



Menschenrechte, Menschenwürde und sittliche Verantwortung im kirchlichen Dialog zwischen Ost und West

VON DAGMAR HELLER¹

Seit dem Fall des Eisernen Vorhangs haben sich die orthodoxen Kirchen im ökumenischen Dialog sehr viel deutlicher zu Wort gemeldet als früher, und dies nicht nur im Hinblick auf klassische theologische Fragen wie die Ekklesiologie, sondern vor allem auch im Bereich der Sozialethik. Allen voran ergriff die Russische Orthodoxe Kirche die Initiative mit der Veröffentlichung einer Sozialkonzeption im Jahre 2000.² In der Folge trat in diesem Bereich die Diskussion über die Frage der Menschenrechte in den Vordergrund. Im April 2006 verabschiedete der 10. Weltkongress des russischen Volkes eine Erklärung zu diesem Thema.³ Zwei Jahre später veröffentlichte die Russische Orthodoxe Kirche ein von der Bischofssynode verabschiedetes Dokument mit dem Titel „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte“⁴, das sie ausdrücklich als „Weiterentwicklung der ‚Grund-

¹ Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Dozentin für Ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut Bossey und Leiterin des Forschungsprogramms für Faith and Order beim Ökumenischen Rat der Kirchen und Mitherausgeberin der Ökumenischen Rundschau.

² Deutsche Übersetzung von Christiana Christova in: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, hg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin 2001, 9–131.

³ Erklärung der 10. Weltversammlung des russischen Volkes über Menschenrechte und Menschenwürde, in deutscher Übersetzung abgedruckt in: *Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus'*: Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, hg. von Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen, Klaus Wyrwoll, Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg/Schweiz 2009 (im Folgenden abgekürzt als: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*), 159–161. Vgl. dazu *Dagmar Heller*: Wert und Würde des Menschen. Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte, in: *ÖR* 1/2007, 88–98.

⁴ Deutsche Übersetzungen liegen vor von Nadja Simon (a) in: *Rudolf Uertz und Lars Peter Schmidt* (Hg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die

lagen der Sozialkonzeption““ versteht.⁵ Das Papier, das auch andere christliche Kirchen zur Diskussion einlädt, rief einige Reaktionen, zunächst auf protestantischer Seite – vor allem bei der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – hervor, auf die dann auch von römisch-katholischer Seite geantwortet wurde.

Im Folgenden möchte ich die Diskussion, die daraus entstanden ist, in ihren Hauptlinien nachzeichnen, um einige Überlegungen aus evangelischer Sicht anzuschließen unter der Fragestellung, inwieweit die unterschiedlichen Positionen einander ausschließen oder einander näher gebracht werden können.

I. Die bisherige Debatte

1.1. „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“ (2008)⁶

Ausgehend von der Bestimmung dessen, was die Würde des Menschen ausmacht – als grundlegende Voraussetzung für das Verständnis der Menschenrechte – wird im Dokument der russischen Bischofssynode die Frage der Freiheit diskutiert, um von da aus Stellung zu den Menschenrechten zu nehmen. Dabei gehen die Autoren von der Beobachtung aus, dass „in der heutigen Welt unter Berufung auf den Schutz der Menschenrechte in der Praxis nicht selten Ansichten verwirklicht (werden), die sich von der christlichen Lehre von Grund auf unterscheiden... Die Christen finden sich in einer Situation wieder, in der sie von den gesellschaftlichen und staatlichen Organen dazu gedrängt, zuweilen geradezu gezwungen werden, im Gegensatz zu den göttlichen Geboten zu denken und zu handeln“.⁷ Auf diesem Hintergrund versteht sich das Dokument als eine Erinnerung an die „Grundsätze der christlichen Lehre über den Menschen“ und die Darstellung einer christlichen „Theorie der Menschenrechte“.

Die Bestimmung der Würde des Menschen basiert hier auf der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte, speziell Gen 1,26: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen zu unserem Ebenbild und zu unserer Ähn-

Würde, die Freiheit und die Menschenrechte, Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. in Moskau, 2008, 9–40; sowie von Xenia Werner (b) in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 220–239.

⁵ (b) 239; vgl auch (a) 40.

⁶ Im Folgenden benütze ich – sofern nicht anders vermerkt – die Übersetzung (b), ohne damit die beiden Übersetzungen zu werten.

⁷ Präambel, Übersetzung (b), 220.

lichkeit...⁸ Diese Würde hat die menschliche Natur auch nach dem Sündenfall nicht eingebüßt, „denn das unzerstörbare Bild Gottes, und somit auch die Möglichkeit der Wiederherstellung des menschlichen Lebens in der Fülle seiner ursprünglichen Vollkommenheit, blieb in ihr erhalten“.⁹ Durch die Sünde wird aber diese Würde gewissermaßen überschattet oder verdunkelt, denn „diese Gottähnlichkeit wird mit Hilfe der göttlichen Gnade durch die Überwindung der Sünde, den Erwerb sittlicher Reinheit und durch die Tugenden erlangt... Offensichtlich wohnt dem Begriff der Würde die Idee der Verantwortung inne“.¹⁰ Wie das Dokument ausdrücklich feststellt, hat in der Ostkirche „der Begriff der Würde in erster Linie eine sittliche Bedeutung, und die Vorstellungen darüber, was würdig und was unwürdig ist, sind eng mit den sittlichen oder unsittlichen Taten des Menschen sowie mit der inneren Verfassung seiner Seele verbunden“.¹¹ Daher kann der Schluss gezogen werden: „Deshalb gibt es eine direkte Verbindung zwischen der Würde des Menschen und der Sittlichkeit.“¹²

Dieses Verständnis beruht auf der Auffassung von der Freiheit des Menschen: Durch die Selbstbestimmung der Person kann das Ebenbild Gottes bzw. die Würde des Menschen verdunkelt oder zum Leuchten gebracht werden. Diese Freiheit ist einer der Aspekte der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und sie ist zum Wohl des Menschen gedacht. Aufgrund der Sünde kann aber der Mensch das Wohl nicht erlangen, „folglich kommt der Mensch ohne Gottes Hilfe und ohne enge Zusammenarbeit mit Ihm nicht aus“.¹³ Zentral ist die Auffassung: „Wahrhaft frei ist, wer den Weg des gerechten Lebens geht und die Gemeinschaft mit Gott, der Quelle der absoluten Wahrheit, sucht.“¹⁴ Die Freiheit wird aber zerstört, „wenn die Wahl zugunsten des Bösen erfolgt“.¹⁵ Im Hinblick auf die Menschenrechte wird in diesem Zusammenhang bereits festgestellt: „Eine Schwäche der Einrichtung der Menschenrechte liegt darin, dass diese Rechte die Freiheit der Wahl (...) verteidigen und dabei immer weniger die sittliche Dimension des Lebens und die Freiheit von der Sünde (...) berücksichtigen.“¹⁶ In anderen Worten heißt das: „Jeder Mensch ist von Gott mit Würde und Freiheit aus-

⁸ Wörtliche Übersetzung.

⁹ I.1., Übersetzung (b), 221.

¹⁰ I.2., ebd., 221.

¹¹ I.2., ebd., 222.

¹² I.5., ebd., 223.

¹³ II.1., ebd., 224.

¹⁴ II.2., ebd., 225.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

gestattet. Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen zieht jedoch unweigerlich die Minderung der eigenen Würde und eine Herabsetzung der Würde anderer Menschen nach sich.“ Dabei muss „die Gesellschaft Mechanismen schaffen, um die Harmonie zwischen menschlicher Würde und Freiheit wiederherzustellen“.¹⁷ Daher gilt: „Die Ausarbeitung und Anwendung der Konzeption der Menschenrechte muss unbedingt in Einklang gebracht werden mit den Normen der Moral, mit dem sittlichen Prinzip, das Gott in die menschliche Natur gelegt hat und das in der Stimme des Gewissens zu Bewusstsein kommt.“¹⁸ In den Augen der Verfasser dieses Dokuments liegen Gefahren der Menschenrechte konkret „in der Unterstützung verschiedener Laster in Gesetzgebung und Gesellschaft, z. B. sexuelle Zügellosigkeit und Perversion, Profitgier und Gewalt. Ebenso unzulässig ist es, unsittliche und unmenschliche Handlungen in Bezug auf den Menschen zur Norm zu erheben; etwa Abtreibung, Euthanasie, die Verwendung menschlicher Embryonen in der Medizin, Experimente, welche die Natur des Menschen verändern und ähnliches Mehr noch, gläubige Menschen, die solche Erscheinungen für sündhaft halten, werden gezwungen, die Legitimität der Sünde anzuerkennen, oder sie werden Diskriminierungen und Verfolgungen ausgesetzt“.¹⁹

Ein weiterer Punkt, der betont wird, ist die Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen: „Die Anerkennung der Rechte des Individuums muss ins Gleichgewicht gebracht werden, indem die Verantwortung der Menschen füreinander bekräftigt wird.“²⁰ Außerdem darf „die Verwirklichung der Menschenrechte ... nicht zum Niedergang der Umwelt und zur Ausbeutung der Bodenschätze führen“.²¹

Schließlich werden „die Rechte und Freiheiten unter dem Aspekt ihrer möglichen Rolle bei der Schaffung günstiger äußerer Bedingungen für die Vervollkommnung der Person auf ihrem Weg zur Erlösung“²² betrachtet. Dabei steht an erster Stelle das Recht auf Leben, das „erst in der Perspektive des ewigen Lebens seine Fülle und seinen absoluten Sinn gewinnt“.²³ Daher geht es nicht darum, um jeden Preis Leben zu erhalten, sondern „es so (zu) gestalten, dass der Mensch in Zusammenarbeit mit Gott seine Seele

¹⁷ III.1., ebd., 226.

¹⁸ III.3., ebd., 227.

¹⁹ Ebd., 227f.

²⁰ III.4., ebd., 228.

²¹ III.5., ebd., 229.

²² IV.1., ebd., 230.

²³ IV.2., ebd.

für die Ewigkeit bereiten kann“.²⁴ Betont wird dabei der „Schutz des menschlichen Lebens vom Augenblick der Empfängnis an“.²⁵ Das zweite Recht in diesem Zusammenhang ist die Gewissensfreiheit. Hier wird die Gefahr angesprochen, dass die Religionsfreiheit dazu führen kann, „alle Glaubensbekenntnisse als relativ oder ‚gleichermaßen wahr‘ anzuerkennen“²⁶, was für die Kirche „unannehmbar“ sei. Schließlich folgen die Freiheit des Wortes und die Freiheit des Schaffens. Man fordert gegenseitigen Respekt der verschiedenen weltanschaulichen Gruppen, wobei „die Schändung von Heiligtümern ... nicht unter Berufung auf die Rechte des Künstlers, Schriftstellers oder Journalisten gerechtfertigt werden“ darf.²⁷ Zum Recht auf Bildung gehört das Recht auf Unterweisung in der Religion.²⁸ Es geht außerdem um bürgerliche und politische sowie sozio-ökonomische Rechte, wobei im Hinblick auf die letzteren betont wird, dass sie nicht dazu führen dürfen, dass „die Nutzung materieller Güter sich zum dominierenden oder sogar einzigen Daseinsziel des Gemeinwesens verwandelt“.²⁹ Wieder wird zum Schluss die Gemeinschaft als Bezugspunkt des Menschen hervorgehoben und speziell die Familie als deren Ursprung. Ihr Schutz wird deshalb besonders betont.

Das V. Kapitel betont die Wichtigkeit des Einsatzes der Kirche „für die Wahrung der Rechte und der Würde des Menschen“³⁰ und listet in 15 Punkten die wichtigsten Bereiche auf, in denen dies konkret gilt.

1.2. Die Reaktion seitens der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)

Zum Dokument der ROK gab es im Mai 2009 eine Stellungnahme des Präsidiums der GEKE unter dem Titel „Menschenrechte und christliche Moral“³¹, mit der man dezidiert in einen Dialog mit der ROK eintreten will.

Dabei wird grundsätzlich der russischen Auffassung zugestimmt, dass „die Gottesebenbildlichkeit des Menschen der zentrale Punkt für die

²⁴ Ebd., 231.

²⁵ Ebd.

²⁶ IV.3., ebd., 232.

²⁷ IV.5., ebd., 233.

²⁸ IV.6., ebd., 234.

²⁹ IV.8., ebd., 236.

³⁰ V.2., ebd., 237.

³¹ Veröffentlicht auf der Webseite der GEKE unter www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-9805-2.pdf und i. d. H., S. 424ff.

Begründung seiner einzigartigen Würde und der Unverletzlichkeit der menschlichen Rechte³² sei. Die GEKE betont aber, dass „die Würde des Menschen nicht durch eigene Leistungen bestimmt (wird), sondern allein durch Gottes Gnade“.³³ Daraus folgt: „Die in Gottes Gerechtigkeit begründete Menschenwürde kann demnach durch die Sündhaftigkeit des Menschen nicht grundsätzlich infrage gestellt werden.“³⁴ Man betont die „soteriologische Ausrichtung der Menschenwürde“ und vermisst „diese christologische Fundierung ... in der Stellungnahme der russisch-orthodoxen Kirche“, die schon in der frühen Kirche zu finden sei.³⁵ Aus diesem Fehlen leitet man bei den Russen ein Missverständnis der Menschenrechte ab: „Da die russisch-orthodoxe Kirche Menschenwürde nur als moralischen Maßstab entfaltet, kann sie die Würde nicht als Begründung eines unbedingten Schutzes gegen menschliche Übergriffe verstehen.“³⁶ Es wird festgestellt, dass „der Text ... dabei ein Konfrontationsverhältnis zwischen Menschenrechten und christlicher Moral voraus(setzt), das in der These gipfelt, die Einhaltung der Menschenrechte würde Christen dazu zwingen, ‚entgegen‘ (Präambel; Abs. I.4.) der göttlichen Gebote zu denken und zu handeln“.³⁷ Demgegenüber betont die GEKE, dass zwar „die Frage der Heiligung des christlichen Lebens eine große Rolle“³⁸ in der evangelischen Tradition spielt und ein verantwortungsbewusstes Leben stark betont wird, dass aber „Heiligung und Moral der menschlichen Lebensführung ... von der Aufgabenbestimmung der Menschenrechte zu unterscheiden“ sind.³⁹ Laut GEKE sind die Menschenrechte „Schutz- und Partizipationsrechte, die den Handlungs- und Lebensraum der Menschen unter das Recht stellen und Rahmenbedingungen für das Zusammenleben der Menschen gewährleisten“.⁴⁰ Aufgrund der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gilt es, „den säkularen Charakter der Menschenrechte ernst zu nehmen“.⁴¹ Die Menschenrechte werden auf der Seite des Erhaltungswillens Gottes gesehen, nicht im Rahmen der Soteriologie.

³² Ebd., 2.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 3.

³⁸ Ebd., 3.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 4.

⁴¹ Ebd.

Schließlich betont das GEKE-Papier, dass „auch nach evangelischem Verständnis Freiheit niemals bindungslos, sondern auf Verantwortung und Liebe ausgerichtet“ ist.⁴² Die Zuordnung von Freiheit und Verantwortung wird auch in den klassischen Menschenrechtserklärungen gefunden. „Die evangelischen Kirchen sehen die Menschenrechte deshalb nicht als Bedrohung der Moral, sondern als Fundamente für ein friedliches und respektvolles Zusammenleben in Freiheit in einer pluralistischen Gesellschaft.“⁴³ Die von der ROK genannten Beispiele, „in denen die Menschenrechte die Moral der russischen Gesellschaft gefährden“ sind für die GEKE „nicht nachvollziehbar“⁴⁴, weil die Menschenrechtserklärungen „den Schutz des Lebens und die Unverletzlichkeit der Person, den Schutz des Privatlebens und der Familie“ betonen. Schließlich fordert die GEKE „das prophetische Amt der Kirche gegenüber der weltlichen Ordnung“ ein.⁴⁵ In ihren Augen geht „der universale Anspruch der christlichen Botschaft, die alle nationalen, ethnischen und kulturellen Grenzen überwindet“⁴⁶ im russischen Dokument verloren.

Schließlich werden noch einige Einzelfragen aufgeworfen: „Beim Lebensrecht erscheint uns das indirekte Akzeptieren der Todesstrafe nicht konsequent.“⁴⁷ Die Gewissens- und Meinungsfreiheit sollte nicht rechtlich eingeschränkt werden, da für Kirchen in Minderheitssituationen, was für viele europäische Kirchen zutrifft, dieser Schutz „eine existenzielle Frage“ ist.⁴⁸ Außerdem werden „Aussagen zum Schutz des Einzelnen vor staatlichen Übergriffen“ vermisst.⁴⁹

1.3. Eine Antwort auf die Reaktion der GEKE von Seiten der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz

Demgegenüber hat sich von römisch-katholischer Seite Barbara Hallensleben von der Universität Freiburg/Schweiz gemeinsam mit Guido Vergawen (ebenfalls Freiburg/Schweiz) und Nikolaus Wyrwoll (Regensburg) zu

⁴² Ebd., 5.

⁴³ Ebd., 5.

⁴⁴ Ebd., 6.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., 7.

⁴⁷ Ebd., 8.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 9.

Wort gemeldet.⁵⁰ Die drei Autoren werfen der GEKE vor, die „Ambivalenz“ der Menschenrechte „in einer verwunderlichen Naivität“ zu unterschätzen.⁵¹ Außerdem habe „die GEKE-Antwort die Stellungnahme der russischen orthodoxen Gesprächspartner in eklatanter Weise entgegen dem offenkundigen Wortlaut entstellt“. Diese Kritik bezieht sich vor allem darauf, dass die GEKE übersehen habe, dass „der Weg vom ‚Bild Gottes‘, dass der Mensch unverlierbar ist, zum ‚Gleichnis Gottes‘, das er mit Hilfe der Gnade zu werden vermag, ... gerade nicht eine Leistung des Menschen, sondern eine dynamische Synergie mit der Gnade Gottes“ ist. Es wird aufgezeigt, dass „die christologische Begründung ... in diesem Zusammenhang – entgegen der Kritik der GEKE – eine zentrale Rolle“ spielt, wobei auf folgenden Satz aus dem russischen Dokument hingewiesen wird: „Die Annahme der Fülle der menschlichen Natur *außer der Sünde* durch den Herrn Jesus Christus (Hebr 4,15) zeigt, dass die Würde durch die Entstellungen, die in dieser Natur infolge des Sündenfalls entstanden sind, nicht in Mitleidenschaft gezogen ist.“⁵²

Daraufhin wird die Nähe der russischen Position zu Immanuel Kant aufgezeigt, der die Sittlichkeit des Menschen als dasjenige bezeichnet, „was allein Würde hat“⁵³, bevor folgende Rückfragen an die GEKE-Position gestellt werden:

- „– Wenn die Würde aufgrund der Rechtfertigung konstituiert ist, die im Glauben *sola gratia* empfangen wird, sind dann alle Nicht-Glaubenden von der Menschenwürde und den in ihr begründeten Menschenrechten ausgeschlossen?
- Oder bedeutet die Zusprache der Menschenwürde *sola gratia* die bedingungslose ‚Rechtfertigung‘ jeglichen sittlichen Zustands des Einzelnen und der Gemeinschaft?
- Bleibt die Gnade Gottes, die der menschlichen Verfügung ohne Zweifel entzogen ist, auch jenseits der wahrnehmbaren Verwandlung des Einzelnen wie der Gemeinschaft, so dass sie eine kontrafaktische Behauptung angesichts der faktisch weiterhin sündhaften Welt darstellt? Welche Zielvorstellung und Handlungsdynamik erschließt die evangelische Sicht der Menschenwürde und Menschenrechte? Wendet sich nicht der Vorwurf

⁵⁰ Zur Ambivalenz der Menschenrechte: Missverständnisse der ‚Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa‘, veröffentlicht unter www.bogoslov.ru/de/text/print/419609.html.

⁵¹ Ebd.

⁵² Abschnitt I.1, *Kyrill*, Freiheit und Verantwortung, 221.

⁵³ *Immanuel Kant*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Abschnitt 2: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“

an die russische orthodoxe Kirche gegen die GEKE selbst, insofern sie eine Moralisierung des evangelischen Konzepts der Heiligung vorträgt? Ist ein ‚verantwortungsbewusstes Leben gegenüber Gott und dem Nächsten‘ nichts als eine ‚Stärkung der moralischen und sittlichen Werte in der Gesellschaft‘?⁵⁴

An anderer Stelle verdeutlicht Hallensleben ihre Kritik noch einmal und zeigt insbesondere auf, dass die ROK „keineswegs die von der GEKE verteidigten Anliegen, insbesondere die Geltung der Menschenrechte unabhängig von moralischen Vorleistungen sowie die Anerkennung der säkularen Welt und der religiösen Pluralität der heutigen Gesellschaft“⁵⁴ bestreitet. „Die russische orthodoxe Position befindet sich in ihren zentralen Aussagen in Übereinstimmung mit der westlichen Menschenrechtstradition und leistet einen diskussionswürdigen Beitrag zu den aktuellen innerwestlichen Debatten.“⁵⁵ Es gehe der Kirche nur darum, „den für sie spezifischen Begründungshorizont in die Debatte“ einzubringen. Dazu wird außer Äußerungen des Patriarchen auch ein zentrales Zitat aus dem ROK-Dokument herangezogen: „Ein sittlich unwürdiges Leben zerstört die von Gott verliehene Würde auf der ontologischen Ebene nicht, verdunkelt sie jedoch so sehr, dass sie kaum zu erkennen ist. Gerade deshalb braucht es eine große Willensanstrengung, um die natürliche Würde eines Schwerverbrechers oder Tyrannen zu erkennen oder gar anzuerkennen.“⁵⁶ Sie wiederholt die oben genannte Nähe zu Kant, wobei Moralität „die innere Bedingung der Möglichkeit unantastbarer, unveräußerlicher und unteilbarer Würde, nicht eine äußerlich auferlegte Bedingung aufgrund moralischer Bewährung“ sei. Und „die Würde des Menschen ist nach Kant mit dem ‚allgemeinen Reich der Zwecke‘ in der sittlichen konstituierten Gemeinschaft verbunden“.⁵⁷ Gerade diese „Gemeinschafts- und Gemeinwohlbindung“ sieht Hallensleben mit der ROK gemeinsam als in den Hintergrund gedrängt, wenn das Recht auf Nicht-Diskriminierung zum ausschlaggebenden Faktor gemacht wird. Es wird hier also vorausgesetzt, dass eine Tendenz bestehe, das Recht des Einzelnen dem Gemeinwohl voranzustellen. Dem Patriarchen komme es darauf an, darauf hinzuweisen, dass die Hinordnung auf die öffentliche Ordnung in der Allgemeinen Erklärung der

⁵⁴ *Barbara Hallensleben: Russische Beiträge zur westlichen Menschenrechtsdebatte*, in: G2W. Ökumenisches Forum für Glaube, Religion und Gesellschaft in Ost und West, 10/2009, 25–27, 25.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Abschnitt I.4., zitiert bei Hallensleben, a.a.O., 25.

⁵⁷ Ebd., 26.

Menschenrechte enthalten sei, so dass es also darum geht, wieder dazu zurückzukehren. Demgegenüber vertrete die GEKE-Stellungnahme eine individualistische Sicht, die nicht der gesamten Menschenrechtstradition entspreche.

Hallensleben zeigt außerdem auf, dass Patriarch Kyrill durchaus mit dem reformatorischen Anliegen des „sola gratia“ einig geht, wenn er die ‚entstellte Natur des Menschen‘ betont.⁵⁸ Sie wirft insgesamt der Stellungnahme der GEKE vor, das ROK-Dokument nicht aus seinem eigenen Kontext heraus zu verstehen und dessen Anliegen nicht zu würdigen.⁵⁹

1.4. Weitere Reaktionen

Ingeborg Gabriel (römisch-katholisch) und Stefan Tobler (reformiert) haben diese Diskussion mit einem weiteren Beitrag fortgeführt.⁶⁰ Sie zeigen auf, dass die GEKE in ihrem Statement sich „keineswegs von der Verantwortung für die sittlichen Werte in der Gesellschaft verabschieden“ will, sondern diese auf einer anderen Ebene sieht.⁶¹ Heiligung und Moral seien von der Aufgabenbestimmung der Menschenrechte zu unterscheiden. „Menschenrechte haben einen säkularen Charakter und stehen als solche unter dem Erhaltungswillen Gottes, dürfen aber nicht mit dem Gesetz Gottes oder mit einer bestimmten religiösen Tradition identifiziert werden.“⁶² Gabriel / Tobler vertiefen die GEKE-Kritik: „Die Antwort der GEKE hätte an zwei Punkten differenzierter ausfallen können, nämlich wo sie übersieht, dass das russische Dokument zumindest im ersten Kapitel tatsächlich von einer unverlierbaren Würde als Gabe Gottes spricht (die dann allerdings wieder relativiert wird), und wo sie mit dem Hinweis auf die mangelnde christologische Dimension speziell die rechtfertigungstheologische Soteriologie meint, während im orthodoxen Text die Christologie in anderer Hinsicht, nämlich im Sinne der Menschwerdung Christi, eine Rolle spielt. Aber damit verlieren die formulierten Anfragen ihre Gültigkeit nicht.“ Sondern sie bestärken die vorgetragene Kritik: „Die Menschen-

⁵⁸ Ebd., 27.

⁵⁹ Ebd., 25.

⁶⁰ *Ingeborg Gabriel / Stefan Tobler: Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff*, in: Herder Korrespondenz 1/2010, 29–34.

⁶¹ Ebd., 30.

⁶² Ebd.

rechte...haben keine soteriologische Funktion.“⁶³ Die beiden Autoren kritisieren die sich durch das ROK-Dokument durchziehende Kritik, dass die Menschenrechte nicht die Moral, sondern die Unmoral fördern würden.⁶⁴ Dies wird als Fundamentalkritik an der Moderne verstanden. „Durch ihren Ansatz bei der moralischen Dimension von Würde verwehrt sich die ROK von Anfang an den Zugang zu den Menschenrechten als politische Kategorie und Rechtskonzept.“⁶⁵ Weiter noch werden die Aussagen der ROK, dass die Menschenrechte nicht mit der Offenbarung Gottes in Konflikt geraten dürfen, als „Fundamentalopposition gegen ein westlich-liberales Menschenrechtskonzept in seiner völkerrechtlich anerkannten Form“ gewertet.⁶⁶ Die ROK wird daher nach ihren Alternativen zu einem demokratischen Rechtsstaat gefragt. Es wird festgestellt, dass „sich die Positionen der ROK vom Menschenrechtsdenken, wie es von der katholischen Kirche vertreten und theologisch begründet wird, in zentralen Punkten unterscheidet“.⁶⁷ Statt von einer „Ambivalenz der Menschenrechte“ zu sprechen⁶⁸ gelte es „sehr wohl, *die Grenzen der Menschenrechte*“ aufzuzeigen.⁶⁹ Dabei wird der „eschatologische Vorbehalt“ betont, unter dem die Menschenrechte stehen. Die Autoren erkennen, dass ganz bestimmte Fragen, wie z.B. die Rechte Homosexueller im Hintergrund der negativen Gegenwartsanalyse der ROK stehen. Allerdings gehe „eine grundsätzlich anti-westliche Kritik am Liberalismus ... an der Realität vorbei“.⁷⁰ Gleichzeitig wird anerkannt, dass es ein Verdienst der ROK sei „in Erinnerung zu rufen, dass der Moral weit über das Politische hinaus eine zentrale Bedeutung für das persönliche Leben, für das Wachstum im Glauben und für die Beziehung mit Gott zukommt“.⁷¹

Auch der reformierte Schweizer Menschenrechtsexperte Frank Mathwig hat sich zur Freiburger Reaktion von Hallensleben / Vergauwen / Wyrwoll⁷²

⁶³ Ebd., 31.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., 31f.

⁶⁶ Ebd., 32.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Gegen Barbara Hallensleben gerichtet.

⁶⁹ Gabriel / Tobler, a.a.O., 33.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Im Folgenden abgekürzt HVW.

auf die GEKE-Stellungnahme zum ROK-Papier geäußert.⁷³ Er kritisiert hauptsächlich einen doppelten Irrtum: „einen Adressaten- und einen Reichweitenfehler“: „Der *Adressatenfehler* besteht darin, dass die ROK ... in geradezu diametraler Umkehrung den Staat bzw. die Nation als Schutzobjekt der Menschenrechte betrachtet und die Menschenrechte danach beurteilt, ob sie dem (National-)Staat im Sinne einer moralischen Gemeinschaft nützen. Der *Reichweitenfehler* von ROK und ISO⁷⁴ beruht auf einer Vermischung der kategorial zu unterscheidenden Funktionen von Recht und Moral.“ Mathwig sieht in beiden Texten letztlich eine „unzulässige Vermischung von ‚Christengemeinde‘ und ‚Bürgergemeinde‘“. Recht gibt er der ROK in der Formulierung eines Anspruchs, der sich aus der Gottebenbildlichkeit ergibt.

II. Die Kontroverspunkte und ihr theologischer Hintergrund

Die skizzierte Debatte um die Menschenrechte hat verschiedene Facetten und mehrere Aspekte. Ich möchte im Folgenden auf vier Punkte eingehen, die sich als Kontroversen im Dialog zu diesem Thema herauschälen: Wie aus der Kritik der GEKE am russischen Papier deutlich wird, ist eines der grundsätzlichen Probleme die schon klassisch zu nennende Frage danach, was die Würde des Menschen ausmacht (II.1.). Damit zusammen hängt die Frage nach der Verantwortung des Menschen (II.2.). Außerdem deutet sich ein Gegensatz zwischen Individualismus und Gemeinschaftsbezogenheit (II.3.) an sowie eine unterschiedliche Haltung gegenüber Säkularisierung, Aufklärung und Moderne (II.4.).

II.1. Die Würde des Menschen

Praktisch alle Kirchen sehen die Würde des Menschen in der Erschaffung des Menschen zum Ebenbild Gottes (Gen 1,26) begründet. Allerdings ergeben sich einige Unterschiede im Detail. Das ROK-Papier folgt der auf Irenäus von Lyon zurückgehenden exegetischen Tradition, die in Gen 1,26 zwischen „Bild“ (Imago, eikon) und „Ähnlichkeit“ (similitudo, homioiosis) unterscheidet. Demnach ist das *Bild Gottes* beim Sündenfall nicht verloren gegangen,

⁷³ Frank Mathwig: Weniger ist mehr – Zur Kritik an der GEKE-Antwort auf die Menschenrechtsgrundsätze der russischen orthodoxen Kirche, veröffentlicht auf www.bogoslov.ru/de/text/478831.html (4.10.2009).

⁷⁴ ISO meint den Text aus dem Institut für Ökumenische Studien in Freiburg/Schweiz (Anm. DH).

während die *Ähnlichkeit* verloren ging und nun als Aufgabe des Menschen wieder zu erlangen ist.⁷⁵ Der Mensch geht folglich, wie HVW es ausdrückt, einen „Weg vom ‚Bild Gottes‘, dass der Mensch unverlierbar ist, zum ‚Gleichnis Gottes‘, das er mit Hilfe der Gnade zu werden vermag...“⁷⁶

Die Reformatoren dagegen folgten der Tradition Augustins⁷⁷ und sahen keinen Unterschied zwischen *imago* und *similitudo*⁷⁸. Für Martin Luther war daher durch den Sündenfall das Ebenbild Gottes im Menschen vollständig zerstört.⁷⁹ Was nach dem Sündenfall bleibt, ist die Vernunft, die die Besonderheit des Menschen ausmacht.⁸⁰ Die Würde, die im Ebenbild Gottes begründet liegt, hat der Mensch allein in Jesus Christus, der nach Röm 8,29 die *imago Dei* wieder hergestellt hat.

Nach reformatorischer Auffassung kann daher ein Mensch durch seine Sittlichkeit nichts für oder gegen diese Würde tun. Die Würde hat er nur, weil sie ihm in Jesus Christus zugesprochen ist. Sie hat damit auch eine eschatologische Komponente: „Unser Hineingestaltet-Werden in das Christusbild erfolgt im Prozeß der Heiligung aus der stets erneuerten Rechtfertigung heraus.“⁸¹ In der hier ausgedrückten Dynamik ist zwar durchaus auch eine Parallelität zur russisch-orthodoxen Auffassung vom Unterwegssein zur Gottähnlichkeit festzustellen, aber wenn dies zwar laut HVW „... gerade nicht eine Leistung des Menschen, sondern eine dynamische Synergie mit der Gnade Gottes“ ist,⁸² dann wird hier unterschätzt, dass die reformatorische Seite eben gerade nicht von einer „Synergie“ sprechen kann. Vielmehr wird evangelischerseits formuliert: „Im Geschehen der Rechtfertigung erfährt der Mensch sich als das Wesen, das weder das bloße Resultat gegebener Bedingungen ist noch in irgendeiner Definition seiner selbst aufgeht, sondern sie alle transzendiert. Seine Würde kann deshalb

⁷⁵ Vgl. *Wolfhart Pannenberg*: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 44f.

⁷⁶ Zur Ambivalenz der Menschenrechte, im Abschnitt „Entstellungen des Textes“.

⁷⁷ Vgl. *Albrecht Peters*: Der Mensch, HSTH 8, Gütersloh 1979, 198.

⁷⁸ *Albrecht Peters*, a.a.O., 46.

⁷⁹ *Wolfhart Pannenberg*, a.a.O., 46.

⁸⁰ *Luther*: Disputatio de homine, Par. 24. Evangelische Dogmatiker des 10. Jh. tendieren dazu, den Verlust der Gottebenbildlichkeit in Frage zu stellen (vgl. z.B. *Wolfgang Trillhaas*: Dogmatik, Berlin / New York 41980, 214f) und scheinen daher der orthodoxen Auffassung näher zu stehen. Allerdings bleibt auch hier die christologische Betonung bestehen, dass die *imago Dei* im eigentlichen Sinne nur in Jesus Christus erscheint.

⁸¹ *Peters*, 48.

⁸² Zur Ambivalenz der Menschenrechte im Abschnitt „Entstellungen des Textes“.

auch nicht als etwas an ihm selbst Aufweisbares verstanden werden; vielmehr wird sie ihm durch Gottes rechtfertigende Gnade zugesprochen.“⁸³

Dennoch kann auch nach evangelischer Auffassung „der Mensch seine eigene Würde verfehlen“, wie z.B. Wolfgang Huber feststellt, ohne allerdings genauer darzulegen, wie dies geschieht.⁸⁴ Zwar deutet sich hier eine weitere Parallellität zur orthodoxen Auffassung an, aber es werden andere Konsequenzen gezogen, wenn Huber weiter sagt: „Gleichwohl hat keine weltliche Instanz das Recht, einem Menschen seine Würde abzuspochen. Vielmehr gewinnt gerade im Blick auf die Menschenwürde die reformatorische Unterscheidung zwischen der Person und ihren Taten praktisches Gewicht. Auch aus würdelosem Handeln kann kein Rechtstitel darauf hergeleitet werden, einen Menschen für würdelos zu erklären.“⁸⁵ Anders gesagt: Aufgrund der Rechtfertigung gilt: Gott rechtfertigt nicht die Taten eines Menschen, sondern er rechtfertigt die Person.⁸⁶ Für seine *Taten* muss der Mensch sich vor Gott rechtfertigen, aber er darf darauf vertrauen, als *Person* durch Jesus Christus gerechtfertigt zu sein. D. h. seine Würde erhält der Mensch durch Jesus Christus, nicht durch seine Taten.

Hierin liegt die christologische Fundierung, die von der GEKE im russischen Dokument vermisst wird. Dies scheint mir bei HVW nicht recht verstanden worden zu sein.⁸⁷ Dieser Punkt müsste von beiden Seiten genauer untersucht werden. Würde die orthodoxe Seite ihre christologische Verankerung überprüfen und die evangelische Seite die Frage klären, ob und auf welche Weise der Mensch seine Würde verfehlen kann, dann könnte eine Annäherung gefunden werden. In diesem Zusammenhang müsste auch der eschatologische Aspekt berücksichtigt werden, der im Moment auf evangelischer Seite eher ausgeblendet ist, auf orthodoxer Seite aber die Tendenz hat, das diesseitige Leben so sehr auf das jenseitige zu beziehen, dass seine Erhaltung nicht unbedingt an erster Stelle stehen muss.⁸⁸ Auf diesem Hintergrund erklärt sich dann die von der GEKE kritisierte Haltung der ROK zur Todesstrafe, die ebenfalls zu diskutieren ist.

⁸³ W. Huber, a.a.O., 274.

⁸⁴ W. Huber, a.a.O., 278f.

⁸⁵ Huber, 278f.

⁸⁶ Vgl. unten zum Personverständnis.

⁸⁷ Vgl. Anm. 51 und die dazu gehörigen Zitate.

⁸⁸ Vgl. die Zitate in den Anmerkungen 21, 22 und 23.

II.2. Die Verantwortung des Menschen

Der Fragenkomplex zur Menschenwürde führt zur Frage nach der Freiheit und Verantwortung des Menschen. Patriarch Kyrill wirft dem Protestantismus immer wieder vor, sich mit dem ‚liberalen Prinzip‘ zu sehr einzulassen bzw. es überhaupt mit hervorgebracht zu haben.⁸⁹ Seiner Meinung nach sichern die Menschenrechte „nur die Wahlfreiheit, sagen aber nichts über die Verantwortung des Menschen aus“.⁹⁰ Daher betont das ROK-Dokument: „Der orthodoxen Tradition zufolge setzen die Wahrung der von Gott verliehenen Würde und das Wachstum in ihr ein Leben im Einklang mit den sittlichen Normen voraus, denn diese Normen drücken die ursprüngliche, also wahre Natur des Menschen aus, die von der Sünde nicht verdunkelt worden ist. Deshalb gibt es eine direkte Verbindung zwischen der Würde des Menschen und der Sittlichkeit. Darüber hinaus bedeutet die Anerkennung der Würde der Person die Bekräftigung ihrer sittlichen Verantwortung.“⁹¹

Dies bedeutet eine berechtigte Anfrage an die evangelische Seite, die bei HVW angedeutet wird: Wenn die Würde allein in Jesus Christus besteht und der Mensch zu ihrer Erlangung nichts tun kann, warum ist dann Sittlichkeit nötig? Die Antwort lautet: Sie ist nötig für das menschliche Zusammenleben und sie hat zu tun mit dem Auftrag, die Botschaft Gottes in die Welt zu tragen: Sein Wille zielt auf das Leben, und damit sich das Leben durchsetzt, ist Liebe notwendig. Daran orientiert sich die Freiheit des Menschen. Ist damit die Verantwortung des Menschen geringer? – könnte eine weitere Frage lauten. Auch im Protestantismus besteht die Auffassung, dass sich der Mensch vor Gott verantworten muss.⁹² Gott wird den gerechtfertigten Menschen am Ende fragen, weshalb er dies oder jenes getan hat oder dies oder jenes nicht getan hat. Und der Maßstab wird das Vorbild Christi sein. Aber er darf darauf vertrauen, dass er um Christi willen letztlich gerecht gesprochen wird.

Luther hat dies ausgedrückt in seiner Doppelthese, mit der er 1. Kor 9, 19 erläutert: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller

⁸⁹ Z.B. in seinem Vortrag „Globalisierung und Vielfalt der Kulturen, in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 101.

⁹⁰ Menschenrechte und interkultureller Dialog, in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 143.

⁹¹ Übersetzung (b), in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 223.

⁹² Vgl. *Albrecht Peters*, a.a.O., 29 und 31, z. B. auch *Gerhard Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1987, 353.

Ding und jedermann untertan.“⁹³ Das heißt, im Hinblick auf seine eigene Rechtfertigung hat der Mensch keine Freiheit. Aber im Hinblick auf sein irdisches Leben, das Zusammenleben mit Mitmenschen etc., hat er eine Wahlfreiheit. Es geht bei der Freiheit darum, sich um den Nächsten zu kümmern, nicht, um Gottes Gunst zu erreichen – dies wäre Knechtschaft –, sondern um des Nächsten willen – also aus Liebe, die wahre Freiheit möglich macht.⁹⁴ Die Freiheit, um die es dem Reformator ging, ist keineswegs eine uneingeschränkte Willkürfreiheit, sondern die innere Freiheit, die bestimmt wird durch die Liebe, die in Jesus Christus ihr Vorbild findet. Der evangelische Theologe Roger Mehl fasst das mit dem Satz zusammen: „Die Eigenart einer vollkommenen Freiheit besteht eben darin, daß sie aus Liebe auf sich selbst verzichten kann.“⁹⁵

In der Frage der Verantwortung stehen sich die beiden Traditionen näher, als es zunächst erscheint, auch wenn sie soteriologisch gesehen einen anderen Stellenwert hat. Wenn die evangelische Seite sich darüber Rechenschaft ablegt, dass die Frage der Verantwortung in der modernen Theologie etwas in den Hintergrund geraten ist, könnte die orthodoxe Seite leichter erkennen, dass evangelische Freiheit nicht mit Libertinismus gleichgesetzt werden darf.

II.3. Individualismus und Gemeinschaft

Die Frage der Verantwortung wird im ROK-Dokument sehr deutlich auf die Gemeinschaft bezogen. Es wird klar gestellt, dass „die individuellen Rechte des Menschen ...den Werten und Anliegen des Vaterlandes, der Gemeinschaft und der Familie nicht zuwiderlaufen“ können.⁹⁶ Liberalität wird dadurch hauptsächlich negativ mit Individualismus in Beziehung gebracht. Solche Kritik findet sich auch bei anderen orthodoxen Autoren, z. B. in der griechischen Tradition bei Christos Giannaras, der das „individuumszentrierte (Menschen)Recht“ der Modernität als „tragische Regression“ versteht und ihm den Wert der „personenzentrierten griechischen christlichen Anthropologie“ gegenüberstellt.⁹⁷ Hier wird auf ein Proprium des orthodoxen Verständnisses von ‚Person‘ hingewiesen, das durch eine Erklä-

⁹³ Von der Freiheit eines Christenmenschen, „Zum ersten“.

⁹⁴ Vgl. Roger Mehl: Freiheit, V. Ethisch, in: TRE, 511–533. Speziell 512ff.

⁹⁵ Ebd., 514.

⁹⁶ Übersetzung (b), 230.

⁹⁷ Die Inhumanität des Rechts, Athen 1998, 47 (gr.) zitiert bei *Konstantinos Delikostantis*: Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie, in: ÖR 1/2007, 19–35, 25.

rung von Ioannis Zizioulas besser verständlich wird: „Eine Person zu sein, ist etwas grundlegend anderes als ein Individuum zu sein oder eine Persönlichkeit, denn eine Person kann nicht in sich selbst betrachtet werden, sondern nur in ihrer Beziehung.“⁹⁸ Trotz dieser starken Betonung des Gemeinschaftsaspekts im orthodoxen Denken betont Delikostantis gegenüber Giannaras: „Die Menschenrechte sind nicht inkompatibel mit dem orthodoxen Personalismus.“⁹⁹ Deshalb kann er auch sagen „dass die Richtigkeit der orthodoxen Kritik an dem antikommunitären Geist nicht die Verwerfung der individuellen Rechte im Namen der Gemeinschaft rechtfertigt und sanktioniert“.¹⁰⁰

An dieser Stelle sind Protestanten und Orthodoxe nicht allzu weit voneinander entfernt, wenn z.B. Wolfgang Huber formuliert: „Menschenrechte, die im Dienst der Menschenwürde stehen, sind deshalb auch daran zu messen, inwiefern sie das gemeinsame Leben fördern.“¹⁰¹

Wie die gemeinsame Linie aller Christen hier aussehen könnte – und hier zeigt sich eine deutliche Parallelität zur evangelischen Vorstellung von Freiheit, die oben dargestellt wurde –,¹⁰² schlägt Delikostantis vor: „Das Christentum wird auch in Zukunft der Ort jener tiefen Freiheit bleiben, deren Kern nicht die Beanspruchung von Rechten, sondern der freiwillige Verzicht auf unsere Menschenrechte im Namen der Liebe ist. Natürlich macht dieser christliche Verzicht auf ‚mein‘ Recht die Kultur der Menschenrechte keineswegs überflüssig. Sie radikalisiert vielmehr unseren Kampf für die Würde des Menschen. Wenn wir als Christen ‚mehr‘ intendieren als die Menschenrechte, wenn wir imstande sind, auf unsere Menschenrechte im Namen der Liebe zu verzichten, dann ist es sicher, dass wir in besonderem Maße verpflichtet sind, die Menschenrechte der anderen als elementare Bedingungen menschenwürdigen Lebens zu respektieren.“¹⁰³ Von evangelischer Seite würde man hinzufügen: „... und uns für die Rechte von Unterdrückten und Minderheiten einzusetzen.“

⁹⁸ *Ioannis Zizioulas*: Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter, *Kerygma und Dogma* 1/1980, 1–49, 34, zit. bei *Delikostantis*, 30.

⁹⁹ Ebd., 26.

¹⁰⁰ Ebd., 25.

¹⁰¹ *W. Huber*, a.a.O., 279.

¹⁰² Vgl. Anm. 95.

¹⁰³ Ebd., 32.

II.4. Die Haltung gegenüber Aufklärung, Säkularisierung und Moderne

Die Äußerungen der Russischen Orthodoxen Kirche sind sehr stark geprägt von der Auseinandersetzung mit dem Leben in einer modernen Gesellschaft. Dies wird sehr deutlich in der Präambel des russischen Papiers.¹⁰⁴ Das Dokument geht damit von einer negativen Erfahrung aus und hat von vorneherein eine kritische Einstellung gegenüber den Menschenrechten. Es qualifiziert sich damit weniger als ein ‚Grundlagen‘dokument, sondern als eine Schrift, die auf eine bestimmte Situation reagiert. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man das Papier im Kontext verschiedener Äußerungen russisch-orthodoxer Würdenträger, allen voran des Patriarchen Kyrill, liest, der verschiedentlich deutlich gemacht hat, dass er als wichtigste Herausforderung heutzutage den Gegensatz zwischen einer konservativen, auf die Tradition sich beziehenden Weltansicht und einer „erzwungenen, wenn nicht gar gewaltförmigen Durchsetzung neoliberaler Werte“¹⁰⁵ sieht. Dabei denkt er an die Weiterentwicklung der liberalen Doktrin, die sich durch die Aufklärung in Europa verbreitete und der er vorwirft, das Individuum in den Mittelpunkt gestellt zu haben, und zwar ohne dessen Gebrochenheit im Stand der Sünde zu berücksichtigen.¹⁰⁶ Er spricht von einer „ethischen Säkularisierung“ des öffentlichen Lebens“¹⁰⁷ Dabei stellt er immer wieder Vertreter der Renaissance, der Reformation, der Aufklärung, sowie die Revolutionäre späterer Zeiten in eine Reihe als diejenigen, die „die Idee der Freiheit in säkularisierter Form hervorgebracht und ihr einen antikirchlichen und antichristlichen Charakter gegeben“¹⁰⁸ haben.

¹⁰⁴ Vgl. das Zitat oben unter Anm. 6.

¹⁰⁵ Die Zeichen der Zeit (erstmalig veröffentlicht in „Nesavissimaja Gaseta“, Mai 1999), in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 25.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 26. „So wurde im Zentrum eines anthropozentrischen Universums der Mensch zum Maß aller Dinge. Doch nicht einfach der Mensch, sondern namentlich der gefallene Mensch im Stand der Sünde.“ 27. Diese Einschätzung wiederholt Kyrill in Varianten auch an folgenden Stellen: Die Glaubensnorm als Lebensnorm (zuerst veröffentlicht in „Nesavissimaja Gaseta“, Februar 2000) in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 33–49; auch: Das liberale Wertesystem als Bedrohung der Freiheit (zuerst veröffentlicht in *Zerkovnyj vestnik*, Januar 2004), in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 64–69.

¹⁰⁷ Einheit der Kirche und Erneuerung der Menschheit. Eine gemeinsame Suche (Vortrag auf einem internationalen Seminar in Budapest, Dezember 1987), in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 50–63, 57.

¹⁰⁸ *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 76. Zwar werden an dieser Stelle die Reformatoren ausdrücklich ausgenommen, sie werden aber an anderer Stelle deutlich in der Reihe der Mitschuldigen gesehen: z. B. ebd., 101: „Was die westliche Welt betrifft, so hat sich in ihr eine besondere zivilisatorische Norm behauptet, die als Ergebnis einer philosophischen

Wie sich hier, aber auch bei anderen orthodoxen Theologen¹⁰⁹ zeigt, geht es in dieser Debatte also auch grundlegend um die Frage, wie mit der modernen Gesellschaft, mit einem säkularen Staat und damit wie grundsätzlich mit den Ideen der Aufklärung umzugehen ist, die die Moderne hervorgebracht haben.

Von protestantischer Seite ist hier zunächst anzumerken, dass die angebliche Mit-Verursachung der Aufklärung durch die Reformation zumindest differenzierter gesehen werden muss. Schon Gerhard Ritter hat gezeigt, dass „die Säkularisation des modernen Denkens ... nicht in den protestantischen Ländern begonnen (hat), sondern nirgends anders als in dem vom Papsttum beherrschten Italien.“¹¹⁰ Auch die evangelischen Kirchen haben sich lange Zeit schwer getan, die Menschenrechte anzuerkennen,¹¹¹ – eine Haltung, die sich erst nach den beiden großen Weltkriegen änderte, als erkannt wurde, dass die Menschenrechte durchaus auf christlichen Grundwerten basieren. Man hatte gelernt, dass die Menschenrechte ihre Grenzen haben, aber innerhalb dieser Grenzen einen wichtigen Sinn für das Zusammenleben der Menschen auf Erden.

In dieser Frage sind sich Orthodoxie und Protestantismus bereits näher gekommen, wenn z. B. folgende Äußerung (aus orthodoxer Feder!) allgemeine Zustimmung orthodoxerseits erhalten würde: „Das Gespräch der Orthodoxie mit der Aufklärung und den Menschenrechten darf nicht defensiv verlaufen, als wären sie eine Gefahr für unsere Identität. Die Identifizierung der Aufklärung mit ihrer antikirchlichen oder atheistischen Dimension muss endgültig überwunden werden. ... Die Orthodoxie muss endgültig den modernen und säkularen Charakter der Menschenrechte akzeptieren.“¹¹²

und gesellschaftlich-politischen Entwicklung entstanden ist, welche in der Epoche der Renaissance und der Reformation begonnen hat und auch das Zeitalter der Aufklärung und der europäischen Revolutionen einschließt. Grundlage dieser Norm ist das sogenannte liberale Prinzip, das die individuellen Freiheiten als höchstes Gut bezeichnet.“

¹⁰⁹ Vgl. *K. Delikostantis*, a.a.O.

¹¹⁰ *Gerhard Ritter*: Die Weltwirkung der Reformation, Leipzig 1941, 221f. Vgl. dazu auch *W. Huber*: Gerechtigkeit und Recht. Grundlagen christlicher Rechtsethik, Darmstadt 2006, 273: „Auf diese Weise bereitete der italienische Renaissance-Humanismus, in Aufnahme stoischer Gedanken, jene anthropologische Wende vor, welche die Würde des Menschen in seiner Vernunftnatur verankerte.“

¹¹¹ Vgl. dazu *Wolfgang Huber*; a.a.O., 515.

¹¹² Ebd., 24.

III. Schlussfolgerungen zur Fortführung des Dialogs

Insgesamt ist aus den obigen Bemerkungen zu folgern: Die Gegensätze und Gemeinsamkeiten zwischen der orthodoxen und der evangelischen Seite im Hinblick auf die Menschenrechte und die Menschenwürde müssen differenzierter betrachtet werden, als das bisher der Fall war.

Es hat sich in der Betrachtung der Einzelfragen gezeigt, dass sich beide Seiten nicht mit grundsätzlichen Gegensätzen einander gegenüberstehen, wie es in der bisherigen Debatte den Anschein hat. Aber vor allem ein Punkt scheint mir genauer beachtet werden zu müssen, nämlich das Verständnis dessen, was Sünde ist. Diese Frage steht bisher unausgesprochen hinter der bisherigen Debatte über die Menschenrechte. Ich möchte hier nur kurz andeuten, wie sich mir das Problem darstellt:

In der reformatorischen Tradition ist Sünde die radikale Trennung von Gott bzw. die „Zerstörung des Zusammenseins mit Gott“¹¹³. Dies drückt sich aus in der Ichsucht des Menschen.¹¹⁴ Damit ist Sünde alles, was aus Ichsucht und daher entgegen dem oder ohne den Willen Gottes geschieht. Den Willen Gottes erkennt der Mensch aus dem Wort Gottes und als Christ an erster Stelle aus dem Evangelium Jesu Christi. Daraus sind keine Einzelbestimmungen dessen, was Sünde ist, zu erkennen, sondern gewissermaßen die Rahmenbedingungen: Gottes Wille ist das Leben der Menschen, nicht der Tod. Dem Leben aber dient die Liebe. Sünde ist daher alles, was sich gegen das Leben richtet und alles, was nicht dem Prinzip der Liebe folgt. Der evangelische Theologe Gerhard Ebeling hat es so formuliert: „Die Tatsünde ist die Lieblosigkeit“¹¹⁵. Wie er gezeigt hat, ist es „eine dogmatische Grundweisung für die Ethik, die Liebe das Regulativ aller ethischen Normen sein zu lassen“.¹¹⁶

Das ROK-Dokument listet pauschal „Abtreibung, Suizid, Unzucht, Perversion, Zerstörung der Familie und ein Kult der Brutalität und Gewalt“ als „eindeutige lasterhafte Erscheinungen“ auf,¹¹⁷ ohne sie im Einzelnen näher zu diskutieren. Evangelische Ethik wird auf dem dargestellten Hintergrund differenzierter vorgehen und abwägen, ob z. B. Abtreibung in ganz bestimmten Fällen nicht eine Lösung sein kann, die dem Leben förderlicher ist, als wenn sie von vorneherein ausgeschlossen ist. So wird dann auch evangeli-

¹¹³ G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens I, 374.

¹¹⁴ Vgl. z. B. W. Pannenberg, a.a.O., 131.

¹¹⁵ G. Ebeling, a.a.O., 375.

¹¹⁶ G. Ebeling, a.a.O., 375.

¹¹⁷ 225.

scherseits die in diesem Zusammenhang immer wieder genannte Homosexualität¹¹⁸ anders beurteilt: Solange ihre Praktizierung nicht einem anderen Menschen schadet oder gar Leben bedroht, ist man vorsichtiger, sie als Sünde zu bezeichnen, vor allem seit es Anzeichen dafür gibt, dass es sich um eine angeborene Orientierung handelt. Anders herum: Homosexualität wird erst dann zur Sünde, wenn aus Eigensucht gehandelt wird – was genauso für Heterosexualität gilt. Auch im Hinblick auf die in diesem Zusammenhang oft genannte Frauenordination¹¹⁹ fragt man sich auf evangelischer Seite: Warum sollte sie Sünde sein, da sie nicht gegen das Prinzip des Lebens verstößt?

Im orthodoxen Bereich wird es bereits als Sünde verstanden, von der Tradition abzuweichen.¹²⁰ Dies ist deutlich der Grund für die Ablehnung der Frauenordination, steht aber auch hinter der Verurteilung der Homosexualität und der anderen genannten Punkte.

Interessant ist allerdings, dass Patriarch Kyrill seinerseits eine andere Unterscheidung macht, die wiederum für Protestanten schwer nachvollziehbar ist: „In der Privatsphäre soll die Freiheit der sittlichen Wahl so groß wie möglich sein... Im Privatbereich kann die sittliche Wahl nur dann eingeschränkt werden, wenn einem anderen Mitglied der Gesellschaft sonst Schaden entsteht. In der Öffentlichkeit jedes Staates aber dürfen nur die Werte verbreitet und unterstützt werden, die von der Mehrheit der Bevölkerung getragen sind.“¹²¹ Wieso ist eine Tat, die im öffentlichen Bereich als Sünde verurteilt wird, keine Sünde, solange sie im Privaten praktiziert wird? – fragt man sich im protestantischen Lager.

¹¹⁸ Sie wird im ROK-Dokument nicht ausdrücklich genannt, man kann aber aufgrund anderer Äußerungen von Metropolit Kyrill schließen, dass sie unter dem Begriff „Perversion“ mit enthalten ist.

¹¹⁹ Vgl. z. B. *Kyrill: Die Glaubensnorm als Lebensnorm*, in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 33–49, 38.

¹²⁰ Vgl. dazu z. B. die Aussage von Metropolit Filaret von Minsk im Dialog mit der EKD, in: *Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession. Neunter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 12.–17. Oktober 1981 im Schloss Schwanberg bei Kitzingen*, hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (ÖR.B 49), Frankfurt am Main 1984, 135: „Wir müssen zusammen eine Einschätzung der Periode der Reformation geben, ihrer Entstehung und des Protestes Ihrer Väter, die aus moralisch-ethischen Gesichtspunkten völlig gerechtfertigt ist. Gerechtfertigt sind ihre Handlungen, ihr Protest, ihre Rückkehr zum Evangelium, aber dabei wurde die apostolische Sukzession zerstört und unterbrochen. Dies müssen wir mit großer Liebe untersuchen und als Sünde bewerten, als Sünde gegen die Kirche.“

¹²¹ Vortrag „Der Dialog der Zivilisationen“ von 2007, in: *Kyrill, Freiheit und Verantwortung*, 130–136, 133. Vgl. auch ebd., 138 und 157.

Paradoxerweise scheint also im Protestantismus einerseits die Sünde bzw. die Folge der Sünde radikaler gesehen zu werden als in der Orthodoxie, gleichzeitig wird jedoch rein äußerlich gesehen, nicht so kämpferisch dagegen vorgegangen wie in der Orthodoxie. Dies hängt damit zusammen, dass man sich davon befreit sieht, moralisierend mit der Sünde umzugehen.¹²²

In diesem Fragebereich liegt m.E. einer der tiefer gehenden Unterschiede zwischen den beiden Traditionen, der bisher im Dialog kaum bearbeitet wurde.

Abschließend ist zu bemerken, dass die Russische Orthodoxe Kirche mit ihrem Papier eine wichtige Stimme zu Gehör bringt, die von evangelischer Seite nicht von vorneherein pauschal abgewehrt werden darf, sondern die kritisch und auch selbstkritisch daraufhin untersucht werden muss, wo sie verloren gegangene Aspekte aufzeigt und wie mit ihr gemeinsam das christliche Anliegen vorangetrieben werden kann. Dabei ist der russischen Seite aufzuzeigen, wo sie die evangelische Seite differenzierter sehen und sie nicht von vorneherein verurteilend auf die Seite schieben sollte.

Eines der Grundprobleme im Papier der Russischen Orthodoxen Kirche scheint mir die dahinter stehende Auffassung zu sein, die Menschenrechte seien eine rein auf den westlichen Geist der Liberalität zurückzuführende Erfindung. In einer Zeit der Globalisierung und in einer Zeit, in der das russische Volk seine Besonderheit gegenüber Europa sucht, ist es nicht populär, westliche Dinge unbesehen zu übernehmen. Daher fallen Urteile gegenüber bestimmten Entwicklungen oft zu pauschal und provokativ aus. Gleichzeitig sollten die evangelischen Kirchen die Anfragen der russischen Seite ernst nehmen, da sie auf Entwicklungen aufmerksam machen, die uns als Christen nicht gleichgültig sein können, die aber an manchen Stellen vernachlässigt worden sind.¹²³

Entwicklungen wie dem Zerfall traditioneller Werte, wachsender Gewalt, aber auch Korruption etc. entgegen zu wirken, ist ein Anliegen, das alle Christen betrifft¹²⁴ und deshalb gemeinsam angegangen werden muss. Es wäre dazu wichtig, gegenseitige Vorurteile oder pauschale Voreingenommenheiten in oben angedeuteter Weise aufzubrechen und die theologisch fundierten Unterschiede in konstruktiver Weise aufzuarbeiten.

¹²² Vgl. dazu *G. Ebeling*, a.a.O., 356ff und 362.

¹²³ Vgl. dazu auch *Delikostantis*, a.a.O., 34.

¹²⁴ Vgl. z.B. *Tobler / Gabriel*, 33, wo von „berechtigter Sorge über moralische Fehlentwicklungen“ die Rede ist.