt eine so rasche Beschleunigung, daß der Einzelne ihm schon kaum mehr zu folgen vermag. Das Schicksal der menschlichen Gemeinschaft wird eines und ist schon nicht mehr aufgespalten in verschiedene geschichtliche Ab-

---

2 Gaudium et spes (GS), Nr. 2; in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg i. Br. <sup>8</sup>1972, S. 449–552; vgl. den Kommentar ebd. 423–447.

3 Gaudium et spes, Nr. 4.

läufe. So vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnungen der Gesamtwirklichkeiten zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis. Die Folge davon ist eine neue, denkbar große Komplexität der Probleme, die wiederum nach neuen Analysen und Synthesen ruft“.<sup>4</sup>

Das Dokument findet zwei Begriffe, die die Klammer zum Verständnis für den gesamten Text bilden: „So nehmen unablässig die Verflechtungen der Menschen untereinander zu und führt die ‚Sozialisation‘ zu immer neuen Verflechtungen, ohne aber immer eine entsprechende Reifung der Person und wirklich personale Beziehungen (‚Personalisation‘) zu fördern.“<sup>5</sup> Daher ist die Bestimmung der Aufgabe gegeben, nämlich „eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten“.<sup>6</sup>

Das Konzil betont: „Aus der gesellschaftlichen Natur des Menschen geht hervor, daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher sich gegenseitig bedingen.“<sup>7</sup> Sodann hebt das Dokument hervor: „In unserer gegenwärtigen Zeit mehren sich beständig aus verschiedenen Ursachen die gegenseitigen Verflechtungen und Institutionen öffentlichen oder privaten Rechts. Obschon dieser Vorgang, den man als ‚Sozialisation‘ bezeichnet, gewiss nicht ohne Gefahren ist, bringt er doch viele Vorteile für die Festigung und Förderung der Eigenschaften der menschlichen Person und für den Schutz ihrer Rechte mit sich.“<sup>8</sup> Es ist daher konsequent, wenn gefolgert wird: „Allen sei es ein heiliges Gesetz, die Forderungen aus der gesellschaftlichen Verflochtenheit unter die Hauptpflichten des heutigen Menschen zu rechnen und sie als solche zu beobachten. Je mehr nämlich die Welt zusammenwächst, desto offenkundiger greifen die Aufgaben der Menschen über die Sondergruppen hinaus und erhalten allmählich eine Bedeutung für die Welt als ganze. Das wird nur dann zur Auswirkung kommen, wenn die Einzelnen und ihre Gruppen die sittlichen und gesellschaftlichen Tugenden bei sich selbst pflegen und in der Gesellschaft zur Geltung bringen; dann werden sie mit der notwendigen Hilfe der göttlichen Gnade wahrhaftig neue Menschen und Erbauer einer neuen Menschheit.“<sup>9</sup>

---

4 Gaudium et spes, Nr. 5.

5 Gaudium et spes, Nr. 6.

6 Gaudium et spes, Nr. 9.

7 Gaudium et spes, Nr. 25.

8 Gaudium et spes, Nr. 25.

9 Gaudium et spes, Nr. 30.

Dies soll ein erster Zugang sein zum grundlegenden Selbstverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Manche sehen hierin ein hoffnungslos optimistisches Welt- und Menschenbild, das gar typisch gewesen ist für die 1960er Jahre. Andere sprechen von „neomarxistischer Hudelei im Faltenwurf der Katholischen Soziallehre“; jedenfalls sei, so wird weiter kritisiert, das Phänomen der Sünde zwar immer wieder erwähnt, aber zu wenig ernst genommen als Grundlage für das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Wieder andere sehen in diesem Ansatz die Kirche endlich in der Moderne angekommen. Vor allem mit dem konstatierten Wandel von einem eher statischen zu einem nunmehr dynamischen Weltverständnis sei der Abschied genommen von einem metaphysisch verstandenen, in scholastischen Kategorien gedachten *ordo intelligibilis*, also einer zu erkennenden und nicht primär zu schaffenden gesellschaftlichen Ordnung, in der die Pflichten des Menschen nach dem Grundsatz „*agere sequitur esse*“ (das Handeln folgt dem Sein) abzuleiten seien. Entsprechend könne dann auch das „natürliche Sittengesetz“ – auch im Kontext von Sozialisation und Personalisation – authentisch formuliert werden.

Mit diesem Abschied erst und der folgenden, veränderten Perspektive ist „das moralische Dilemma der Neuzeit“ (Walter Schulz) erst wirklich erkannt, die historische Herausforderung, demgemäß der *Ordo* vom Menschen gemacht und auch von ihm riskiert werden muß, angenommen<sup>10</sup>.

Mit dem oben kurz beschriebenen Ansatz von *Gaudium et spes* wird der Mensch als ein soziales Wesen und von Natur aus auf Gesellschaft angelegt gedacht. Die konziliare Feststellung, „daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher sich gegenseitig bedingen“, hatte ich gerade zitiert. In der zweiten, der sozialen Geburt des Individuums, erlernt der Mensch Gesellschaft: Regelgeleitetes Verhalten, Gemeinsamkeit im Verständnis sozialer Handlungsformen und Kultur als gemeinsamer Bestandteil kognitiver, gewohnheitsmäßiger und moralischer Orientierungen.

Gesellschaft war schon früh als ein Vertrag zwischen Individuen gedacht worden. Dabei wird in der Entstehungsphase der modernen Lehre vom Gesellschaftsvertrag (16. Jahrhundert) der Vertrag nur als ein metaphorischer, als eine normative Begründung für eine auf Grund der natürlichen Soziabilität immer schon bestehende Gesellschaft, und nicht als eine historische Erklärung ihrer Entstehung angesehen.

---

10 Vgl. Walter Schulz: Grundprobleme der Ethik, Pfullingen 1989.

### 3. Komplexität und Säkularisierung

Theorien des Gesellschaftsvertrags sind also nicht Theorien der Gesellschaftsentstehung, sondern der Gesellschaftsrechtfertigung. Soziologische Theorien der Gesellschaft und der Modernisierung verweisen darauf, daß moderne Industriegesellschaften durch zunehmende Komplexität und Ausdifferenzierung des sozialen Systems gekennzeichnet sind. Das soziale System wird als ein in Teilsysteme gegliederter Zusammenhang und Komplex einander übergreifender Prozeßsysteme angesehen. Die Teilsysteme nehmen mit der Ausdifferenzierung einen zunehmenden Grad von Unabhängigkeit und Spezialisierung an. Nicht Säkularisierung oder Industrialisierung oder Verstädterung stellen also die zentralen Merkmale der Industriegesellschaft dar, sondern Komplexität. Man kennzeichnet diesen Prozeß zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung als Entwicklung sozialer Einheiten zu größerem Umfang, größerem Zusammenhang, größerer Vielgestaltigkeit und Bestimmtheit.

In früheren, traditionellen Gesellschaften war der Einzelne umgeben von Institutionen und Handlungszusammenhängen, die ihn in konzentrischen Kreisen umgaben, miteinander verschränkt und aufeinander zugeordnet durch ein einheitliches Werte- und Normensystem. Die christlichen Werte und Normen galten in allen Institutionen und Handlungszusammenhängen gleichermaßen. Die Person begegnete sozusagen in allen diesen Kreisen der kulturellen Tradition und wurde von dieser in allen Lebenslagen bestimmt, geprägt und gehalten. Im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung wird nun zunehmend genau dieser Umstand zum Problem. Eine Vielfalt relativ autonomer Teilsysteme steht zueinander in vielfältigen Interaktionen, die aber – und das ist entscheidend – nicht primär auf die Personen bezogen sind, sondern auf die Beziehungen zwischen den sozialen Systemen. Der Systemtheoretiker Niklas Luhmann zog daraus die Konsequenz, daß im Unterschied zur „alteuropäischen Theorie“ – wie es dann heißt – nicht mehr „der lebende Einzelmensch als Individuum Teil der politischen Gesellschaft sei“, sondern diese aus „Handlungen, Interaktionen, kollektiven Sinnstrukturen oder ähnlichem“, aber nicht aus Menschen bestehe. Jürgen Habermas als Exponent der anderen, gegensätzlichen deutschen Schule, protestiert gegen diese Konsequenz „im Namen einer sei's drum: alteuropäischen Menschenwürde“ und fordert, daß die Gesellschaft sich weiterhin oder erneut „intersubjektiv über eine durch die Köpfe der vergesellschafteten Individuen hindurchreichende Kommunikation“ herstellt.

Da das Individuum mehrere Positionen in unterschiedlichen Teilsystemen innehaben kann, ist es auch Träger mehrerer Rollen, d.h. an ihn werden



die unterschiedlichsten Verhaltenserwartungen gestellt. Die einzelnen Verhaltenserwartungen definieren sich inhaltlich als Teilhabe an Organisationszwecken, sie bestimmen sich also von dem Handlungszusammenhang her, in dem ich diese Position inne habe.

Die autonom werdenden Teilsysteme entwickeln eigene Werte und Normen, die sich widersprechen können und die immer mehr nur noch im einzelnen Individuum als unterschiedliche Rollenerwartungen aufeinanderprallen aufgrund der verschiedenen Positionen, die dieses in verschiedenen Teilsystemen einnimmt und einnehmen muß. Das II. Vatikanische Konzil spricht hier von der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, richtiger: von der relativen Autonomie. Konflikte können dann aber nicht mehr von übergeordneten Instanzen gelöst werden, vielmehr mutet man dem Individuum zu, selber mit den verschiedensten Rollenzuweisungen – mit den verschiedensten autonomen irdischen Wirklichkeiten – fertig zu werden. In der Art und Weise, wie es diese verschiedensten angemessenen Erwartungen ausbalanciert, zeige sich, wie es Ich-Identität zu gewinnen und aufrechtzuerhalten trachtet. Die Besonderheit des Individuums, seine Individualität, bezieht das Individuum aus der Art, wie es balanciert.

Diese hier knapp skizzierte Entwicklung zur Moderne ist daher nicht bloß als Säkularisierung angemessen zu beschreiben, als Entfremdung, als Auflösung von Subjektivität und Identität. Das wäre unterkomplex und ließe letztlich den einzelnen Menschen mit seinen realen Orientierungsproblemen allein.

Vor diesem Hintergrund fällt im vorliegenden Text der „Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“ (GSD) manches und vor allem Grundlegendes wie ein Kontrastprogramm dazu auf: So fällt z.B. die starke Betonung der Sünde, in der Begründung des Staates „als Antwort auf die von der Sünde verdorbene irdische Realität“ auf (GSD III, 1); und an anderer Stelle heißt es: „Der Staat als ein notwendiges Element des Lebens in einer von der Sünde verdorbenen Welt, wo der Einzelne und die Gesellschaft sich vor den gefährlichen Folgen der Sünde schützen müssen, wird von Gott gesegnet.“ (GSD III, 2). Auffällig ist auch die starke Betonung der Rolle der Kirche in der Verkündigung sittlicher Weisungen, wenn es heißt: „Die Kirche verkündigt die Wahrheit Christi unfehlbar und lehrt den Menschen die von Gott Selbst ausgehenden sittlichen Gebote, und daher ist sie nicht berechtigt, etwas in ihrer Lehre zu ändern“ (GSD III, 5). Anschließend an diesen Gedanken kann der Text dann folgerichtig die Gewissensfreiheit nur negativ wahrnehmen: „Die Aufstellung eines Rechtsbegriffes wie der Gewissensfreiheit untermauert den Verlust gesellschaftlicher religiöser Ziele und Werte, den Massenab-

fall und die faktische Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche und dem Sieg über die Sünde“ (GSD III, 6).

Vorkonziliare katholische Texte bieten eine Fülle vergleichbarer Zitate mit ähnlichem Denkansatz. Die deutsche Überschrift von *Quadragesimo anno*, der vielgerühmten Sozialenzyklika Pius' XI. von 1931 heißt: „Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft“. In Nr. 41 dieses Dokuments lesen wir, was der Papst als seine Aufgabe ansieht: „Die von Gott Uns anvertraute Hinterlage der Wahrheit und das von Gott Uns aufgetragene heilige Amt, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfang zu verkünden, zu erklären und – ob erwünscht, ob unerwünscht – auf seine Befolgung zu dringen, unterwerfen nach dieser Seite hin wie den gesellschaftlichen, so den wirtschaftlichen Bereich vorbehaltlos Unserem höchstrichterlichen Urteil.“ Im ersten Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs vom 23. August 1945 wird der Nationalsozialismus unvermittelt als direkte Folge der Säkularisierung gedeutet: „Hatte man nicht das Haus bauen wollen, ohne daß der Herrgott mitbaute? Ist es nicht letztlich darum zum Turm von Babel geworden? Hatte man nicht bauen wollen, ohne den einen Eckstein zu beachten, den Gott selbst gelegt hat, Jesus Christus, durch den allein wirksam und auf Dauer die Mauern zusammengehalten werden?“<sup>11</sup>

In dem Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe vom 23. Mai 1949 zur Verabschiedung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland wird daher als Erwartung, gewissermaßen auch als Enttäuschung der Kirche formuliert: Dieses Grundgesetz sollte „eine öffentliche und feierliche Anerkennung der ‚schon in der Natur gegebenen, ewig gültigen, durch Christus neu gefestigten und vollendeten Gottesordnung‘ sein, ohne die für ein Volk auf die Dauer ein glückliches und gesundes Leben unmöglich ist“.<sup>12</sup>

#### **4. Wahrheit und Mehrheit**

Solange also wesentliche Grundaussagen der Kirche die Verpflichtung des Staates auf die objektive Wahrheit des natürlichen oder göttlichen Sittengesetzes verlangen – entgegen auch einer momentanen Mehrheit, die die Wahrheit eben anderswo erblickt – kann von einem wahren ‚Ja‘

---

11 Gemeinsamer Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe vom 23.8.1945, in: *Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962*, hg. von Heinz Hürten, Paderborn 1991, S. 24ff., hier: 27.

12 Gemeinsamer Hirtenbrief der Deutschen Bischöfe vom 23.5.1949, in: *Katholizismus (wie Anm. 11)*, S. 40ff., hier: 41.

zur Demokratie nicht gesprochen werden. Das tat erst das Konzil mit seiner Erklärung über die Religionsfreiheit.

Noch Papst Pius XII. hatte gelehrt: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“<sup>13</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde – später Bundesverfassungsrichter in Karlsruhe – hat dieses Toleranzverständnis früh kritisiert und vor allem auf die folgenschwere Verwechslung hingewiesen, der diese Lehre unterliegt: „Subjektstellung im Sinne des Rechts wird nicht den Menschen als Person, sondern ‚der Wahrheit‘, also einem abstrakten Begriff, zuerkannt.“<sup>14</sup> Von der philosophischen Ebene, wo der Satz, daß der Irrtum kein Recht habe, eigens diskutiert werden müßte, wird dieses Axiom auf die juristischen Ebene verlagert. Man übersieht dabei, daß Begriffe und Ideen nicht Rechtsträger sein können. Das Recht ist dort, „nicht mehr etwas, das dem Menschen als Menschen zukommt, als Ausfluß seines personalen Seins und zur Sicherung seiner personalen Freiheit, sondern dem Menschen, insofern und insoweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht. Insofern und insoweit er im Irrtum lebt, hat er prinzipiell kein Recht, sondern allenfalls – je nach den auf dem Spiele stehenden höheren Gütern – den Genuß staatlich gewährter Toleranz.“

Johannes XXIII. formuliert dagegen 1963 in seiner Friedenszyklika *Pacem in terris* unbefangen und in Anerkennung der weltlichen Tradition einen Katalog der fundamentalen Menschenrechte (Nr. 11–27; 143);<sup>15</sup> er verteidigt die Meinungsfreiheit (Nr. 12) und betont die Gleichheit aller Menschen in ihrer natürlichen Würde (Nr. 48). Daß man angesichts der Komplexität und Vielfalt der gesellschaftlichen Verflechtungen, legitimerweise unterschiedlicher Meinung sein kann, ohne daß die eine nur Irrtum und die andere nur Wahrheit wäre, das wird erst das II. Vatikanische Konzil feststellen. Dort heißt es, daß andere Katholiken, „wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen“ und daß in solchen Fällen „niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und

---

13 Arthur F. Utz / Joseph-F. Groner (Hg.): *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. 2, Freiburg (Schweiz) 1954, Nr. 3977 f.

14 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1964/65)*, in: Ders.: *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg i. Br. 1973, S. 172–191, hier: 181.

15 Dokument in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere Dokumente*, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung, Bornheim 81992.

seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (GS, Nr. 43). Die für das demokratische Denken grundlegende prinzipielle Gleichheit aller Menschen wird vom Konzil begrüßt und es wird die Forderung erhoben, diese Gleichheit immer stärker zur Anerkennung zu bringen (GS, Nr. 29). Die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz darf auch um der Religion willen weder offen noch verborgen verletzt werden (*Dignitatis humanae*, Nr. 6). Auch wird die alte Lehre von der Neutralität der Kirche gegenüber den Staatsformen verlassen, wenn es in *Gaudium et spes* (Nr. 75) heißt: „In vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen, die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden.“<sup>16</sup>

In dem Konzilsdokument *Dignitatis humanae* (DH) über die Religionsfreiheit heißt es, daß diese mit der Glaubens-, Gewissens- und Meinungsfreiheit unauflösbar zum Menschen gehört, der – wie es in *Gaudium et spes* formuliert ist – „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist“ (GS, Nr. 25). Damit ist eine Absage an die bisher zumindest prinzipiell angestrebte Position einer katholischen Staatsreligion gegeben. Niemand darf in religiösen Dingen von irgendeiner Instanz gegen sein Gewissen gezwungen werden (DH, Nr. 2). Die Toleranz wird prinzipiell positiv gesehen und ist letztlich in Jesu Botschaft von der Gewaltlosigkeit und seinem gewaltlosen Leben begründet (DH, Nr. 11). Alle Mittel, die dem Geist des Evangeliums entgegengesetzt sind, sind ausgeschlossen (DH, Nr. 14). Auf grundsätzlicher Ebene sind damit die Probleme zwischen Kirche und demokratischer Gesellschaft aus dem Weg geräumt.

Wie und wodurch war nun die katholische Kirche fähig geworden, einen solchen fundamentalen und epochalen Wandel durchzuführen? Nicht die ewig gültige, von Gott gegebene Ordnung gibt den Weg der Kirche vor, sondern, wie es Papst Johannes Paul II. in seiner Antrittszyklika (*Redemptor hominis*, 1979) formuliert: „Der Weg der Kirche ist der Mensch“.

## **5. „Die Arbeit ist der Schlüssel der Sozialen Frage“ (Johannes Paul II.)**

Nicht die vielen naturrechtlich argumentierenden Staatszyklen des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts machen den

---

<sup>16</sup> Dokument in: Rahner (wie Anm. 2), S. 449 ff.; *Dignitatis humanae*: ebd., S. 661 ff.

Kern dessen aus, was wir Kirchliche Sozialverkündigung nennen, sondern die sogenannten Sozialenzykliken (beginnend mit der Sozialenzyklika *Rerum novarum* von 1891), die sich der Lösung der Sozialen Frage widmen. Was aber war die *Soziale Frage*? Sie war keine caritative und auch keine Arbeiterernährungsfrage, sondern die politische Frage nach der Eingliederung des neu entstandenen Standes oder der Klasse der arbeitenden und benachteiligten Menschen in die bestehende Gesellschaft. Aus überwiegend pastoralen Gründen kümmerte sich die Kirche zu Beginn der Industrialisierung zunächst vor allem um die Arbeiter, die – nach einer Formulierung von Oskar Köhler – am frühesten und am radikalsten von der Industrialisierung und ihren Folgen betroffen wurden; d.h., daß sie als erste und am radikalsten die negative Erfahrung mit den Verhältnissen der komplexen, arbeitsteiligen Industriegesellschaften machten. So schreibt Oskar Köhler: Sie konnten „auch im kirchlichen Bereich kein Verhältnis zu den Traditionen haben...“, innerhalb deren ein konventionelles Christentum noch Jahrzehnte am Leben bleiben konnte. Vor allem war die Industriearbeiterschaft früher und unmittelbarer als jede andere Schicht von der Technisierung des Daseins und damit von dem epochalen Bruch der Überlieferung getroffen, der die Gesamtgesellschaft erfaßte. Von daher ist es klar, daß sich die allgemeine Problematik des Verhältnisses des Katholizismus zur modernen Gesamtgesellschaft in der katholischen Arbeiterbewegung in eigentümlicher Weise zuspitzen mußte“. <sup>17</sup>

Damit ist schon angedeutet, wie die Kirche durch ihr Engagement in der Sozialen Frage zunehmend und in gewaltigen innerkirchlichen Konflikten zwischen dem Staat und dem Einzelnen den Bereich der Gesellschaft entdeckte. Die soziale Frage stellte sich also zunächst als Arbeiterfrage und von daher als Frage nach der sozialen Integration der Industriegesellschaft, die durch die praktischen Erfahrungen sozialer Konflikte und gesellschaftlicher Desintegration und Polarisierung geprägt war. Johannes Paul II. beschreibt in seiner Enzyklika *Centesimus annus* (CA) von 1991 die Konsequenzen dieses Prozesses als die Entstehungsbedingungen von *Rerum novarum*: „Gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts stand die Kirche einem geschichtlichen Prozeß gegenüber, der schon seit einiger Zeit im Gange war, nun aber seinen neuralgischen Punkt erreichte. Ausschlaggebender Faktor dieses Prozesses war – neben dem vielfältigen Einfluß der vorherrschenden Ideologien – ein ganzes Bündel radikaler Veränderungen auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet, aber auch im Bereich von Wissenschaft und Technik. Ergebnis dieser Verände-

---

17 O. Köhler: Die Ausbildung der Katholizismen in der modernen Gesellschaft, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, Band VI, 2, Freiburg i.Br. 1973, S. 195–264, hier: 240f.

rungen war auf politischem Gebiet eine *neue Gesellschafts- und Staatsauffassung* und folglich auch eine neue Auffassung von *Autorität* gewesen. Eine traditionelle Gesellschaft war im Begriff sich aufzulösen, und eine andere befand sich im Entstehen...“(CA , Nr. 4).

Daß eine neue Gesellschafts- und Staatsauffassung und eine neue Auffassung von Autorität entstand, ist heute der späte Reflex einer schwierigen kirchlichen Konfliktgeschichte. Mit der zunächst als katholische Staatslehre tradierten Theorie einer objektiven naturrechtlich begründeten Ordnung stieß das Denken und das Handeln „von der Arbeit her“ lange und innerhalb der Kirche „von innen her“ an schier unüberwindbar erscheinende Hindernisse.

In diesem Lernprozeß hat die Kirche gleichzeitig – wie die Gesellschaft insgesamt – die Erfahrung gemacht, daß die Arbeiterbewegung das demokratische System zur Bühne der Inszenierung fundamentaler Konflikte hat werden lassen. Dadurch hat sich unser modernes Verständnis von Demokratie, das keine traditional verankerte Gemeinwohlvorstellung mehr voraussetzt, entwickelt. Jetzt erhält sich unsere Gesellschaft primär nicht dadurch, daß alle konfligierenden Gruppen ihre Interessen einem vorher feststehenden Wertekonsensus opfern. Das sie zusammenhaltende werthafte Band bildet sich vielmehr erst im Prozeß solcher Konfrontationen. Der in zivilen Formen ausgetragene Konflikt ist also das Medium, in dem Wertorientierungen und Interessen sich zu einem prekären gemeinen Wohl und zum Bewußtsein eines gemeinsam geteilten politischen Raumes herausbilden.

## **6. Transformation der Arbeit – Transformation der Gesellschaft**

Die Aktualität der Beschäftigung mit der Sozialen Frage besteht vor allem darin, daß wir am Ende der Industriegesellschaft vor der fast gleichen Sozialen Frage wie an deren Anfang stehen: der Ausgrenzung von immer mehr Menschen von der Beteiligung am Prozeß des Erwirtschaftens des gesellschaftlichen Reichtums – nicht primär wegen wirtschaftlicher oder politischer Konzepte oder Entscheidungen, sondern wegen der inneren Entwicklung der Arbeit.

Die Industriegesellschaft, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert entstanden ist, war (und ist weithin noch) eine Arbeitsgesellschaft, in der durch die Arbeit nicht die Gleichheit der Menschen, wohl aber ihre Sicherheit gewährleistet wurde und wird, was vordem nur durch Eigentum möglich war. Das war und ist möglich dank des Normalarbeitsverhältnisses, dank dessen die Arbeit viel mehr geworden ist als Arbeit: der Lohn bietet zugleich Garantien, Rechte und einen Status, auch in Situationen der Nicht-

Arbeit. Solange die Lebenschancen von Generationen auf dem Arbeitsmarkt entschieden werden, kann von einem grundlegenden Bedeutungsverlust von Arbeit nicht gesprochen werden. Zudem durchdringen die grundlegenden Prinzipien der industriellen Arbeitsgesellschaft mittels der Informationstechnologien der Dienstleistungsarbeiten weitere Bereiche der gesellschaftlichen Gesamtarbeit. „Das Problem ist also nicht das ‚Ende der Arbeit‘, sondern der *Status der neuen Formen der Beschäftigung*; und man muß in Erfahrung bringen, ob sie sich weiterhin verschlechtern werden. Die Würfel sind noch nicht gefallen“. So sieht es der Franzose Robert Castel, der Autor der „Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit“.

In der Industriegesellschaft war die Teilhabe an die Eigenschaft des Faktors Arbeit gebunden. *Arbeit* ist die Grundlage der organisatorischen Zugehörigkeit in einer Gesellschaft, die vor allem auch aus diesem Grund als *Arbeitsgesellschaft* bezeichnet worden ist. Die zunehmende Projektförmigkeit der Arbeit und deren vorwiegend netzwerkförmige Organisation schließen Personen dagegen dadurch aus, daß sie nur bestimmte Personen teilhaben läßt (selektive Selektion). Die Netzwerke regulieren also die gesellschaftliche Arbeit über den Mechanismus von Inklusion und Exklusion. Da Personen aber nur dann für die Organisationen von Interesse sind, wenn sie und so lange sie einen produktiven Beitrag zu deren Entwicklung leisten können, kommt es in der Wissensgesellschaft zu einer verstärkten Selektion von Personen auf der Basis ihrer individuellen Ressourcen.

Haben wir uns mit dieser Selektion abzufinden und wird eine solche Gesellschaft auf Dauer integriert sein? Die Organisation der gesellschaftlichen Arbeit – die gute und gerechte Beteiligung aller am Prozeß des Erwirtschaftens – wird also Kernfragen der Demokratie und der gesellschaftlichen Partizipation und damit auch die Orientierungskraft des christlichen Glaubens berühren. Angesichts der Bedeutung der sozialen und technologischen Bedingungen und Entwicklungen der Arbeit – auch innerhalb des Lernprozesses der katholischen Kirche in den vergangenen 100 Jahren bis zum II. Vatikanische Konzil – fällt als besonders nachteilig und gravierend auf, daß in der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche das Kapitel über die Arbeit das kürzeste ist – und vielleicht das schwächste.

Große Teile und konkretere Positionsbestimmungen der Sozialdoktrin fallen nach katholischer Terminologie eher in das Feld der Caritas oder der Moraltheologie. Auch wenn man diese herkömmliche Terminologie nicht hilfreich finden mag, wären sie ausführlicher und präziser mit entsprechenden katholischen Positionen zu vergleichen. Darüber wird sicherlich an anderer Stelle zu reden sein. Mir ging es hier um den grund-

legenden Ansatz und um die m.E. grundsätzlichen Positionen des Selbstverständnisses des kirchlichen Wirkens in modernen Gesellschaften. Darin sehe ich die grundlegendsten und stärksten Spannungen im kirchlichen Reden zwischen Ost und West.

## 7. Kirche und Zivilgesellschaft

Die Religionssoziologen und die Sozialethiker in Westeuropa und Amerika sprechen von einem neuen Modell von Religion und Öffentlichkeit, von Kirche und Gesellschaft, dem sogenannten zivilgesellschaftlichen Modell. Die Zivilgesellschaft, so lautet die These von Karl Gabriel, eröffnet den Kirchen und den kirchlichen Bewegungen und Gruppen einen wichtigen Ort ihres Handelns in der Gesellschaft auf nationaler wie globaler Ebene. Während Religion im Modernisierungsprozeß – strukturell erzwungen – aus der staatlichen wie politischen Öffentlichkeit im engeren Sinne zurückgedrängt wird, gilt dies nicht ebenso für die Sphäre der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die Zivilgesellschaft setzt eine geschützte und funktionierende Privatsphäre voraus. Die vom öffentlichen Zwang freigesetzte Religion kann sich im Feld des Privaten auf der Grundlage freier Glaubensentscheidungen und ungezwungener religiöser Zusammenschlüsse entfalten. Religiöse Traditionen sind herausgefordert, ihre Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einzubringen. Die diskursiven Auseinandersetzungen um Wertorientierungen und um die Legitimität normativer Bindungen gehören in den Raum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit. Die religiösen Traditionen können dafür sorgen, daß Wertfragen, Wahrheitsfragen und Themen kultureller Ordnung nicht aus den zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Diskursen herausgedrängt werden. Dank der ihnen zur Verfügung stehenden religiösen Sprache und Symbolik sind sie in besonderem Maße in der Lage, Erfahrungen des gesellschaftlichen Leidens artikulierbar und in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit hörbar zu machen.

Daß sich das Selbstverständnis der kirchlich-sozialen Praxis in die Richtung eines zivilgesellschaftlichen Orts in der Gesellschaft bewegt, ließe sich exemplarisch am Konsultationsprozeß und dem Gemeinsamen Wort der beiden Kirchen in Deutschland (GW): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*<sup>18</sup> aufzeigen: „Der kirchliche Beitrag“, so heißt dort, „ist um so erfolgreicher, je mehr es ihm gelingt, Einstellungen und Verhaltenweisen zu verändern und dadurch die politischen Handlungs-

---

18 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte, Nr. 9), Hannover und Bonn 1997.



spielräume zu erweitern, und umgekehrt um so erfolgloser, je weniger er in dieser Hinsicht auslöst und bewirkt“ (GW, Nr. 5). Die Politik steht in der Verantwortung; sie muß diese Spielräume auch nutzen. Damit wird deutlich, daß die Akteure der Kirchen, der kirchlich-sozialen Bewegungen und Gruppen auch weiterhin in Staat und Politik wichtige Bezugspunkte haben. Die zivile Gesellschaft dürfte aber immer nachhaltiger zum primären Ort öffentlicher Funktionen und Aufgaben werden.

Vielleicht kann man die leitenden theologischen Grundgedanken, die hinter einem solchen Verständnis der kirchlicher Sozialverkündigung stehen, mit dem *Gemeinsamen Wort* zusammenfassen. Dort ist unter der Überschrift „Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben“ zu lesen:

Jesus war ganz der Mensch für die anderen Menschen. Er ist selbst den Weg der Solidarität, der Barmherzigkeit und der Gewaltlosigkeit gegangen. Aufgrund seines Leidens und seines gewaltsamen Todes ist er den Menschen in allem solidarisch geworden. Seine Auferweckung zeigt, daß Gewalt, Haß und Tod nicht das letzte Wort sind und daß Gott gerade in den menschlich hoffnungslosen Situationen Heil schaffend nahe ist.

Die Kirche existiert in der Nachfolge Jesu Christi als „Volk Gottes“. Merkmale der Kirche sind:

- ihre Sendung für alle Menschen und für alle Völker; ihre Botschaft vom Heil gilt den einzelnen Menschen wie dem Zusammenleben der Menschen und der Völker. Sie hat damit einen öffentlichen Auftrag und eine Verantwortung für das Ganze des Volkes und der Menschheit;
- ihr Einsatz für Menschenwürde und Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Solidarität; diese konstitutiven Elemente stellen eine Verpflichtung dar, die aus ihrem Glauben an Gottes Solidarität, aus ihrer Solidarität mit den Menschen und aus ihrem Auftrag, Zeichen und Werkzeug der Einheit und des Friedens in der Welt zu sein, erwachsen (vgl. GW, Nr. 91 ff.).

## **Ausblick**

Die soziale Botschaft der Kirchen ist das Ergebnis der Reflexion über menschliche Erfahrungen in verschiedenen gesellschaftlichen Situationen und Kulturen. Sie ist kein abstraktes System von Normen; sie entspringt vielmehr der immer wieder neuen Besinnung auf die menschliche Erfahrung in Geschichte und Gegenwart im Lichte des christlichen Menschenbildes. Sie vermittelt Perspektiven, Wertorientierungen, Urteils- und Handlungskriterien. Entsprechend hat die Kirche sowohl eine prophetisch-kritische wie auch eine ermutigende, versöhnende und heilende Funktion.

Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche hat für die gesellschaftliche Notwendigkeit solcher Funktionen ein schönes Bild, das die genannten Intentionen zum Ausdruck bringt, wenn man das Verhältnis von Kirche und Staat, von dem dabei die Rede ist, auf die moderne Zivilgesellschaftlich ummünzt. Das Dokument zitiert das Landeskonzil von 1917/18, das die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat, die seinerzeit durch die politischen Umstände erzwungen wurde, mit dem Wunsch vergleicht, daß „die Sonne nicht scheint, und das Feuer nicht wärmt“ (GSD III, 4). Doch, so heißt es weiter: „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.“

## **Autoren und Herausgeber**

*Eduard Afanasiev, Dr.*, Professor für Wirtschaftswissenschaften und Dekan der Ökonomischen Fakultät des Russischen Theologischen Instituts des Hl. Johann in Moskau, Mitautor der Sozialdoktrin

*Vsevolod Chaplin*, Reverend, stellvertretender Vorsitzender der Abteilung für äußere Kirchenbeziehungen des Moskauer Patriarchats; ehemals Sekretär der Synodalen Arbeitsgruppe zur Vorbereitung der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche

*Konstantin Kostjuk, Dr.*, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Außenstelle der Konrad-Adenauer-Stiftung in Moskau

*Heiner Ludwig, Dr.*, Professor für Theologie und Sozialethik an der Technischen Universität Darmstadt

*Lars Peter Schmidt, Dr.*, Referatsleiter für Mittel-Osteuropa der Konrad-Adenauer-Stiftung / Internationale Zusammenarbeit und beauftragt mit dem Dialog der Kirchen in Mittel-Osteuropa

*Rudolf Uertz, Dr.*, Referent der Konrad-Adenauer-Stiftung / Wissenschaftliche Dienste, Privatdozent für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und a.o. Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität in Warschau

*Andrej Zubov, Dr.*, ehemaliger Botschafter Rußlands beim Vatikan, Mitautor der Sozialdoktrin und Dozent am Staatlichen Institut für auswärtige Beziehungen (MGIMO) in Moskau