



Die letzte Bastion einer byzantinischen „Symphonie“?

Die Deklaration der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Menschenrechten (2008) als Ausdruck einer vormodernen Kirche-Staat Beziehung

VON ATHANASIOS VLETSIS¹

1. Einführung

„Würde Russland westlich werden, hörte die orthodoxe Zivilisation auf zu bestehen.“² Mit diesem aphoristischen Satz wollte einst Samuel Huntington auf die gründliche Inkompatibilität zwischen der westlichen „Zivilisation“ und der Orthodoxie aufmerksam machen. Von den acht Merkmalen, die, nach Huntington, den Westen als eine eigene Zivilisation ausmachen, teile Russland nur ein einziges, das Erbe der klassischen Antike; und selbst dieses Merkmal sei durch das byzantinische Erbe verfärbt worden. Was Huntington vor allem als Quintessenz der westlichen Zivilisation konstatiert, die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, ist der orthodoxen Zivilisation, für die Russland als der eigentliche Repräsentant im Buch dargestellt wird, völlig fremd. Hängt nun die Schwierigkeit der Akzeptanz der „Menschenrechte“ – in ihrer westlichen Interpretation und Wahrnehmung – seitens der Orthodoxen Kirche, mit der anderen Schwierigkeit zusammen, zwischen Kirche und Staat nicht trennen zu wollen?

Die Irritationen, die das Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) vom August 2008 unter dem Titel „Grundlagen über die Würde, die

¹ Prof. Dr. Athanasios Vletsis ist Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (Dogmatik, Ethik und Ökumenische Theologie) in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

² Samuel P. Huntington: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, (aus dem Amerikan. v. Holger Fließbach), München / Wien 1996. (Originalausgabe: The Clash of Civilizations, New York 1996), 218.

Freiheit und die Menschenrechte“³ verursacht hat, beschäftigen nicht nur weiterhin die akademische Theologie; es hat sogar die offizielle Antwort einer gesamten Kirchenfamilie provoziert – eigentlich eine Praxis mit Seltenheitswert im Prozedere des ökumenischen Dialogs.⁴ Stellt nun dieses Papier der ROK die Ethik anderer Kirchen vor solche dringlichen Schwierigkeiten, dass diese sich gezwungen sehen, mit einer abgegrenzten Positionierung die Errungenschaften moderner sozialetischer Standards, konkreter im Westen, verteidigen zu müssen? Konfrontiert uns dieses Papier mit einer Ethik – und mittelbar einer Dogmatik –, die in anderen christlichen Theologien mit Kopfschütteln zur Kenntnis genommen wird?

Der vorliegende Beitrag beabsichtigt auf die bereits in der theologischen Forschung erörterten sozialetischen Argumente einzugehen. Interessant scheint mir, die Stellungnahme der ROK aus ekklesiologischer Sicht zu untersuchen; insbesondere unter dem Blickwinkel der byzantinischen Vergangenheit orthodoxer Theologie. Dieser Aspekt erweist sich als hilfreich für das Verständnis sowohl des jüngsten Sozialdokuments der ROK, als auch der Sozialdoktrin der ROK aus dem Jahr 2000.⁵ Dennoch liegt der

³ *Rudolf Uertz / Lars Peter Schmidt* (Hg.): Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte. Veröffentlicht in deutscher Sprache durch das Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung in Moskau, Moskau 2008. Entsprechende Zitate in meinem Beitrag stammen aus dieser Ausgabe, unter Angabe (in Klammern) jeweils der Nr. des Absatzes und der Seite im gedruckten Text. Der Text ist auch zu finden 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 / Nikolaus Wyrwoll / Guido Vergauwen*, aus dem Russischen übersetzt von Xenia Werner, Freiburg/Schweiz 2009, 220–239.

⁴ Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirchen über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte“ vom Mai 2009. Das Dokument ist i. d. H. abgedruckt S. 424ff und abrufbar unter: <http://www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-9805-2.pdf>. Auf die kritische Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zum Dokument der ROK antworteten die Herausgeber des Buches von Patriarch Kyrill (s. Anm. 3) *Barbara Hallensleben, Nikolaus Wyrwoll und Guido Vergauwen* mit ihrem Text: „Zur Ambivalenz der Menschenrechte. Missverständnisse der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 177 (2009), Heft 29/30, 16. Juli, 497–502; *Ingeborg Gabriel / Stefan Tobler*: Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff, in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 29–32; *Barbara Hallensleben*: Russische Beiträge zur westlichen Menschenrechtsdebatte, in: *G2W, Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West*, 10/2009, 25–27; *Frank Mathwig*: Weniger ist mehr. Zur Kritik an der GEKE-Antwort auf die Menschenrechtsgrundsätze der russischen orthodoxen Kirche, in: *G2W* 10/2009, 22–24.

⁵ *Josef Thesing und Rudolf Uertz* (Hg.): Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche (aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben von der Konrad-

Fokus dieses Beitrags nicht in der Kirchengeschichte. Es geht zunächst nur um die Voraussetzungen, die bis heute die Orthodoxe Kirche und Theologie prägen: um ihre byzantinische Prägung als ekklesiologische Konstante der heutigen Orthodoxie, durch die die Grundsätze sozialethischer Positionierung verständlich werden.

In einem ersten Teil werden jene Fragen kurz aus der Sicht orthodoxer Theologie aufgegriffen, die bis jetzt die Auseinandersetzung mit dem Dokument der ROK in der Literatur, v. a. im Westen, beherrscht haben. In einem zweiten Schritt werde ich, konkrete Aspekte ekklesiologischer Wahrnehmung der byzantinischen Orthodoxie zusammenfassen und ihre Wirkung auf die Gestaltung der Sozialethik, konkret im Dokument der ROK, hinterfragen. Zum Schluss skizziere ich einige Perspektiven für den weiteren Weg einer Kooperation von christlichen Kirchen zu Fragen der Sozialethik.

2. Bloß ein Missverständnis? Das Dokument der ROK zu Menschenrechten (2008) und seine ethischen Implikationen und Voraussetzungen

Die Kritiker des Dokuments der ROK zu Menschenrechten haben vor allem auf einige „Missverständnisse“ verwiesen, die ich hier in drei Schritten kurz vorstellen und sie aus der Sicht eines orthodoxen Theologen nach ihrer Haltbarkeit hinterfragen möchte.

2.1. Menschenrechte als Zwangsmechanismus in der Gesellschaft?

Das Dokument erklärt als vordergründiges Ziel die Notwendigkeit der Entsprechung „des Instituts der Menschenrechte“ (Präambel, S. 9) mit den „göttlichen Geboten“, so dass kein Gläubiger „gezwungen“ wird, gegen seinen Glauben handeln zu müssen. Es wurde zu Recht bemerkt, dass das Verständnis der Menschenrechte, die das Dokument teilt, eher auf einem Missverständnis dessen beruht, was die Menschenrechte eigentlich

Adenauer-Stiftung), St. Augustin 2001. Sehr hilfreich sind die Kommentare darin von: *Rudolf Uertz*: Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums, 134–173; *Konstantin Kostjuk*: Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilisation oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?, 174–196, wie auch die Texte aus der Wissenschaftlichen Enquete der Stiftung Pro Oriente am 10. und 11. Sept. 2003 in Wien, hg. von Pro Oriente, Wien 2007.

bezwecken.⁶ Es ist sicherlich abwegig, dem „Institut der Menschenrechte“ vorzuwerfen, es führe zum Zwang, wobei die Idee der Menschenrechte gerade dafür da ist (oder sogar erst dadurch hervorgerufen wurde⁷), die Freiheit jedes Einzelnen vor Übergriffen von Dritten (insbesondere von Kollektiven, Ideologien, etc.) zu wahren und zu schützen. Wenn oft als Gegenbeispiele Konfliktsituationen aufgeführt werden, um die Ausweglosigkeit von Menschenrechten zu zeigen, so wenn z. B. ein Arzt gegen seinen Glauben von den vorhandenen Gesetzen genötigt wird, einen Schwangerschaftsabbruch durchzuführen, dann sollte klargestellt werden, dass nicht das „Institut der Menschenrechte“ ihn zwingt, gegen sein Gewissen zu handeln; gerade ihre Vernachlässigung, oder gar ihre Manipulation und Instrumentalisierung von mächtigen Apparaten hindert Individuen in ähnlichen Fällen von ihren (religiösen) Rechten Gebrauch zu machen.

Wie weit aber reichen diese Freiheiten, auf die sich einer unter Verweis auf sein (religiöses) Gewissen überhaupt berufen will und denen sogar die Menschenrechte sich unterzuordnen haben (s. u. 3.)? Decken andererseits die Menschenrechte jede Beliebigkeit, sind sie damit kompatibel oder begründen sie sogar – wie das ROK Dokument in vielen Passagen voraussetzen scheint? Die prinzipielle Frage, die sich hier stellt, ist: Welche konkrete Vorstellung von den Menschenrechten hat das Dokument der ROK? Nimmt es überhaupt die Entwicklung dieses „Instituts der Menschenrechte“, z. B. in jenen der ersten, der zweiten oder dritten Generation zur Kenntnis?⁸ Eine ehrliche Berücksichtigung der positiven Wahrung der Menschenrechte und eine redliche Auseinandersetzung mit den offenen Fragen dieses „Instituts“ bleiben eine dringliche Aufgabe in der Auseinandersetzung mit diesem Thema.

⁶ S. hier v.a. GEKE-Dokument und im Beitrag von Gabriel / Tobler (s. Anm. 4).

⁷ Zu einer grundlegenden Positionierung der Theologie zu Menschenrechte s. *Konrad Hilpert: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2001. Aus orthodoxer Sicht positiv wurde die Idee der Menschenrechte aufgegriffen in mehreren Beiträgen von *Konstantin Delikonstantis: Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie*, in: *Ökumenische Rundschau* 56 (2007), 19–35. Ebenso kritisch mit früheren Stellungnahmen der ROK zu Fragen der Menschenrechte ist *Diradur Sardaryan: Das Menschenrechtsverständnis der Russisch-Orthodoxen Kirche: eine Analyse*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008), 158–172. Diese ältere Positionierung der ROK kritisiert auch in ihrem Beitrag *Dagmar Heller: Wert und Würde des Menschen. Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte*, in: *Ökumenische Rundschau* 56 (2007), 88–98.

⁸ Siehe kurz die Anfrage dazu im Beitrag von *Werner Wolbert: Christentum und Menschenrechte im Konflikt?*, i.d. H., S. 363ff.

2.2. Freiheit als Einbahnstraße zur Moral?

Eine Grundschwierigkeit stellt dann der Begriff der „Freiheit“ im Dokument der ROK dar. Ist Freiheit nur jene Kraft im Menschen, die ihn zum Tun des Guten anleitet, wie das russische Dokument grundsätzlich meint? Und wird dann jede Differenzierung oder Distanzierung vom wie auch immer erklärten Ziel des Guten mit dem Verlust der Freiheit gleichgesetzt? Liegt hier nicht auch ein Grundmissverständnis theologischer Anthropologie vor, die die Freiheit verloren sieht, sobald sie sich gegen das sittliche Gute entscheidet? Man könnte ja in diesem Punkt von einer Ambivalenz innerhalb des Dokuments selbst sprechen: Einerseits wird behauptet, dass in der orthodoxen Tradition „auch nach dem Sündenfall die Würde der menschlichen Natur nicht verloren gegangen“ ist, „weil in ihr unauslöschlich das Abbild Gottes erhalten blieb“ (I.1., 10). Andererseits aber „führt ein sittlich unwürdiges Leben“, wenn „nicht zur Zerstörung der von Gott gegebenen Würde“, doch aber dazu, dass „es sie so weit eintrübt, dass sie kaum wahrnehmbar ist“ (I.4., 13). An einer anderen Stelle ist sogar zu lesen, dass „die von der Natur gegebene Würde ... durch die Sünde ausgelöscht (wird)“ (II.1., 15). Ich finde es jedenfalls nicht besonders hilfreich, wenn die Freiheit gegen die Sittlichkeit und die Treue zur Tradition der Glaubenslehre ausgespielt wird (unter III.2.). Das russische Dokument lädt zu weiteren Diskussionen ein: Begriffe wie „ursprüngliche Berufung, die in der Natur des Menschen begründet ist“ (I.3., 11), oder Verlust der Freiheit und der Würde der Person sowie „Macht der Sünde, die zur gefallenen menschlichen Natur gehört“ (II.1., 15) machen Klärungen zu Fragen der Anthropologie erforderlich, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Es soll jedoch kritisch hinterfragt werden, ob man mit einem und dem selben Begriff der Freiheit arbeiten kann, sowohl für die christliche Anthropologie (wo die Rede von ihrer Verdunkelung durchaus ihren Platz hat, jedoch nicht bloß in Bezug auf die Moral, sondern und vielmehr in Bezug auf die Gotteserkenntnis) als auch für eine humane, philosophische Ethik (wo die Rede vom Verlust der Freiheit nicht ohne konkrete Klärungen hingenommen werden kann).

2.3. Menschenrechte als Pendant zur (christlichen) Sittlichkeit?

Zu welchen Schwierigkeiten diese Einseitigkeit der Orientierung der Freiheit nur auf das Gute hin führt, zeigt die Grundannahme des Dokuments, das von einer unmittelbaren Entsprechung (wenn nicht sogar Gleich-

setzung) der Sittlichkeit mit der Menschenwürde – und darüber hinaus, dann mit den Menschenrechten – ausgeht (vgl. I.1.).⁹ Die Vorstellung, dass die Menschenrechte nicht zur Einhaltung der göttlichen Gebote führen können oder gar müssen, bringt offensichtlich das ROK-Dokument in Verlegenheit. Nicht nur das anthropologische Bild (s.o. 2.2.) erfordert also eine weitere Diskussion, sondern auch die Grundsätze ethischer Theologie rufen nach Klarheit: Wie werden die Moralvorstellungen in einer christlichen Kirche gebildet? Welches sind die Quellen der Moral: die Natur, das Gewissen, die göttliche Offenbarung (vgl. dazu I.3., 12)? Das Dokument liefert diesbezüglich keine Klarheit.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass das Dokument gerade aus dieser Verlegenheit einen Ausweg sucht und zwar mit der Vorstellung einer unmittelbaren Entsprechung (bis hin zur Gleichsetzung) der Menschenwürde und (damit auch) der Menschenrechte mit der christlichen Vorstellung der göttlichen Gebote.

3. Das Ideal der byzantinischen „Symphonie“ und seine Rezeption vom Dokument der ROK

Dass das byzantinische Erbe bis heute die ausgeprägten Charakterzüge der orthodoxen Kirchen bestimmt, dürfte nicht nur für die Eingeweihten eine Binsenweisheit darstellen. Sowohl die Schriften der Patristik als auch die gottesdienstliche Ordnung mit all ihrer Symbolik, allemal jene der Ikonen, sowie die Beschlüsse der sieben ökumenischen Konzile werden in einer fast tausendjährigen Geschichte des östlichen Christentums verfasst und geformt. All dies kristallisiert bis heute im Leben der Orthodoxen Kirche in dreifacher Weise und wird als Quintessenz orthodoxer Übereinstimmung weiter tradiert: in der Lehre (Verbindlichkeit der Dogmen von ökumenischen Konzilen und weitgehende Rezeption der Lehre von heiligen Kirchenvätern), im Kultus (Festlegung des gottesdienstlichen Lebens einschließlich liturgischer und hymnologischer Texte) und im Kirchenrecht (Geltung der Kanones von ökumenischen und lokalen Synoden, die das innere Leben der Kirche regeln). Die orthodoxen Kirchen rühmen sich ihrer byzantinischen Vergangenheit auch bezüglich einer anderen Hinterlassenschaft dieser Zeit: Die Beziehung zwischen Kirche und Staat wird gerade in byzantinischer Zeit geprägt und auch entsprechend weiter tra-

⁹ Zu diesem Punkt, Verbindung von Menschenrechten und Moral, fokussieren die meisten Kritiker ihre Vorbehalte. S. die Beiträge in Anm. 5.

diert. Es geht dabei nicht bloß um eine rechtliche Klärung bzw. verbindliche Regelung dieser Beziehung, auf die orthodoxe Kirchen sich auch heute noch berufen. Es geht um mehr als das, nämlich um die Einstellung der Kirche zur Welt, mit all ihren Spannungen und Ambivalenzen. Orthodoxe Kirchen berufen sich immer wieder gern auf diese byzantinische Zeit, um das Ideal einer harmonischen Gestaltung ihrer Stellung in der Welt zu beschwören.

Ich werde nun im Folgenden dieses Ideal in der Wahrnehmung der ROK verfolgen, wie dies nicht nur im jüngsten Dokument zu den Menschenrechten mittelbar zur Sprache kommt, sondern *expressis verbis* auch im vorangegangenen Grunddokument zu Fragen der Sozialethik, in der Sozialdoktrin der ROK aus dem Jahr 2000, als Basis einer sozialethischen Konzeption vorgestellt wird. Dieser kurze Blick könnte helfen, jene Basis zu verstehen, die das Dokument von 2008 voraussetzt und auf der die Vorstellung der ROK zu den Menschenrechten entfaltet wird.

Die Sozialdoktrin beruft sich auf die sechste Novelle „des hl. Justinian“, in der das Prinzip der „Symphonie“ zwischen Kirche und Staat formuliert wird: „Die erhabensten Güter, die den Menschen durch die höchste Güte Gottes verliehen sind, sind das Priestertum und das Königtum, von denen ersteres [das Priestertum, die kirchliche Macht] sich um die göttlichen Angelegenheiten kümmert und letzteres [das Königtum, die Staatsmacht] sich der menschlichen Anliegen annimmt und diese leitet, während beide, in Ansehung ihres gemeinsamen Ursprungs, eine Verschönerung des menschlichen Lebens bewirken. Deshalb liegt den Königen nichts mehr am Herzen als die Ehrung der Geistlichen, die ihrerseits ihren Dienst an den Königen durch ununterbrochene Fürbitte vor Gott erfüllen. Und wenn einerseits die Geistlichkeit in allem wohlgeordnet und gottgefällig ist, andererseits auch die Staatsmacht den ihr anvertrauten Staat wahrhaftig leitet, so wird sich zwischen ihnen vollkommene Eintracht¹⁰ in Bezug auf alles einstellen, was dem Nutzen und dem Wohlergehen des Menschengeschlechts dient. Deshalb gelten unsere größten Bemühungen der Wahrung der rechten göttlichen Dogmen und der Ehrung der Geistlichkeit, in der Hoffnung, auf diesem Weg hohe göttliche Güter zu erlangen und diejenigen, an deren Besitz wir uns erfreuen, in Gewissheit zu behalten.“ Diese Novelle zu interpretieren oder zu kommentieren würde den Rahmen dieses

¹⁰ Das Original gebraucht an dieser Stelle für Eintracht das Wort „Symphonia“, das ich im Titel meines Aufsatzes verwendet habe.

Beitrages sprengen.¹¹ Ebenso kann hier nicht der Grad der Realisierung dieses Axioms in der byzantinischen Zeit oder in der Geschichte eines anderen orthodoxen Landes verfolgt werden.¹² Es bleibt also vorerst dahingestellt, ob die sechste Novelle nur das Wunschdenken eines idealtypischen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der byzantinischen Zeit (und auch später) reflektiert und inwiefern dieses Axiom jemals in die Praxis umgesetzt worden ist. Für das Dokument zu den Menschenrechten (2008) dürfte die Kommentierung dieser justinianischen Novelle durch die Sozialdoktrin der ROK (2000) selbst eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben, da in der Sozialdoktrin hervorgehoben wird, dass „von dieser Norm geleitet, Kaiser Justinian in seinen Novellen den Kanones die Kraft staatlicher Gesetze zuerkannte“ (III.4.). In der Umwandlung kirchlicher Kanones in geltendes Recht des Staates kann man die Vorbedingung jener Einstellung erblicken, dergemäß praktisch vom Staat erwartet wird, dass die christlichen Moralvorstellungen das öffentliche Leben prägen und gestalten sollten. Was man dann als Quintessenz dieser byzantinischen „Symphonie“ aufgreifen kann, ist das Gefühl einer Einheitskultur, die vom Christentum zum Wohle der Bürger eines Staates inspiriert wird. Dabei sind die Bürger des Staates zugleich Glaubensanhänger des Christentums. Diese Vorstellung einer Einheitskultur wird weiterhin in der Sozialdoktrin mit den Worten einer späteren byzantinischen Quelle zitiert, die sogar von der Sozialdoktrin (2000) als „die klassische byzantinische Formel der Beziehung von staatlicher und kirchlicher Macht“ betrachtet wird: „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 im Einvernehmen zwischen ihnen liegt das Staatswohl begründet.“¹³ Dieses Bild der Einheit in einem und demselben Organismus hat also das Axiom der „Symphonie“ geprägt und der byzantinischen Gesellschaft die Möglichkeit für eine klare Einteilung von Kompetenzen eingeräumt: die geistliche Macht hat für die Seele und für all jenes, was die Welt des Geistes bedeutet, zu

¹¹ Für eine ausführliche orthodoxe Stellungnahme zum Symphonie-Prinzip siehe *Theodor Nikolaou: Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion*, St. Ottilien 2005, insbesondere 45–60.

¹² Die Sozialdoktrin (III.4.) selbst spricht von der eingeschränkten Anwendung dieses Axioms in der byzantinischen Geschichte. Sie behauptet jedoch, dass dieses Axiom in der Geschichte der ROK besser entwickelt worden ist.

¹³ Die Sozialdoktrin (III.4., 26) zitiert hier aus dem Text der „Epanagoge“ (2. Hälfte des 9. Jh.).

sorgen. Im Kontext der orthodoxen Theologie wird an erster Stelle die eschatologische Ausrichtung der menschlichen Existenz akzentuiert, die Sorge, des Reiches Gottes teilhaftig zu werden. Die weltliche Macht hat für das leibliche Wohl ihrer Bürger zu sorgen, und darin kann man all jene Tätigkeiten subsumieren, die mit der Bewältigung des Alltags von Menschen auf dieser Erde zu tun haben. Keine von diesen Mächten (Priestertum und Königtum) beansprucht über der anderen zu stehen, keine will die andere unterordnen oder gar marginalisieren. Ihre organische Einheit kann, zumindest theoretisch, funktionieren, weil beide ihre Existenzberechtigung unmittelbar von Gott herleiten. Die aristotelische Definition von der Seele als Formkraft des Leibes hat keine unmittelbare Relevanz auf diese zwei Mächte der byzantinischen Symphonie gefunden, obschon bildhaft der Seele als Zentrum des geistigen Lebens eine höhere Funktion im menschlichen Organismus zugesprochen wird. Diese Funktionalität kann jedoch symphonisch und nicht unterdrückend agieren, weil die Seele nicht einfach auf dieser Welt ihre Macht erstreckt, sondern alle ihre Anstrengungen auf das Erreichen des transzendenten Zieles ausgerichtet hat.

Ob und wie konkret dieses Bild einer organischen Einheit zwischen Kirche und Staat in Byzanz oder in Russland wirklich funktioniert hat, bleibt in diesem Beitrag, wie gesagt, dahingestellt (s.o. Anm. 11). Die eigentliche theologische Frage, die sich hier stellt, ist die Legitimation eines solchen Paradigmas im Konzept eines biblisch fundierten christlichen Glaubens. Läuft nicht durch dieses chiliastische Bild einer Entsprechung zwischen Kirche und Staat, die Kirche Gefahr, dass ihr Glaube säkularisiert wird, oder gar dass der Glaube seine wahre prophetische Dimension und Orientierung verliert? Und überhaupt: wie soll dieses Ideal funktionieren, wenn sich – selbst auch in kleineren Maßstäben – die Koordinaten dieser Beziehung ändern, z. B. durch eine neue Konstellation von gesellschaftlichen Faktoren, wie jene der Zusammensetzung einer Bevölkerung, oder der geographischen, nationalen etc. Homogenität und Integration eines Landes?

Dass das Dokument zu den Menschenrechten der ROK (2008) von diesem Ideal der „Symphonie“ geprägt ist, wird durch das Vokabular des Textes bestätigt. Ausdrücke wie „Einklang“, „Harmonie“ und die Rede von „Zusammenwirken“, „Zusammenarbeit“ oder „Übereinstimmung“ zwischen Kirche und Staat kommen in entscheidenden Passagen des Dokuments wiederholt vor (v.a. II.9.; III.1–4; IV.3.; IV.7.). Damit wollen die Verfasser dieses Dokumentes nicht nur auf die Berücksichtigung der Rolle

der Kirche und ihres Glaubens im öffentlichen Diskurs aufmerksam machen. Die tiefere Intention des Dokuments ist eigentlich, dass die öffentliche Gesetzgebung und darüber hinaus die Öffentlichkeit allgemein von den Werten der christlichen Moral geprägt oder sogar durchdrungen werden sollte, wie es im folgenden Abschnitt exemplarisch veranschaulicht wird: „Die geistige Erfahrung der Kirche belegt, dass die Spannung zwischen den individuellen und den öffentlichen Interessen dann überwunden werden kann, wenn die Rechte und Freiheiten des Menschen mit den sittlichen Werten übereinstimmen und vor allem, wenn das Leben des Menschen und der Gesellschaft durch die Liebe bestimmt wird“ (III.4., 23).

Die Schwierigkeit dieses Unterfangens tritt nicht nur dann in den Vordergrund, wenn man versucht, diese „sittlichen Werte“ konkreter zu fassen und sie auch zu begründen, sondern auch, wenn man aufzählt, was denn mit dem Mantel der Liebe alles bedeckt werden kann. Das russische Dokument vermittelt diesbezüglich ein äußerst ambivalentes Bild von der Liebe, wenn unter dieser höchsten christlichen Tugend, sogar an zentraler Stelle, auch die Liebe zum Volk und Land involviert wird.¹⁴ An diesem empfindlichen Nerv der Texte der ROK (darin ist auch an die Sozialdoktrin von 2000 gedacht) offenbart sich eine tiefe Spannung zum „Institut der Menschenrechte“: wenn nämlich „die Menschenrechte der Liebe zum Vaterland“ nicht widersprechen dürfen (III.4., 22), ja sogar der Kampf für die Menschenrechte erst dann „fruchtbar wird“, wenn er nicht bloß dem „geistigen und dem materiellen Wohl einer Person“, sondern ebenso „einer Gesellschaft“ dient, wobei unter Gesellschaft in diesem Absatz (III.4., 24) insbesondere an das eigene Land und Volk gedacht wird. Das Dokument bemüht sich zwar um eine harmonische Gestaltung der Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft (III.4.), wenn es jedoch kritisch wird, dann fehlt die Balance eindeutig zugunsten der Gesellschaft. So darf z. B. der Staat u. a. zur Verteidigung des Vaterlandes „Informationen über einen Menschen sammeln ohne sein Einverständnis“ (IV.7., 33). All dies klingt plausibel, wenn als Aufgabe von „staatlichen und öffentlichen Kräften“ erklärt wird, „das Böse in seinen sozialen Erscheinungsformen zu unterbinden“ (III.2., 20). Man könnte zwar nach dem Römerbrief argumentieren und die Unterbindung des Bösen zu einer Legitimation der Staatsmacht als

¹⁴ Diese Liebe zum Volk und zur Heimat jedoch mit der Aufopferung der Liebe Christi für seine Freunde zu vergleichen (Joh 15,13) – wie es das Dokument (und früher auch die Sozialdoktrin, III.4., 23) tut – strapaziert nicht nur alle exegetischen Regeln, sondern ist sowohl für viele Gläubige als auch Nicht-Gläubige eine Zumutung.

direkt von Gott ableitbar interpretieren (vgl. Röm 13, 3–4).¹⁵ Die Schwierigkeit mit der Interpretation dieses nicht gerade einfachen Bibeltextes taucht jedoch sofort auf, wenn sich staatliche und andere gesellschaftliche Institutionen über die Definition dessen, was denn das Böse sei, nicht einigen können. Die Christen haben mehr als einmal in den Verfolgungsjahren des Römischen Reiches und dann in der neuen Zeit, gerade in Russland, an ihrem eigenen Leib erlebt, was es heißt von staatlichen Organen als die Personifizierung des Bösen verpönt zu werden. Können im Zweifelsfall die göttlichen Gebote als Richtschnur für die Gesetzgebung des Staates gelten? Kann eine wie auch immer definierte und konzipierte christliche Ethik als roter Faden für die staatlichen Gesetze fungieren?

Im byzantinischen Paradigma scheint dies teilweise funktioniert zu haben, doch sobald die Staatsgewalt Strafmaßnahmen ergreifen will, treibt das die christlich fundierte Argumentation der sozialen Ethik in die Enge.¹⁶ Das russische Dokument behilft sich in den schwierigen und unwegsamen Fällen staatlich-moralischer Regulierung mit dem Hinweis auf die eschatologische Dimension. Jedoch gelingt ihm diese transzendente Orientierung nicht immer; an dieser Stelle offenbart sich erneut die Widersprüchlichkeit der Harmonisierung von christlich-ethischen Aufforderungen und staatlich-juridischen Regelungen. „Ein Christ stellt seinen Glauben an Gott und seine Gemeinschaft mit Ihm über das eigene irdische Leben“ (III.2., 19), weiß das Dokument zu bekräftigen. In diesem Sinne könnte auch die Bereitschaft interpretiert werden, „das irdische Leben nicht um jeden Preis erhalten“ zu wollen, wie auch das „Streben danach, es so einzurichten, dass der Mensch im Zusammenhang mit Gott seine Seele für die Ewigkeit formen kann“ (IV.2., 27). Merkwürdigerweise werden aber im zitierten Absatz (IV.2.) aus dieser Bereitschaft andere Schlussfolgerungen gezogen, wenn die eschatologische Ausrichtung „den Heroismus derer in Ehren halten“ will, „die ihr Leben auf dem Schlachtfeld für das Vaterland und für ihre Nächsten hingegeben haben“ (IV.2., 27). Ebenso widersprüchliche Schlussfolgerungen werden aus der eschatologischen Orientierung des eben

¹⁵ R. Uertz, 140 (s. Anm. 5) kommentiert diese, zumindest in der russischen Orthodoxie gängige Interpretation des Römerbrieftextes 13,1–7 als „fatalistisch-traditionalistisch und positivistisch“, wie es „jahrhundertlang ähnlich auch in der Westkirche“ der Fall war.

¹⁶ Die Ambivalenz einer „Symphonie“ von christlichen Geboten und staatlichen Verordnungen zeigt sich exemplarisch im Dokument der ROK im Fall der Todesstrafe (IV.2., 28), für die das Dokument (wie früher auch die Sozialdoktrin) einen Ausweg aus dem Dilemma zu suchen scheint, die Todesstrafe als Gesetz des Staates akzeptieren und zugleich theologisch irgendwie legitimieren zu müssen. Siehe den Kommentar dazu im Beitrag von Werner Wolbert, i.d. Heft, S. 363ff.

zitierten Ansatzes (III.2.,19) gezogen, wenn „die Auslegung der Menschenrechte als einer höchsten und universalen Grundlage des öffentlichen Lebens“ als unzulässig betrachtet wird, „welcher (sc. Menschenrechte) sich die religiösen Ansichten ... unterzuordnen haben“. Man hätte als logische und konsequente Schlussfolgerung einer eschatologischen Ausrichtung christlichen Lebens (aus dem zitierten Satz: „ein Christ stellt seinen Glauben an Gott ... über das eigene irdische Leben“) gerade nicht die Anzweiflung des Stellenwerts der Menschenrechte für das öffentliche Leben oder sogar ihrer Unterordnung unter die „religiösen Ansichten“ erwarten dürfen; es sei denn man nimmt an, weil gerade der Glaube an Gott höher steht als jede irdische Angelegenheit, dass sich dann alle anderen Äußerungen im öffentlichen Leben an der Überordnung des transzendentalen Glaubens messen lassen sollten. Läuft der christliche Glaube dann nicht Gefahr, seine Geltung für das irdische Leben mit den Mitteln dieser Welt zu beanspruchen? Wird damit nicht unnötig das Himmelsreich mit den Reichen dieser Welt vermischt?

4. Die Menschenrechte als Grundlage einer neuen Symphonie zwischen Kirche und Staat?

Das russische Dokument ist der Überzeugung, dass bereits „für viele Menschen in verschiedenen Ländern der Welt nicht die säkularen Standards der Menschenrechte eine höhere Autorität im öffentlichen Leben haben, sondern vielmehr die Glaubenslehre und die Tradition“ (III.2., 20). Darf man dann das öffentliche Leben nach jenen moralischen Standards der Glaubenslehre und der religiösen Tradition regeln, die jeweils aktuell sind oder von der Mehrheit in einem Land bestimmt werden? Denn das russische Dokument will vor allem ein Dokument für Russland sein, gegebenenfalls für das russische kirchliche Territorium (vgl. dazu IV.7., 32 über die orthodoxe Tradition der Konziliarität-Sobornost als Erhaltungsmechanismus der Einheit der Gesellschaft). Die ROK wünscht sich dabei, dass die verschiedenen Religionsgemeinschaften bei ihrem Zusammenwirken mit dem Staat gerade nicht paritätisch behandelt werden sollten, sondern „abhängig von deren Stärke, ihrer Verbundenheit mit der Tradition des Landes oder der Region, ihren Beitrag zur Geschichte und Kultur sowie von ihrer bürgerlichen Position“ liefern sollten (IV.3., 29–30). Aus dieser Einstellung würde sich eine ganze Reihe von Fragen zu den Religionen als Legitimationsinstanz einer öffentlichen Moral ergeben. Was geschieht

eigentlich mit jenen Religionen als Legitimationsinstanz, die elementare Menschenrechte vernachlässigen oder sie gar mit Füßen treten? Können sie eine Legitimation beanspruchen, weil sie eben ihre „Verbundenheit mit der Tradition des Landes“ demonstrieren können? Und überhaupt: Kann sich eine christlich fundierte Ethik ihre Geltung als Legitimationsinstanz in der öffentlichen Moral auf ein konkretes Territorium eingrenzen? Führt nicht dann diese Selbstrelativierung zu einer Annullierung jeglichen Anspruchs der Katholizität von christlichen Kirchen, eine moralische Instanz schlechthin zu sein?

Das byzantinische Paradigma kann pauschal für unsere heutige Zeit keinen geltenden Anspruch erheben, zunächst aus dem ganz einfachen Grund, weil diese Homogenität, die das byzantinische Symphonie-System voraussetzt, in unseren modernen Gesellschaften nicht mehr vorhanden ist. Die Ökumene der byzantinischen Koino-politeia existiert längst nicht mehr, und es ist überhaupt fraglich, ob sich noch jemand danach sehnt. Auch die Christen dürfen inzwischen soweit aufgeklärt sein zu akzeptieren, dass die Christianisierung des Reiches eine bloß nominelle bleiben musste und keinen Ersatz für die eschatologische Hoffnung von Christen darstellen konnte.¹⁷ Das sollte jedoch nicht dazu führen, die positiven Ansätze des byzantinischen Beispiels gänzlich zu vergessen: Eine hilfreiche Lehre aus dem byzantinischen Symphonie-Paradigma ist die Regel, die Kompetenzen von Religionsgemeinschaften und staatlichen Strukturen, zumindest in der Theorie, nicht zu verwechseln. Weder einen Cäsaropapismus (die latente Gefahr der byzantinischen Symphonie im Osten) noch einen Papocäsarismus (die Gefahr im Westen) kann die heutige Welt noch ertragen. Das „Institut der Menschenrechte“ und die religiösen Freiheiten Einzelner können von dieser Kompetenzenteilung nur profitieren. In diesem Sinne kann die byzantinische „Symphonie“ sehr wohl zu einer harmonischen Beziehung zwischen Religionsgemeinschaften und modernen Staaten beitragen.

Zugleich sollte aber dieses symphonische Werk ergänzt und vervollständigt werden: Der Einfluss einer christlichen Ethik in Prozessen des gesellschaftlichen Lebens kann (längst) nicht mehr bloß nach dem Muster der byzantinischen Einteilung der Kompetenzen geschehen. Ebenso wenig kann das leibliche Wohl der Bürger nur Angelegenheit staatlicher Institutionen bleiben, obschon jede (Gesetzes-)Regelung, die eine geordnete

¹⁷ Darauf hat längst scharfsinnig einer der großen orthodoxen Theologen des 20. Jh.s aufmerksam gemacht: *George Florovsky*: *Empire and desert: antinomies of Christian history*, in: *Greek-Orthodox-Theological Review* 1957, 133–159.

Lebensführung in einer Gesellschaft beabsichtigt, unter ihrer Obhut durchzuführen ist. Die Kirche als zivile Gemeinschaft in der Welt, kann Zeugnis von der Hoffnung in ihr ablegen (1 Petr 3,15); zu diesem Zeugnis gehört auch der Mut, die Stimme dort zu erheben, wo das irdische und leibliche Leben negiert und seines Sinnes beraubt wird.

Oft sind es aber nicht direkt gesetzliche Regelungen, die die Christen provozieren, sondern eher das in den Medien und anderen gesellschaftlichen Institutionen verbreitete Bild der Öffentlichkeit, das konträr zu dem Gefühl der Mehrheit der Bevölkerung steht. Darin kann ich dem Anliegen des russischen Dokuments soweit zustimmen (s. u. a. IV.4., 30): die Legitimation, Nachrichten usw. in einer Informationsgesellschaft von Massenmedien zu verbreiten und damit entsprechend das öffentliche Leben zu beeinflussen oder gar zu manipulieren, sollte in einer demokratischen Gesellschaft gründlich diskutiert und kritisch hinterfragt werden. Fragen zu stellen nach der Legitimität und Vertretbarkeit von Ansichten im öffentlichen Diskurs, insbesondere bzgl. der Rolle der Massenmedien, sind gerade für Christen eine ständige Pflicht. In diesem Sinn, ist das Eintreten „vor der weltlichen Macht für ungerecht Verurteilte, für die Erniedrigten, für die Unglücklichen und für die Ausgebeuteten“ (V.1., 37) – wie die ROK ihre Rolle in der Gesellschaft wahrnehmen will – ein Zeugnis der Lebendigkeit eines gesunden Organismus, der das Leben seiner Mitglieder nicht bloß zu schützen weiß, sondern auch zum Gedeihen bringen kann. Das russische Dokument liefert zu einer Reihe von Anfragen zur Gestaltung des öffentlichen Lebens bis hin „zum Schutz von Minderheiten und ihrer Rechte“ (V.4., 40) durchaus beachtliche und sensible Antworten (s. insbesondere im ganzen Kap. V.).

Die christlichen Religionen könnten also getrost – und warum nicht auch mit einem gewissen Stolz – auf die Hervorhebung der Menschenwürde und ihres „Kindes“ – des „Instituts der Menschenrechte“ – zurückblicken: Der Beitrag der christlichen Theologie, konkreter hier der Theologie der Person, die sogar maßgeblich von der Leistung der Kirchenväter des Ostens mitgeprägt wurde,¹⁸ erlaubt es, die Menschenrechte als ein Kind des jüdisch-christlichen Erbes, gepaart mit den humanistischen Leistungen der klassischen griechischen und römischen Antike, zu betrachten. In diesem

¹⁸ Maßgebend in diese Richtung einer Theologie der Person ist das Werk des *Metropolitan Ioannis Zizioulas*: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood-N.Y. 1985; *Communion and the otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, NY 2006.

Rahmen sollte auch die Freiheit, mit der der Mensch von Geburt an ausgestattet ist, betrachtet und bewertet werden: Freiheit sollte in diesem Sinne nicht bloß als Voraussetzung des Weges des Menschen zu Gott durch das Befolgen der göttlichen Gebote betrachtet werden, sondern auch und überhaupt als Abbild der göttlichen Schöpfungs- und Bildungskraft im menschlichen Dasein.¹⁹

Dass mit dem „Institut der Menschenrechte“ und mit der Hervorhebung der Freiheit nicht jeder Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet werden sollte, dürfte längst in unserer postmodernen Welt bekannt sein. Die Beispiele jedenfalls, die v.a. die ROK beängstigen und größtenteils mit dem Sexualleben zu tun haben (so die homosexuellen Beziehungen oder die Frage der Schwangerschaftsunterbrechung sowie die Nutzung menschlicher Embryonen) können nicht eo ipso zu jenen klassischen Menschenrechten hinzugezählt werden, die eine positive Gesetzes-Regelung beanspruchen können. Auf der anderen Seite sollte aber gerade die sensible und diskrete Behandlung ganz intimer Fragen des personalen Sexuallebens jede christliche Ethik aufmerksam machen: es ist keine Unterstützung von „Perversitäten“ (vgl. III.3., 21), wenn Menschen nicht per Staatsgesetz gehindert werden, ihre Sexualität anders erleben zu dürfen als die christliche Moral das erlaubt. In diesem Sinn, nämlich in der Ablehnung einer restriktiven gesetzlichen Haltung, gehören diese Fragen durchaus zu den Menschenrechten. Die Menschenrechte sind ja bekanntlich dafür da, um Minderheiten vor Diskriminierungen jeglicher Art zu schützen, nicht aber damit Mehrheiten ihren Willen allen anderen aufdrängen.

Und überhaupt: Wie will denn eine christliche, mehr noch, vielleicht eine orthodoxe Sozialethik und Moraltheologie ihre Lehre verbreiten: durch staatliche oder andere gesellschaftlichen Verordnungen oder durch die von Überzeugung geprägte Rückkehr/Metanoia der Person zu den echten christlichen Werten? Christen erwarten vom „System der Menschenrechte“ jedoch *nicht* „Bedingungen zum Wachsen der Person in der von Gott gegebenen Würde“ zu schaffen (IV.9., 36), wie dies das russische Dokument emphatisch hervorhebt. An dieser Stelle sollte gerade auch aus orthodoxer Sicht eine klare Abgrenzung angestrebt werden.

Die Unterscheidung zwischen der Moral, die die christlichen Kirchen als Proprium ihrer Ethik anbieten wollen, und der Maßgabe der (Menschen-)

¹⁹ Eine besondere Akzentuierung aus der Sicht eines orthodoxen Philosophen erfährt der Begriff der Freiheit im Werk von *Nikolaj Berdiajev*. Siehe exemplarisch in: *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik*, Bern / Leipzig 1935.

Rechte, die eine öffentliche Moral als Basis des Zusammenlebens in unseren modernen, so komplexen Gesellschaften konzipiert, ist auch eine Errungenschaft der modernen, aufgeklärten Welt, zu der die Kirchen oft eine kritische Haltung einnahmen und die ihnen oft fragwürdig erschien, wenn sie ihre eigene Tradition als Grundlage der Erhaltung der Einheit einer Gesellschaft betrachte(te)n. Christliche Traditionen können durchaus zur Einheit einer Gesellschaft beitragen, indem sie in ihrem Leben, im Leben von lebendigen Gemeinden, ein Beispiel liefern für eine neue offene, alle einladende Haltung, als Beispiel der Nachahmung unvergänglicher göttlicher Eigenschaften, allen voran der Liebe des Dreieinen Gottes, wie sie in der Geschichte Jesu Christi offenbar geworden ist. Ihre Verhaftung mit Besonderheiten der eigenen Geschichte, wenn sie exklusivistisch agiert, kann dagegen kaum Zeugnis von der Integrationsfähigkeit der eigenen Zivilisation geben.

Die Orthodoxie hat nicht aufgehört außerhalb ihrer traditionellen Territorien zu existieren, wie es Huntington prophezeit hat; sie setzt u. a. in vielen „Diaspora“-Gemeinden, gerade im Westen, ihre Tradition fort und kann vielerorts ein lebendiges Zeugnis des Reichtums ihres patristischen und gottesdienstlich-mystischen Lebens liefern. Die Bindung orthodoxer Kirchen an konkrete Staaten, welche man nur aus der Geschichte erklären und nachvollziehen kann, kann nicht auf Dauer, geschweige denn in den neuen Konstellationen unserer globalisierten Welt, das herrschende Paradigma gesellschaftlichen Lebens liefern; diese Bindung hat zwar dann geholfen, wenn daraus konkrete orthodoxe Völker in schwierigen Momenten ihrer Geschichte die Kraft zum Überleben schöpfen konnten; andererseits führte sie zu einer eindimensionalen Fixierung orthodoxer Kirchen auf das Leben der eigenen Nation und damit zu ihrer Abschottung und Absonderung nicht nur von allem was sonst die Sorgen der heutigen Welt prägt, sondern auch von anderen Christen und Kirchen.

Sozialethische Ansätze christlicher Kirchen postulieren mit Nachdruck die Notwendigkeit ihrer Kooperation, wenn Kirchen überhaupt zu den heutigen Problemen einen konstruktiven Beitrag leisten wollen. Dass die Orthodoxen zu einer solchen sozialethischen ökumenischen Kooperation fähig sind, hat wiederholt ihre Zusammenarbeit in den verschiedenen sozialethischen Projekten der Ökumene bewiesen, konkret im Ökumenischen Rat der Kirchen, wofür der konziliare Prozess „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ bis jetzt eine Sternstunde ökumenischen Enga-

gements darstellt.²⁰ Das bedeutet keinesfalls eine Säkularisierung ihrer Mission, wie dies nicht selten von Orthodoxen selbstkritisch bemerkt worden ist; im Gegenteil: Ihr Zeugnis kann Menschen Mut machen, sich das Geschenk des Lebens ganz neu anzueignen und würdigen zu lernen. Das „Institut der Menschenrechte“ kann dann eine Weite erfahren in seiner Korrespondenz und Entsprechung zu den Grundwahrheiten christlichen Glaubens und Lebens. Damit hat es seine Aufgabe weitgehend erfüllt, nämlich das persönliche Leben von Menschen schützen und schätzen zu lernen. Einen besseren Dienst, als Pro-paideia zu moralischer Verpflichtung hätten die christlichen Kirchen, die einen Gott in Drei Personen anbeten, in unserer heutigen säkularen Welt sich nicht wünschen können. Andererseits hört damit eine christlich-sozialethische Anstrengung nicht auf: Der Weg des „ähnlich-Werdens“ (kat’omoiosin, vgl. Gen 1,26) mit Gott kennt kein Ende, zumindest nicht auf dieser Welt. Die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde dürfte deshalb die Christen nicht in einem System der Negation des Missbrauchs der Freiheit gefangen halten. Die eschatologische Hoffnung, dass der Dreieine Gott nicht nur Herr des Lebens ist, sondern auch zu offenen persönlichen Beziehungen aufruft, kann Kräfte befreien zu einer schöpferischen Gestaltung von menschlichen Beziehungen und Gesellschaften. Dies kann zugleich auch davor bewahren, die eine oder andere Form gesellschaftlichen Lebens als eine Vollendung des Lebens auf dieser Erde zu betrachten. Ob dann das letzte Wort jenes einer Symphonie oder einer Spannung sein wird, hängt nicht zuletzt von der Perspektive der Betrachtung ab. Die Christen leben auf dieser Erde aus ihrer syn-phonischen²¹ Lobpreisung des Namens des Dreieinen Gottes in der Spannung, oder mit Paulus gesprochen, im Seufzen (vgl. Röm 8,22) auf das Kommen des Reiches Gottes.

²⁰ *Strylianos Tsompanidis*: *Orthodoxie und Ökumene. Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Münster 1999. S. auch meinen Beitrag: *Einheitsstiftung durch Weltverantwortung. Zur ökumenischen Bedeutung von einheitsstiftenden Projekten am Beispiel der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“*, in: *Peter Neuner, Birgitta Kleinschwärzer-Meister* (Hg.): *Ökumene zwischen „postmoderner Belieblichkeit“ und „Rekonfessionalisierung“*, Münster (u. a.) 2006, 131–155.

²¹ Das Wort symphonos (συμφώνως), vielfach im liturgischen Gebrauch der Ostkirche, verweist auf den einmütigen und einstimmigen Lobpreis Gottes der Gläubigen.