

Nr. 383 Kirche und Gesellschaft

Barbara Hallensleben / Augustin Sokolovski

Grundlagen der Sozialkonzeption

aus orthodoxer Perspektive

Das Verzeichnis „Orthodoxia“, das vom Ostkirchlichen Institut in Regensburg jährlich herausgegeben wird, enthält alle orthodoxen Bischöfe der Welt mit Namen, Titel, Anschrift, Weihedaten und Lebenslauf. Dieser Band stösst jedes Mal auf Bewunderung, die paradoxerweise bei den Orthodoxen selbst mit einem gewissen Ressentiment einherzugehen scheint. Der Grund der Bewunderung besteht darin, dass niemand in der orthodoxen Welt selbst es vermag, all diese biographischen Angaben und knappen strukturellen Beschreibungen zusammenzustellen. Dem äußeren Erscheinungsbild nach wird der Band als „Anhang“ zum römischen *Annuario Pontificio* herausgegeben, das alle katholischen Bischöfe verzeichnet. Das orthodoxe Ressentiment beruht auf der Tatsache, dass in diesem Buch alle Kirchen, die ihren Ursprung direkt oder indirekt auf das antike östliche Christentum zurückführen, in die Reihe der orthodoxen Kirchen eingeschrieben werden. So fühlen sich die Kirchen, die oft keine Gemeinschaft miteinander haben oder einander gar als schismatisch oder häretisch betrachten, in der unerwünschten Nachbarschaft auf dem Papier eher unwohl.

„Orthodoxia“. Zur Sozialgestalt des Phänomens

Die Existenz der „orthodoxen Kirchen“ selbst stellt ein komplexes soziales Gefüge dar, das wenigstens anfanghaft in den Blick genommen werden muss, um Ort und Reichweite der Sozialkonzeption dieser Kirchen verstehen zu können. Die Bezeichnung „orthodox“ ist ursprünglich keine Konfessionsbezeichnung, sondern ein Prädikat, das „rechtgläubig“ meint und sich mit allen christlichen Traditionen, ja Glaubensüberzeugungen verbinden kann. In diesem Sinne bildet das „orthodoxe Judentum“ eine Strömung, die sich von jüdischen Reformbewegungen abgrenzt. In diesem Sinne gibt es eine „Lutherische Orthodoxie“, die im Anschluss an die Reformationszeit die Theologie Luthers in Lehrsysteme zusammenfasst. In diesem Sinne beten Katholiken im ersten Hochgebet „für alle, die Sorge tragen für den orthodoxen katholischen und apostolischen Glauben“, *pro omnibus orthodoxis, atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*.

Die uns interessierende Orthodoxie besteht aus denjenigen Christen, die das Wort „orthodox“ zur entscheidenden Bezeichnung ihrer kirchlichen Gemeinschaft erheben. Und auch hier ist noch einmal eine Unterscheidung angebracht: Die Kirchen, die von den sieben Ökumenischen Konzilien – vom ersten Konzil im Jahre 325 bis zum siebenten im Jahre 787 (beide in Nizäa in Kleinasien) – nur die ersten drei (Nizäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431) oder vier (mit Chalcedon 451) anerkennen,

bezeichnen sich selbst als „orthodox“, haben jedoch die Gemeinschaft mit Rom und mit den übrigen Zentren der Christenheit aus einem bestimmten, geschichtlich und dogmatisch definierbaren Grund unterbrochen. Heute werden diese Kirchen als „altorientalische“ oder „vorchalcedonensische“ Kirchen bezeichnet. Unter „Orthodoxie“ im präziseren Sinne versteht man die Gemeinschaft der Kirchen, die gemeinsam mit Rom alle sieben Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends anerkennen und in Gemeinschaft miteinander stehen, jedoch nicht mehr in der Gemeinschaft mit Rom. In diesem Falle ist es nicht möglich, einen unbestrittenen dogmatischen Grund oder ein klar definiertes Datum für die Trennung anzugeben.¹ Eher handelt es sich um einen jahrhundertelangen Prozess der Entfremdung.

Als Bezugspunkt für diese Orthodoxie galt seit der Entfremdung von Rom bis 1453 der Patriarch von Konstantinopel (seit 1930 offiziell „Istanbul“), mehr noch der byzantinische Kaiser, der aus göttlicher Berufung als Garant der kirchlichen Einheit betrachtet wurde.² Da Konstantinopel vor der Umwandlung in die Hauptstadt des Oströmischen Reiches „Byzanz“ hieß, spricht man auch von den byzantinischen orthodoxen Kirchen. Das Konzil von Konstantinopel 381 hatte der Kaiserstadt „den Vorrang der Ehre nach dem Bischof von Rom“ zugesprochen, „denn Konstantinopel ist das Neue Rom“. Die übrigen kirchlichen Zentren des östlichen Christentums – Alexandrien, Antiochien und Jerusalem – verloren seit den islamischen Eroberungen ihre Bedeutung und ihren Einfluss. Seitdem 1453 die Osmanen Konstantinopel eroberten und das Oströmische Kaisertum unterging, befindet sich die Orthodoxie auf der Suche nach einer neuen Gestaltung der eigenen kirchlichen Struktur und Organisation.

Phänomenologisch betrachtet, stellt die heutige Orthodoxie eine Konföderation dar. Die wichtigsten Zentren dieser Gemeinschaft sind lokal (orthodoxe Kirchen in Polen, Tschechien, in den USA, u. a.), national (orthodoxe Kirchen von Serbien, Rumänien, Bulgarien, Georgien u. a.) oder transnational (das Moskauer Patriarchat, das Patriarchat von Konstantinopel) konstituiert. Diese Kirchen verstehen sich als eine einzige orthodoxe Kirche. Sie stehen miteinander in der Einheit des Glaubens und in eucharistischer Gemeinschaft. Doch sind sie sich über die Gestalt dieser Einheit nicht einig: Das Patriarchat von Konstantinopel sieht sich als ein orthodoxes Pendant zum Bischof von Rom und hat seinen „Vorrang nach dem Bischof von Rom“ in einen Ehrenprimat innerhalb der Orthodoxie umgewandelt; die Russische Orthodoxe Kirche, die nach dem Fall von Konstantinopel in eine transnationale Verantwortung als

„Drittes Rom“ hineingewachsen ist, sieht keinen Grund für diese Rolle des griechischen orthodoxen Erzbischofs in Istanbul. In dieser Spannung lebt heute die Orthodoxie, aus dieser Perspektive muss man die Bestrebungen der orthodoxen Kirche und Kirchen auf dem Weg zu offiziellen kirchlichen Äußerungen im dogmatischen wie im sozialetischen Bereich verstehen und deuten. Ein Ausdruck der ungeklärten Sozialgestalt der orthodoxen Welt ist die Tatsache, dass eine externe westliche Sicht den Plural „orthodoxe Kirchen“ bevorzugt, während der interne orthodoxe Diskurs lieber im Singular von der Orthodoxie beziehungsweise der „Orthodoxen Kirche“ schlechthin spricht.

Der Ort der Soziallehre in Leben und Lehre der orthodoxen Kirche

Das Glaubensbekenntnis der Konzilien von Nizäa 325 und Konstantinopel 381 ist fast der gesamten Christenheit gemeinsam. Hier wird die Kirche als „eine, heilige, katholische und apostolische“ bezeugt. Wenn die Katholische Kirche von sich aus eine Selbstbezeichnung bildet, dann spricht sie gern von sich als Weltkirche. Eines der wichtigsten Attribute im Selbstverständnis der Orthodoxie lautet heute „die Kirche der Väter“. Dieses Prädikat wurde zur Abgrenzung gegenüber dem vermeintlichen Rationalismus und der scholastischen Gestalt der westlichen Theologie formuliert. Die weiteren Charakteristiken des orthodoxen Christentums, wie man sie den theologischen Werken sowie den offiziellen Dokumenten der orthodoxen Kirche entnehmen kann, lauten: konziliär, liturgisch und asketisch. Jedes dieser Attribute bezieht sich auf eine besondere Sphäre im Dasein der Orthodoxie. So meint der Ausdruck „die Kirche der Väter“ das Hauptkriterium für die dogmatische Dimension des Glaubens; die asketische Kirche bezieht sich auf den Bereich der Sittenlehre; die liturgische Kirche benennt die vorrangige Handlungsform der Kirche in ihrem Selbstvollzug und zugleich die wesentliche Übermittlungsform der Glaubenslehre.

Alles, was die Glaubens- und Sittenlehre betrifft, muss für orthodoxe Christen den Kriterien der patristischen Theologie entsprechen. Zum Bereich der patristischen Theologen gehören allerdings – und hier liegt ein wesentlicher Unterschied im Verständnis des Begriffs „Kirchenväter“ in West und Ost – nicht nur die Theologen des ersten christlichen Jahrtausends, sondern auch diejenigen Autoren, die sich in anerkannter Übereinstimmung mit diesen früheren Autoren der christlichen Vergangenheit befinden. Die Zeit der Kirchenväter geht also nie zu Ende. Als zusätzliches Kriterium für die Zugehörigkeit zur Weisheit der Väter gilt das Attribut asketisch. Unter Askese versteht man vor allem die monasti-

sche Disziplin, die bereits in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends zur verbindlichen Norm des östlichen Christentums wurde. Die Askese bedeutet auch eine Tendenz zur Scheidung zwischen dem Geistlichen und dem Körperlichen, zwischen Diesseits und Jenseits, zölibatärem und verheiratetem Leben. Das erste gilt als Ideal, der andere Aspekt als Dispens. Das alltägliche Leben der Orthodoxie ist von asketischen Übungen und Vorstellungen zutiefst geprägt, am stärksten wahrnehmbar in der strengen Fastenpraxis, die fast die Hälfte des Jahres ausmacht. Diese Akzentuierung der asketischen Perspektive bildet sich in der historischen Selbstwahrnehmung der Orthodoxie ab, insofern bestimmte Perioden der Vergangenheit als glorreiche Vorbilder asketischer Frömmigkeit in Volk und Staat angesehen werden. Die Auswirkungen auf die politische und soziale Perspektive sind unübersehbar.

Westliche Leser werden an einen Beitrag zur Soziallehre aus orthodoxer Perspektive mit ihrem Vorverständnis herangehen: (Katholische) Soziallehre ist der Komplex derjenigen lehramtlichen Dokumente, mit denen die Päpste unter Rückgriff auf die gesamte Tradition seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert auf die Folgen der industriellen Revolution und die weiteren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen reagierten; Sozialethik ist die theologische Arbeit, die diese kirchliche Verkündigung begrifflich bearbeitet und die sozialen Bewegungen im Volk Gottes kritisch begleitet und inspiriert. Wer sich mit diesem Vorverständnis der orthodoxen Sicht zuwendet, wird nicht nur auf formelle Unterschiede in Formulierungen, Akzenten, Interpretationen stoßen, sondern auf unterschiedliche Prämissen, die es als solche wahrzunehmen gilt. Die Soziallehre ist ein Beispiel der phänomenologischen „Inkompatibilität“ unserer beiden Traditionen. Westliche Christen, denen die Notwendigkeit eines christlichen Beitrags zur Sozialethik selbstverständlich erscheint, werden bei der Entdeckung der Orthodoxie das Gefühl haben, sich auf eine Zeitreise zu begeben. Die Bereitschaft, in die orthodoxe Welt wie in ein anderes Zeitalter einzutreten – mit allen Vor- und Nachteilen dieser Situation –, ist Voraussetzung für alle weiteren fruchtbaren Entdeckungen. Bislang erfolgt die Begegnung westlicher Sozialethik mit einer Soziallehre aus orthodoxer Perspektive meist unter dem Maßstab der „Vereinbarkeit mit liberal-demokratischen und -rechtsstaatlichen Ordnungsvorstellungen“ des Westens³ und endet mit dem Stempel „vor-modern“, der jede weitere Auseinandersetzung überflüssig macht. Hier ist zu prüfen, ob eine differenziertere Beurteilung nicht zu einer wirklichen Begegnung zum gegenseitigen Nutzen führen kann.

Das Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche (2000) – Kristallisationspunkt jüngster Entwicklungen und Debatten

Die Kirche „braucht kein eigenes politisches System, keine eigene Soziallehre, noch ein eigenes sozialetisches oder ethisches System aufzubauen“ – so äußert sich der bekannte griechische orthodoxe Theologe Georgios Mantzaridis (geb. 1933) stellvertretend für viele orthodoxe Denker.⁴ Die sinngemäße Begründung dieser Position lautet: Alles, was für die gläubigen Christen, für die Menschheit und für die Welt nötig ist, ist von den Kirchenvätern gesagt und von den Konzilien verkündigt worden, es wird in der Liturgie gefeiert und im Leben der Kirche verwirklicht. Es ist also keinesfalls selbstverständlich, dass eine der orthodoxen Kirchen – die Betonung auf „eine“ ist in diesem Zusammenhang bedeutsam und stellt ein Dilemma dar – ein explizites Dokument zur Soziallehre vorlegt: Im Jahr 2000 verabschiedete das Bischofskonzil des Moskauer Patriarchats die „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“.⁵ Mit Recht wurde bemerkt, dass es sich um eine Neuheit in der Geschichte der orthodoxen Kirchen handelt.⁶ Die Nähe zur katholischen Sozialverkündigung in Form und Inhalt sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch die russische Position der spezifisch orthodoxen Hermeneutik folgt. Im Folgenden wählen wir das Moskauer Dokument als Bezugspunkt für die Analyse einer Soziallehre aus orthodoxer Sicht. Zusätzlich wird auf das Dokument verwiesen, mit dem das Moskauer Patriarchat im Juli 2008 die Sozialkonzeption des Jahres 2000 durch „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“ ergänzte.⁷

Warum hier und jetzt?

Warum hat gerade die Russische Orthodoxe Kirche als einzige von den fünfzehn autokephalen orthodoxen Kirchen offiziell zu den sozialen Fragen Stellung genommen? Selbst das Patriarchat von Konstantinopel, das für sich eine führende Rolle der Weltorthodoxie beansprucht, hat sich bislang in diesem Bereich nicht lehramtlich geäußert – außer in Stellungnahmen zur Ökologie, die dem gegenwärtigen Patriarchen Bartholomaios die Bezeichnung „grüner Patriarch“ eingetragen haben.

Die Russische Orthodoxe Kirche selbst gibt in ihren offiziellen Stellungnahmen einen wesentlichen Grund an: Die sich rasch wandelnde Gesellschaft braucht neue Antworten auf die neuen Fragen; die Herausforderung ist groß, und die Kirche muss ihre Position öffentlich vorlegen können. Die unausgesprochenen Hintergründe haben vermutlich mit der

geschichtlichen Entwicklung der Orthodoxie zu tun: Den Ostkirchen ist die klare Trennung zwischen Kirche und Staat lange Zeit fremd geblieben. So konnte im Laufe der Geschichte eine Soziallehre nicht explizit formuliert werden, weil der Bereich des Sozialen der Kompetenz der staatlichen Jurisdiktion zugewiesen war.

Mit der bolschewistischen Revolution von 1917 zerbrach in Russland diese ursprüngliche Einheit. Die Kirche in Russland stand unmittelbar vor dem Dilemma: Wie soll nun der Staat, der zum ersten Mal in der Geschichte des orthodoxen Christentums nicht nur getrennt, sondern grundsätzlich feindlich und zerstörerisch der Kirche gegenübertrat, eingeschätzt werden? Die muslimischen Reiche, auf deren Territorien das östliche Christentum nach dem Entstehen des Islam existierte, konnten nicht als Vorbild dienen, da sie keine areligiösen Staatswesen waren.

Die Vorarbeiten auf dem Moskauer Konzil von 1917, das heute als das „II. Vatikanum“ der Russischen Orthodoxen Kirche gewertet wird, konnten aufgrund der Revolution nicht wirksam werden. So blieb die Antwort der Kirche auf dieses Dilemma dilemmatisch: 1927 erklärte der damalige Stellvertreter des vakanten Patriarchensitzes, Metropolit Sergij Stragorodskij, den neuen sowjetischen Staat für legitim und wies auf die bedingungslose Loyalität der Kirche zu diesem Staat hin. Als eine Antwort auf diese Friedenserklärung brach eine schreckliche Welle der staatlichen Verfolgung aus, mit Millionen Märtyrern, die auf demselben Bischofskonzil, das auch die „Sozialkonzeption“ verabschiedete, heilig gesprochen wurden. Aus dieser Erfahrung der unerwarteten Trennung und des erlittenen Martyriums wächst die Russische Kirche in eine neue Reife und Emanzipation hinein. Die Formulierung der Grundlagen der Soziallehre kann wohl als ein Zeichen dafür angesehen werden. Bereits 1969 hatte im damaligen Leningrad auf Initiative von Metropolit Nikodim eine erste Begegnung zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche des Moskauer Patriarchats zu Fragen der Soziallehre stattgefunden.

Titel und Adressat

Im Jahr 2001 legte die Konrad-Adenauer-Stiftung eine deutsche Übersetzung des Moskauer Dokuments zur Soziallehre vor. Der Umschlagtitel lautet plakativ: „Sozialdoktrin russisch-orthodox“, der ausführlichere Innentitel: „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche“. Dass jede Übersetzung zugleich eine Interpretation darstellt, ist bekannt und unvermeidlich. Im vorliegenden Beispiel muss die mutwillige Abweichung vom klaren Wortlaut eine Bedeutung haben: Das

Wort „Doktrin“, das im Deutschen einen pejorativen Charakter hat, soll vermutlich die Übernahme der geläufigen westlichen Terminologie „Soziallehre“ vermeiden, signalisiert jedoch in Verbindung mit dem nationalen Prädikat eine eher distanzierte Wahrnehmung des Textes.

Ein Dilemma zeigt sich auch in der Selbstpräsentation des Dokuments: Es ist die Russische Orthodoxe Kirche, die hier spricht, allerdings in der Überzeugung, dass die behandelten Fragen „für die gesamte Fülle der Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts wie auch in nächster Zukunft gleichermaßen aktuell sind“.⁸ Eine dieser Option entsprechende Rezeption des Dokuments in der orthodoxen Welt bleibt bislang aus. Das Dokument richtet sich an „Episkopat, Klerus und Laien“, während die Katholische Soziallehre seit der Enzyklika *Pacem in terris* Papst Johannes´ XXIII. ausdrücklich „an alle Menschen guten Willens“ adressiert ist.

Der programmatische Dreiklang: Kirche – Nation – Staat

Das Dokument ist in 16 Kapitel untergliedert, in denen die klassischen Themen aufgegriffen werden, die auch aus der westlichen Soziallehre bekannt sind: 1. Theologische Grundpositionen, 2. Kirche und Nation, 3. Kirche und Staat, 4. Christliche Ethik und weltliches Recht, 5. Kirche und Politik, 6. Die Arbeit und ihre Früchte, 7. Eigentum, 8. Krieg und Frieden, 9. Verbrechen, Sühne, Wiedergutmachung, 10. Fragen der persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Sittlichkeit, 11. Die Gesundheit der Person und des Volkes, 12. Fragen der Bioethik, 13. Die Kirche und Fragen der Ökologie, 14. Weltliche Wissenschaft, Kultur und Bildung, 15. Die Kirche und die weltlichen Massenmedien, 16. Internationale Beziehungen, Probleme der Globalisierung und des Säkularismus. Paradigmatisch für Methode und Inhalt dieses Entwurfs einer orthodoxen Soziallehre sind die ersten drei Kapitel, die mit den Stichworten Kirche – Nation – Staat überschrieben werden können. Auf diese Abschnitte konzentrieren wir die Analyse des Textes:

Kirche: „Die Kirche ...“ ist programmatisch das erste Wort des Dokuments. Die Kirche erscheint hier nicht primär als Mater et Magistra, als Lehrerin der sozialen Ordnung, sondern als Raum derjenigen sozialen Lebensform, die der Menschheit in Jesus Christus erschlossen ist. Die Stärke dieser Aussage liegt in der Wahrnehmung, dass eine christliche Soziallehre kein abstraktes Normensystem ist, sondern ihren Ort in der gelebten Sozialgestalt der Gemeinschaft der Kirche hat. Orthodoxe Sozialethik folgt daher niemals der westlichen Tendenz, zu einer rationalen Sozialethik ohne Bezug zum Glauben zu werden. Fragen wirft das Ka-

pitel auf, insofern Stellenwert und Ziel des christlichen Dienstes in und an der Welt nicht einsichtig werden: Zwar ist eine „manichäische Verabscheuung des Lebens der uns umgebenden Welt unstatthaft“ (I,3), doch wird eine eigenständige Berufung dieser Welt – außer in ihrer Qualität als Materie zur Umwandlung in die orthodox bestimmte Lebensform – nicht erkennbar.

Nation: Die Notwendigkeit eines solchen Kapitels ist für die Ostkirchen dringlicher als für die Katholische Soziallehre: Die orthodoxe Kirche als Föderation von Lokalkirchen steht vor der Aufgabe, Kriterien zur Unterscheidung zwischen einer nationalistischen Funktionalisierung von Religion und einer echten Inkulturation zu entwickeln. Die biblischen Reflexionen über das erwählte Volk Israel und das Volk Gottes des Neuen Bundes geben Anlass, die universale, übernationale Berufung der Kirche zu betonen und vor aggressivem Nationalismus, Fremdenhass und Feindschaft zwischen ethnischen Gruppen zu warnen. Gleichzeitig wird das Recht der Christen „auf nationale Eigenart und nationale Selbstverwirklichung“ betont, denn „die Kirche verbindet in sich das universale mit dem nationalen Prinzip“ (II,2).

Diese im Prinzip ausgewogene Darstellung unterschätzt die Eigendynamik des modernen Nationalismus, der mit der Entstehung der Nationalstaaten in der Neuzeit gewissermaßen zum Religionsersatz geworden ist. Der Nationalstaat, der von der Einheit von Geburt, Sprache und Kultur (und Religion?) ausgeht, hat sich als Identitäts- und Konkurrenzprinzip in der politischen wie in der kirchlichen Welt etabliert und erkennt in seinem unteilbaren Souveränitätsanspruch prinzipiell keine Universalität über sich hinaus an. Die Schwierigkeit der Orthodoxie, zu interorthodoxen Entscheidungen zu kommen, nicht nur im Hinblick auf die Einberufung eines Panorthodoxen Konzils, spiegelt dieses Grundproblem wider. Die Diskussionen um die Gestalt der Orthodoxie in der Diaspora, d. h. außerhalb des national umschriebenen Territoriums, zeigt strukturelle Parallelen zur heutigen Krise des Nationalstaates, der angesichts von Migration und Globalisierung seine Identitätsprinzipien revidieren oder unausweichlich intolerant werden muss. Welchen Stellenwert hat der „christliche Patriotismus“ für einen Christen, der zur dritten Generation einer russischen Emigrantenfamilie in Frankreich oder Großbritannien gehört und kein Wort Russisch spricht? Der Russischen Orthodoxen Kirche ist zuzugestehen, dass sie in besonders ausgeprägter Weise für den übernationalen Charakter der Kirche eintritt. Ihre Bemühung, nach dem Zerfall der Sowjetunion die kirchliche Einheit über die neu entste-

henden nationalen Grenzen hinaus zu wahren, kann als ein echter Beitrag zur Relativierung des Nationalismus gewertet werden.

Staat: Auf den ersten Blick ist die Konvergenz zwischen der Katholischen Soziallehre und dem Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche in der Sicht der Beziehung zwischen Kirche und Staat besonders groß. Die Kirche ist in ihrer Berufung und Sendung nicht an eine bestimmte Staatsform gebunden. Der säkulare Charakter des Staates (III,3) wird anerkannt, wenn er mit einer gegenseitigen Nicht-Einmischung einhergeht. „Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates widerspricht nicht der christlichen Auffassung von der Berufung der Kirche in der Gesellschaft“ (III,6). Die Gehorsamspflicht gegenüber der Staatsgewalt wird mit Röm 13,1 – 7 betont, doch besteht das Recht und die Pflicht zum „gewaltlosen zivilen Widerstand“, „wenn die staatliche Macht die orthodoxen Gläubigen zur Abkehr von Christus und Seiner Kirche sowie zu sündhaften, der Seele abträglichen Taten nötigt“ (III,5). Ein geschichtlicher Exkurs würdigt die verschiedenen Formen der Beziehung zwischen Kirche und Staat mit einer deutlichen Option für das „Ideal der Symphonie“ nach der byzantinischen Form der „Epanagoge“ (9. Jh.): „Die weltliche Macht und die Geistlichkeit verhalten sich zueinander wie Leib und Seele und sind für die staatliche Ordnung ebenso unentbehrlich wie Leib und Seele im lebendigen Menschen. In der Verbindung sowie dem Einvernehmen zwischen ihnen liegt das Staatswohl begründet“ (zit. III,4).

Im Ideal der Symphonie wird die hermeneutische Ambivalenz der Aussagen deutlich: Es fällt auf, dass die Gründung des Staates im Moskauer Dokument allein als Folge der Sünde betrachtet wird (III,2): Die Kirche verwaltet das Heil, der Staat hingegen die Sünde. Das Konzept der Symphonie hingegen impliziert eine heilsgeschichtlich höhere Wertung: Der Staat verwirklicht im göttlichen Heilsplan das, was die Kirche im sakramentalen Zeichen darstellt. Nicht seine Existenz als solche, sondern seine gegenwärtige heilsgeschichtliche Situation ist durch die Sünde bedingt. Er braucht daher die Kirche, weil er das Gelingen seiner Berufung nicht selbst garantieren kann. Andererseits ist auch die Kirche nicht ohne die politische Gemeinschaft zu deuten; in ihr sieht sie das Ziel des Schöpfers und ihrer eigenen Sendung: das gelingende Zusammenleben der Menschheit und der ganzen Schöpfung, sodass es in der Vision der neuen Stadt Jerusalem keinen Tempel mehr braucht (vgl. Offb 21,22).

Die westlich dominante Idee der Trennung von Kirche und Staat verzichtet meist darauf, den Staat überhaupt in theologischen Kategorien zu erfassen, sodass der Beitrag der kirchlichen Soziallehre selbst säkulare

Züge annehmen muss, um sich verständlich zu machen. Ein gemeinsamer Rückgriff auf das monumentale Grundlagenwerk „De Civitate Dei“ des Augustinus, das ein klassisches Modell der patristischen Bewältigung dieser Problematik darstellt und von der orthodoxen Kirche der Väter bislang nicht rezipiert wurde, könnte helfen, in der Widerständigkeit der je anderen Position eine Bereicherung zu entdecken.⁹

Der Streit um die Moderne

Die Stellungnahme der Russischen Orthodoxen Kirche zu Würde, Freiheit und Rechte des Menschen (2008) lösten über die zögerliche akademische Rezeption hinaus eine öffentliche Debatte auf europäischer Ebene aus. Zu einer breiteren Rezeption der russischen orthodoxen Position hatte nicht zuletzt die deutsche Übersetzung von Beiträgen des Patriarchen Kyrill aus seiner Zeit als Metropolit und entscheidender Initiator der „Sozialkonzeption“ beigetragen.¹⁰ Die zum Teil polemisch geführten Auseinandersetzungen lassen sich auf die bereits analysierten hermeneutischen Differenzen zurückführen. Sie zeigen eine Form der Begegnung, die in der Nicht-Begegnung endet: „Die GEKE (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – d. Verf.) sieht in der Position der Russischen Orthodoxen Kirche ein Missverständnis der Menschenrechte“, heißt es lapidar in der Präsentation der evangelischen Stellungnahme. Die evangelischen Kirchen präsentieren sich demgegenüber als Anwälte der Menschenwürde im Kontext der westlichen Moderne. Moniert werden die zweifellos vorhandenen Ambivalenzen der russischen Position. Hingegen wird die Kontextualität der eigenen Position nicht in den Blick genommen.

Ohne an dieser Stelle die Einzelheiten der Kontroverse analysieren zu können, sei eine Arbeitshypothese vorgestellt: Die Soziallehre in orthodoxer Perspektive entwickelt – nicht zuletzt aufgrund der eigenen Erfahrungen der Unterdrückung durch totalitäre Staatswesen, die sich als fortschrittlich und menschenfreundlich deklarieren – eine ausgeprägte Sensibilität für die Ambivalenzen der Moderne, ohne über angemessene begriffliche Mittel zu verfügen, ihre Kritik auch sachgerecht auszudrücken und eine konsistente Alternative vorzulegen. Kritisch befragt wird von orthodoxer Seite weniger die westliche Soziallehre als vielmehr die kritiklose Identifikation westlicher Christen mit der gegenwärtigen westlichen Gesellschaftsform einer Konsum- und Medienwelt. Bemerkenswerte Parallelen verbinden diese orthodoxe Kritik mit der weitblickenden Selbstkritik innerhalb der westlichen Zivilisation. Dies kann am Streitgegenstand der Menschenrechte besonders klar aufgewiesen

werden: Kritiker der Soziallehre in orthodoxer Perspektive lenken den Blick auf „die weltpolitischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts und die Tatsache, dass ‚Millionen von Menschen auftauchen, die solche [Menschen-] Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten“.¹¹ Menschenrechtsverletzungen rufen nach mehr Respekt vor den Menschenrechten. Aus derselben Wahrnehmung zieht der italienische Philosoph Giorgio Agamben mit Hannah Arendt die gegenteilige Schlussfolgerung: Die heutigen Ausmaße der Menschenrechtsverletzungen deuten auf das Ende der Menschenrechtsidee: „Der Begriff der Menschenrechte, der auf der Annahme der Existenz eines menschlichen Wesens als solchem basiert, stürzte in sich zusammen, sobald die, die sich zum Glauben daran bekannten, sich erstmals Menschen gegenüber sahen, die wahrhaftig jede andere Eigenschaft und bestimmte Beziehung verloren hatten – außer der bloßen Tatsache des Menschseins“¹², kurz: als Millionen Flüchtlinge in Lagern auftauchen, wie dies als Massenphänomen seit dem Ende des Ersten Weltkrieges der Fall ist. West und Ost stehen sich nicht gegenüber wie Befürworter und Gegner der Menschenwürde und Menschenrechte sowie konkreter sozialer Prinzipien, sondern als Befürworter, die in der heutigen Welt gemeinsam die kollektive Überforderung bewältigen müssen, diese sozialen Prinzipien in Räumen der Instabilität und Angst, der Finanz- und Wirtschaftskrisen, der brüchigen Souveränität nicht nur zu proklamieren, sondern konkret zu sichern.

Die Soziallehre in orthodoxer Perspektive warnt vor der Ambivalenz der Freiheit ohne Bindung an Sittlichkeit und Verantwortung für das Gemeinwohl; sie warnt vor der Dialektik der Aufklärung ohne Bindung an eine tragfähige Lebensform; sie warnt vor der Ambivalenz der Demokratie und des modernen Nationalstaats ohne Verwurzelung in Werten, die vor einen Umschlag in manipulierte Massen und Totalitarismus schützen. Die orthodoxe Welt verwendet für ihre Kritik eine – mag sein – vormoderne Sprache, jedoch um eine nachmoderne Lebensform zu fördern, die das Überleben der Menschheit in Frieden und Gerechtigkeit ermöglicht. Das nicht sehen zu wollen, zeugt von einer westlichen Selbstzufriedenheit, die schon längst den realen Krisenerscheinungen und der wachsenden Manipulation und Verblendung nicht mehr entspricht. Die bekannte Aussage von Samuel Huntington: Europa endet dort, wo die Orthodoxie beginnt¹³, wird meist als Rechtfertigung zitiert, um die westliche Identität nicht infrage stellen zu lassen, während der amerikanische Politologe in Wahrheit den Glauben des Westens an seine eigene Universalität als gewaltförmig und Gewalt erzeugend kritisiert.

Aufmerksame Beobachter der innerchristlichen Dialoge stellen fest, dass sich in den letzten Jahren ein Übergang von den klassischen dogmatisch-theologischen Themen zu Fragen der Lebensform in der (Nach)Moderne vollzieht. Die zentrale Rolle des Kirchenverständnisses wird damit nicht hinfällig, sondern erhält einen anderen Stellenwert: Der katholisch-reformatorische Dialog der Westkirchen hat sich fast vollständig auf die Debatte Kirche–Kirche konzentriert und sich aus einer theologischen Sicht auf das Verhältnis kirchliche–weltliche Ordnung verabschiedet und so ungewollt die Verselbständigung säkularer Diskurse, die eine Reaktion auf die westliche Kirchenspaltung war, gefördert.¹⁴ Mit dem Ost-West-Dialog tritt die theologische Sicht auf die öffentliche Ordnung wieder auf die Tagesordnung, auch und gerade, wenn es sich um eine säkulare Ordnung handelt. Säkular ist nicht länger gleichbedeutend mit: Denkverbot für die Theologie. Kurz: Soziallehre wird wieder Theologie.

Die Orthodoxe Welt – Ermutigung zu einem gemeinsamen Entdeckungsweg

Dieser Beitrag kann nicht den Sinn haben, eine abschließende Bilanz zu ziehen oder gar ein Urteil zu fällen über einen Prozess, in den wir selbst eingebunden sind und für dessen Ausgang wir Mitverantwortung tragen. Die orthodoxe Sozialkonzeption in ihrer ausdrücklichen Gestalt ist im Werden und lässt sich nicht in einem „Kompendium“ zusammenfassen. Die Zusammenarbeit von Ost und West in diesem zentralen und für unsere Gegenwart so aktuellen Bereich wird ein Umdenken bei allen Beteiligten erfordern. Es wird ein langer Weg werden, auf dem die Entfremdungen und Missverständnisse von Jahrhunderten zu überwinden sind, sodass der jeweilige Reichtum des Anderen überhaupt wahrgenommen werden kann. Sicher ist: eine Festlegung der Orthodoxie auf das Trennende wird nicht nur die Konfessionalisierung der orthodoxen Kirchen beschleunigen, sondern auch den Prozess der besseren Selbsteinschätzung und inneren Reform der Westkirchen verzögern.

Auf diesem Weg gibt es viele Begleiter und Vordenker, und es zeigen sich sozialethische Impulse an unerwarteter Stelle: Wir begegnen bei den östlichen Kirchenvätern wie z. B. beim hl. Basilius einem asketischen Paradigma, das in den Klöstern seine Zentren hat, jedoch mit einer zivilisatorischen Kraft einhergeht und Kirche und Gesellschaft zu reformieren vermag. Wir entdecken, dass die berühmte Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljov eine soziale Bedeutung hat, insofern der hl. Sergij von Radonezh sie als Leitbild der von ihm begründeten Mönchsgemeinschaft wählte. Wir stoßen auf die geschichtsphilosophischen Analysen

von Wladimir Solowjew, die in Überlegungen zur sozialen Anwendung des trinitarischen Prinzips münden. Wir werden uns bewusst, dass die sozialethisch so bedeutsame Philosophie von Emmanuel Lévinas wesentliche Impulse aus der russischen Literatur (Fjodor Dostojewski, Wassilij Grossman) empfangen hat. Wir finden bei westlichen und östlichen Denkern eine neue Würdigung der Liturgie als „politisches Handeln“ des Gottesvolkes (Erik Peterson, Giorgio Agamben, Alexander Schmemmann).

Nicht zufällig ist es ein Denker des Exils, der eine Synthese vorgelegt hat, die ein tragfähiger Ausgangspunkt für eine neue Verständigung über eine theologische Sozialkonzeption werden könnte: Sergij Bulgakov (1871 – 1944) begann seine Karriere als Nationalökonom, überzeugter Marxist und Freund Lenins. Nach seiner erneuten Zuwendung zum Glauben der Kirche machte er seine wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse für die Theologie fruchtbar. Im Revolutionsjahr 1917/18 ließ er sich zum Priester weihen. Nach seiner Ausweisung aus Russland gelangte er über Konstantinopel und Prag nach Paris, wo er Dekan des neu gegründeten Orthodoxen Theologischen Instituts St. Serge wurde und zahlreiche theologische Werke verfasste. Kritisch gegenüber der individualistischen Heilsperspektive, die er in der Orthodoxie seiner Zeit wahrnimmt, stellt er sich den Herausforderungen der modernen Welt.

Und in seiner Einführung in die Orthodoxie für westliche Christen umschreibt er im Kapitel „Orthodoxie und Staat“ in einer konsensfähigen Weise den sozialen Auftrag der Kirche als Dienst an der Freiheit: „Die Kirche, die die juristische Trennung vom Bereich des Kaisers, vom Staat, als ihre Befreiung angenommen hat, verzichtet keineswegs auf die Aufgabe, einen Einfluss auf das ganze Leben des Staates auszuüben und dabei in alle seine Poren einzudringen. Das Ideal der christlichen Verwandlung der Staatlichkeit durch die Kirchlichkeit bleibt in seiner ganzen Kraft und ohne Einschränkung auch in der Epoche der Trennung der Kirche vom Staat, der zum ‚Rechtsstaat‘ geworden ist, bestehen, da diese Trennung nur äußerlich bleibt, nicht aber innerlich. Die Wege des Einflusses der Kirche ändern sich dabei, er kommt nicht von außen, von oben, sondern von innen, von unten, aus dem Volk und durch das Volk ... Doch bleibt hier ein Grundvorteil: Der Einfluss auf die Seelen wird auf dem Weg der Freiheit verwirklicht, die einzig der christlichen Würde entspricht, und nicht durch Zwang von oben, durch den manchmal schnellere Ergebnisse erzielt werden konnten, der aber in der Geschichte auch bestraft wird, wie uns die neuere Geschichte im Osten und im Westen zur Genüge beweist“.¹⁵

Anmerkungen:

- 1 Neueste Forschungen zeigen, dass das Jahr 1054 nicht als Datum eines endgültigen Schismas zwischen Rom und den Ostkirchen gelten kann: vgl. Ernst Christoph Suttner, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Fribourg 2002, 34 – 36.
- 2 Vgl. Nikolaus Wyrwoll, Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert, Fribourg Schweiz 2010.
- 3 Rudolf Uertz/Josef Thesing (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Konrad-Adenauer-Stiftung: St. Augustin 2001, 145.
- 4 Georgios Mantzaridis, Grundlinien der christlichen Ethik, St. Ottilien 1998, 55.
- 5 Neben der Ausgabe der Konrad-Adenauer-Stiftung erschien auch eine deutsche Übersetzung in „Stimme der Orthodoxie“: 4/2000, 14–16; 1/2001, 13 – 24; 2/2001, 23–39; 3/2001, 13 – 24.
- 6 „Die Sozialdoktrin ist die erste kirchenamtliche Stellungnahme der Orthodoxie überhaupt zu grundsätzlichen und aktuellen politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und technisch-wissenschaftlichen Fragen“: Uertz/Thesing, a. a. O., 8.
- 7 Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, Fribourg 2009, 220 – 239.
- 8 Uertz/Thesing, a. a. O., 11.
- 9 Vgl. die widersprüchliche Deutung des Augustinus: von der Russischen Orthodoxen Kirche kritisiert, während der Kommentar die russische Position als augustinish beschreibt: Uertz/Thesing, a. a. O., 150; 156.
- 10 Ökumenische Rundschau 59 (2010) Heft 3 (Themenheft Menschenrechte und Menschenwürde in der Sicht der Russischen Orthodoxen Kirche).
- 11 Hannah Arendt, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht; zit. nach: G2W 10/2009, 22.
- 12 Hannah Arendt, zit. nach: Giorgio Agamben, Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Zürich – Berlin ²2006, 25.
- 13 Samuel P. Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München-Wien 1996, 252.
- 14 Vgl. Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt ²1976.
- 15 Sergij Bulgakov, Die Orthodoxie, Trier ²2004 245f.

Zur Person der Verfasser:

Prof. Dr. Barbara Hallensleben, Professorin für Dogmatik und Theologie der Ökumene an der Universität Fribourg Schweiz.

Dr. Augustin Sokolovski, Forscher des Schweizerischen Nationalfonds an der Universität Regensburg, Dozent für Dogmatik an der Orthodoxen Theologischen Akademie Kiew, Diakon der Russischen Orthodoxen Kirche, Moskauer Patriarchat.