

Globalisierung und Orthodoxie

26. Oktober 2011

Sokolovski, Augustin, deacon

Dem veröffentlichten Artikel liegen Vorlesungen des Diakons Dr. theol. Augustin Sokolovski, eines Lehrers an der Universität Freiburg im Üechtland (Schweiz) und der Kiewer Geistlichen Akademie, die er in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg und an der Uni Kiel hielt. In seinem Artikel betrachtet der Autor die Orthodoxie im Kontext der Globalisierung und stellt sich die Frage nach der Selbstbestimmung der Russischen Orthodoxen Kirche in der sich verändernden Welt.

*Warum haben sie allein von allen Bewohnern des Westens
es abgelehnt, mir zu huldigen?
Judit 5,4*

Warum haben sie allein von allen Bewohnern des Westens es abgelehnt, mir zu huldigen? Diese Worte aus dem biblischen Buch Judit habe ich aus zwei Gründen als Epigraph dieses Artikels gewählt. Erstens, spricht der Text vom Westen. Auch die Globalisierung ist ein westliches Phänomen. Sicherlich unterscheiden sich die biblischen geopolitischen Koordinaten von den unsrigen, doch bewahrt diese wortwörtliche Gemeinsamkeit, die vom Westen und seinen Einwohnern spricht, und die Reflexion zum Thema der Globalisierung (die alle trifft, aber nicht von allen akzeptiert wird), in sich eine symbolische Schönheit. Auf den anderen Grund gehe ich ganz am Ende meiner Überlegung ein.

„Die Orthodoxie der Geschichte“

Bei jeder Reflexion über die orthodoxe Tradition ist es vor allem notwendig, eine Beziehung zwischen dem Gegenstand unserer Reflexion und der historischen Welt des byzantinischen Christentums, die auf der Ebene der Zivilisation existiert, zu betonen. Das ist eben der Kontext, in dem wir die Lehre über die Pentarchie – die Gemeinschaft der vier Ostpatriarchate und des Römischen Bischofs - wahrnehmen, die infolge des historischen Auseinanderdriftens und der Diskrepanzen in der Glaubenslehre auseinandergefallen war, jedoch immer ein grundlegendes Kriterium der Wahrnehmung und des Aufbaus des ekklesiologischen Paradigmas in der Orthodoxie bleibt^[1].

Im Kontext des interchristlichen Dialogs ist es wichtig anzumerken, dass das Ostchristentum auch andere Kirchen und Kirchengemeinschaften kennt, die sich orthodox nennen^[2]. In der Wahrnehmung der westlichen christlichen Welt werden diese Traditionen häufig mit der Welt der Orthodoxie gleichgesetzt, was zu Missverständnissen führt^[3]. In diesem Kontext merke ich nur an, dass die Frage nach der Koptischen, Äthiopischen, Armenischen, Syrischen und anderen Orientalischen Kirchen bezüglich der Globalisierung hier nicht betrachtet wird.

Die Einheit der orthodoxen Welt wird auf der Gemeinschaft der fünfzehn autokephalen Orthodoxen Kirchen aufgebaut^[4]. Die existierenden Unterschiede im Rahmen der ökumenischen Orthodoxie stören die Einheit des Dogmas und der Praktik nicht. Dabei ist die orthodoxe Theologie in ihren Hauptprinzipien genau definierbar, sie bedarf aber immer die Klärung und die Systematisierung auf der Ebene der theologischen Hermeneutik. Die orthodoxe Theologie unterscheidet fast immer durch die Klarheit der Weltanschauungsperspektive und die relative Einfachheit der Mechanik ihres theologischen Systems von der Theologie der katholischen und der protestantischen Tradition, welche auf der Ebene der theologischen Schulen und Traditionen viel differenzierter, vielfältiger und widersprüchlicher ist. Die eben angedeutete Einfachheit und Klarheit der theologischen Reflexion, die sich in der Fähigkeit, die eigene Position

unabhängig vom Paradigma der modernen säkularisierten Gesellschaft zu äußern, verursacht im Westen häufig ein besonderes Interesse an die Orthodoxie.

Bei der Darstellung seiner Position ist das westliche Christentum immer gezwungen, das Dargestellte mit den Gegebenheiten des intellektuellen, philosophischen und politischen Paradigmas der Gegenwart sinngemäß in Beziehung zu setzen. Der Vorteil der Orthodoxie kann aber von einer anderen Richtung kommen, wenn durch die Darstellungsmöglichkeit der eigenen Position, die von den auf den Werten der Aufklärung geformten Kriterien unabhängig ist, eine Diskrepanz zwischen der dargestellten Position und den Gegebenheiten und der gestellten Frage entspricht. Hier stoßen wir auf die Notwendigkeit der Suche nach Formulierungen und der entsprechenden Position. Für die orthodoxe Orthodoxie ist es notwendig, diese neu zu erschaffen, und zwar aus dem Nichts.

In der vorliegenden Reflexion ging es bereits über die orthodoxe theologische Hermeneutik. Eine konsequent erarbeitete Hermeneutik ermöglicht die Antwort auf eine zeitgenössische Problematik, und zwar ausgehend von der Position der orthodoxen Theologie. Die Lage vereinfacht sich maximal, wenn eine Hermeneutik vorhanden ist, die nicht nur implizit, sondern auch explizit existiert. Leider ist in der Wirklichkeit das Gegenteil der Fall. Insbesondere betrifft das die Themen, die vorher nicht zum Alltag der Reflexion gehörten. Eines solcher Themen, die für die orthodoxe Theologie neu sind, ist das Phänomen der Globalisierung.

Ein sehr wichtiger historischer Fakt, die Tiefe dessen Folgen aber nicht ausreichend betont ist, ist die erzwungene Lahmlegung der wissenschaftlichen theologischen Arbeit nach 1917, und mit dem zusammenhängend der nachfolgende Ausschluss der Orthodoxen Kirche aus dem gesellschaftlichen und kulturellen Leben auf dem Territorium des kommunistischen Blockes.

Die prinzipielle methodologische Einstellung der orthodoxen Theologie ist äußerst klar: Die Antwort auf die Fragen der Gegenwart muss der apostolischen Tradition harmonisch zustimmen und entsprechen. Sogar dort, wo eine derartige Antwort nicht erarbeitet oder nicht klar ist, ist die feste Haltung an die Tradition grundlegend. Auf dem phänomenologischen Niveau kann das als Verleugnung der Gegenwart vorkommen, doch ist es das nicht, weder der Absicht nach, noch nach dem Ziel nach.

***Ubi Ecclesia?*^[5]**

Diese direkte Frage, die im westlichen Christentum ständig gestellt wurde, seit der Zeit, in der es in das Reformatorische und das Reformfähige (ich meine die römisch-katholische Variante) zerfiel, wird in der Orthodoxie nicht nur nach wie vor gestellt, sondern erhält auch eine überzeugende Antwort.

Die Orthodoxe Kirche bestimmt sich als die wahre Kirche Jesu Christi. Das bedeutet, dass die Geschichte des orthodoxen Christentums die ungebrochene Kette der Sukzession, die auf die Zeiten der Apostel zurückgeht, darstellt. Das Bewusstsein der eigenen Zugehörigkeit zum ursprünglichen Kern des historischen und des dogmatischen Christentums kann als Bestätigung der eigenen Exklusivität wahrgenommen werden. Unabhängig davon, wie die letztere interpretiert wird, ist es bemerkenswert, dass in der orthodoxen Glaubensauffassung der Beginn der orthodoxen Tradition dem Beginn des Christentums selbst gleichgesetzt ist. Im Dokument „Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden“^[6] steht es geschrieben:

Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, die von unserem Herrn und Retter

Selbst geschaffen ist, die Kirche, die vom Heiligen Geist gefestigt und erfüllt wird, die Kirche, über die der Retter Selbst gesagt hat: *Ich werde meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen* (Mt 16,18). Sie ist die Eine, Heilige, [Katholische \[Соборная\]](#) und Apostolische Kirche, Hüterin und Spenderin der Heiligen Sakramente in der ganzen Welt, *Säule und Feste der Wahrheit* (1 Tim 3,15). Sie trägt die Fülle der Verantwortung für die Ausbreitung der Wahrheit des Evangeliums Christi, ebenso auch die Fülle der Vollmacht, den Glauben zu bezeugen, *der einst den Heiligen anvertraut wurde* (Jud. 3)[\[7\]](#).

Dieses Dokument des Jubiläumsbischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche (13.-16. August 2000) wurde um die Jahrtausendwende verabschiedet, also fast 2000 Jahre nach der Gründung der Kirche von unserem Herrn Jesus Christus. Die eben zitierten Anfangsworte des Dokuments wurden von Kritikern als deutliche und unzweideutige Aussage der Russischen Orthodoxen Kirche über die eigene Exklusivität angesehen.

Wo ist aber die Kirche? *“Ubi Ecclesia?”* In Moskau, in Istanbul, in Bukarest, in Tiflis... ? - Da, wo die Orthodoxie ist. Doch lässt uns die aufmerksame Betrachtung des Entstehungskontextes dieses Dokuments nicht zu, uns auf eine derartige Schlussfolgerung einzuschränken. Nach einer zehnjährigen Krise der interchristlichen Beziehungen beschäftigt sich eine der Orthodoxen Kirchen erstmals mit der Frage nach Andersgläubenden, also nach anderen christlichen Traditionen und Bekenntnissen, so wie auch ihrer Legitimität.

Der Ausdruck „eine der Orthodoxen Kirchen“ wurde von mir nicht zufällig gewählt. Die Tatsache, dass dieses Dokument von einer der Orthodoxen Kirchen erarbeitet, aber nicht auf dem all-orthodoxen Niveau verabschiedet wurde, ist der größte Makel dieses theologischen und kanonischen Textes. Im Kontext unserer Reflexion über die Orthodoxie und die Globalisierung ist diese Anmerkung über das Auseinandergehen der landeskirchlichen (i.e. der sich praktisch manifestierenden) und der ökumenischen (i.e. der theoretisch begründeten) Orthodoxie gar nicht unwichtig.

Die älteste Tochter des orthodoxen Lebens[\[8\]](#)

Der wichtige Aspekt in der Auffassung der orthodoxen Tradition, der in dem theologischen Gebrauch und dem interchristlichen Kontext selten berücksichtigt wird, ist die Einstellung der Orthodoxie zu politischen Strukturen. Bereits in der Epoche des „Goldenen Zeitalters“ der patristischen Literatur begegnen wir zwei Autoren, die die Frage nach dem politischen Aspekt in der christlichen Perspektive völlig anders stellen und sie völlig anders beantworten.

In seinem Werk *Praeparatio Evangelic*a beschäftigt sich Eusebius von Caesarea (265–339) mit der Frage nach den Spuren der Sittlichkeit und der Erkenntnis Gottes in der vorchristlichen Welt, nämlich im Kontext der Herstellung einer Beziehung zu Christus. Die antike Philosophie und ihre großen Personen werden von Eusebius als die von Gott bestimmte „Vorbereitung auf Christus, die mit den Alten Testament verglichen werden kann“[\[9\]](#).

In seinen anderen Werken über die Kirchliche Geschichte (*Historia Ecclesiastica*)[\[10\]](#), und, insbesondere in der *Vita Constantini*)[\[11\]](#), beschäftigt sich Eusebius mit der Frage nach dem Geheimnis der politischen Macht. Die Begegnung des römischen Reiches und der christlichen Kirche stellt, so Eusebius, nicht nur ein Ergebnis des glücklichen Zusammentreffens der Schicksale der Geschichte, sondern bedeutet einen sehr wichtigen und notwendigen, von Gott bestimmten Weg, auf den die Kirche und das

Reich vom Schöpfer und Erlöser eine gemeinsame Segnung bekommen.

Die Ehe zwischen der Kirche und dem Staat, die von Eusebius dem Vater der Kirchengeschichte geschlossen wurde, wird vom Lehrer des christlichen Westens, dem heiligen Hierarchen und Erleuchter Augustinus von Hippo (354–430) für ungültig erklärt. In seinem Werk *De Civitate Dei* nimmt Augustinus den Glauben und die Ungläubigkeit, die Gnade und die Sünde wie zusammengeflochtene entgegengesetzte Motive, die im Kampf miteinander den Gang der Geschichte nach vorn treiben. Nicht nur hört die grundlegende Konfrontation nicht auf, sondern sie verstärkt sich, obwohl das Ende der Geschichte durch den Sieg der Stadt (bzw. des Staates) Gottes (*Civitas Dei*) über die irdische Stadt (bzw. den Staat) (*Civitas Terrena*) vorbestimmt ist^[12]. Die spätere Interpretation wird die Stadt Gottes mit der Kirche, und die irdische Stadt mit dem Staat bzw. dem Reich gleichsetzen.

Im Kontext unserer Überlegung ist es wichtig zu betonen, dass die Trennung zwischen politischen und kirchlichen Angelegenheiten und die pessimistische Ansicht auf den Staat - und sogar selbst das christliche Reich - der östlichen orthodoxen Tradition unbekannt und fremd bleibt. Die Anmerkung Augustins, dass der Staat und seine Macht einer Räuberbande ähnlich ist und sich von ihr nur durch die selbstverkündete Legitimität unterscheidet, stellt sich in der orthodoxen Wahrnehmung als undenkbar dar^[13].

Theologen und Wissenschaftler analysieren und betonen eine besondere Beziehung zwischen der Kirche und dem Imperium, die das Leben der byzantinischen Orthodoxie im ersten Jahrtausend und in den nachfolgenden Jahrhunderten charakterisierte. In dieser Hinsicht wurde das politisch-ekklesiologische Dasein der Orthodoxie aufgrund von *im Voraus angeeigneten Vorstellungen*^[14] der Besonderheiten in der Entwicklung des westlichen christlichen Paradigmas als Cäsaropapismus bezeichnet^[15]. Eine derartige Definition, die die umgekehrte Analogie zur Bezeichnung des westlichen Christentums als *Papocaesarismus* ist, entspricht meiner Meinung nach nicht den grundlegenden Punkten der orthodoxen theologischen Hermeneutik.

Möglicherweise geht es hier um zwei verschiedene Interpretationen der historischen Vorgänge, die sich in den zwei wichtigsten christlichen Traditionen widerspiegeln. Während Augustinus, der einer Lehre zweier Naturen folgt und in seiner Doktrin über die zwei Städte die dyophysitische Interpretation des Rätsels der Geschichte entwickelt, macht die östliche orthodoxe Tradition ihre Wahl zugunsten der miaphysitischen (also solcher, die von der Vorstellung von der einen Natur) Auslegung des politischen Geheimnisses. Folglich, könne es im schöpferischen Plan Gottes und seiner nachfolgenden Verwirklichung in der Geschichte nur um eine einzige Stadt gehen, in der das politisch-irdische und das metapolitisch-himmlische eine unbestreitbare Einheit darstellt^[16]. Mit anderen Worten: Das orthodoxe Christentum verfügt in der Form, in der es sich im Laufe der ersten Jahrhunderte nach der Gründung „des Zweiten (bzw. des Neuen) Roms“ in Konstantinopel bildete, über keine Möglichkeit, das eine und untrennbare christliche Universum, in dem die Kirche und der Staat „sich hypostasieren“, zu verstehen. Seine Einheit ist nicht teilbar. „Rette, o Herr, Dein Volk und segne Dein Erbe. Gewähre den orthodoxen Christen Sieg über ihre Widersacher, und behüte Deine Gemeinde durch Dein Kreuz“^[17], - so wird es im Troparion zur Kreuzerhöhung gesungen („Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου / καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, / νίκας τοῖς Βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενος / καὶ τὸ σὸν φυλάττων διὰ τοῦ Σταυροῦ σου πολίτευμα“). „Deine Gemeinde“, die auf das griechischen „κληρονομίαν σου / πολίτευμα“). „Deine Gemeinde“, die auf das griechischen „κληρονομίαν σου / πολίτευμα“ zurückgeht bezeichnet in Wirklichkeit den Staat. „Dein Staat“, „Deine Gemeinde“ ist als die Stadt Gottes, die eine, untrennbare Stadt, die die Kirche und die politische Gemeinschaft vereint. Das ist Sein

Staat, der, nach der Überzeugung der orthodoxen Tradition, die Grenzen des irdischen Daseins überwindet und sich im heilsamen göttlichen Plan befestigt.

Der 28. Kanon

Die orthodoxe Auffassung der eben bezeichneten Beziehung zwischen dem politischen und dem ekklesiologischen Körpers erreicht seinen Höhepunkt in der Formulierung und der Rezeption des 28. Kanons des 4. Ökumenischen Konzils, auf die ich unbedingt eingehen möchte^[18]. Der Kanon lautet: „Indem wir in allem dem folgen, was die heiligen Väter bestimmt haben, und indem wir die soeben verlesenen Bestimmungen der einhundertfünfzig gottliebenden Bischöfe anerkennen, welche auf dem Konzil in den Tagen des Theodosius, seligen Andenkens, in der kaiserlichen Stadt Konstantinopel, dem Neuen Rom, zusammengekommen sind: bestimmen wir also selbiges und setzen ebenso den Vorrang der Kirche desselben Konstantinopel, des Neuen Rom, fest. Denn dem Bischofssitz des Alten Rom haben die Väter gerechterweise Vorrechte eingeräumt: [b]denn dieses war die kaiserliche Stadt. Derselben Veranlassung folgend gaben die einhundertfünfzig höchst gottliebenden Bischöfe dem Bischofssitz des Neuen Rom die gleichen Vorrechte, nachdem sie gerecht urteilten, dass die Stadt, welche die Ehre bekam, die Stadt des Kaisers und des Synklets zu sein, also die gleichen Rechte wie das Alte kaiserliche Rom besaß – auch in kirchlichen Dingen genau wie jenes erhöht sein möge, und die zweite nach ihm ist“^[19].

„Der Primat des Römischen Bischofs wurde von den östlichen Vätern also nicht von der Sukzession dieses Bischofs vom Apostel Petrus her verstanden, sondern auf Grund der politischen Bedeutung Roms als Hauptstadt des Reiches. Ebenso ergab sich die Vorrangstellung des Sitzes von Konstantinopel nicht aus seinem Alter (die Sitze von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien waren älter) und nicht aus irgendwelchen anderen kirchlichen Begründungen, sondern einzig aus der politischen Bedeutung Konstantinopels als ‚Stadt des Kaisers und der Regierung‘ – so spricht davon einer der führenden modernen orthodoxen Theologen Metropolit Ilarion (Alfejew)^[20].

Diese eine und einheitliche orthodoxe Welt wurde gestört, als die Hauptstadt des orthodoxen Universums im Jahre 1453 unter dem Angriff des Osmanischen Reiches fiel. Seit diesem Moment ist das orthodoxe Christentum auf der Suche nach einem neuen Weg der Existenz. Stellen wir uns die Frage, ob das Phänomen der Globalisierung dieser Suche eine neue Dimension verleihen kann.

Wir haben bereits davon gesprochen, dass die Orthodoxe Kirche heute keine sichtbare Einheit darstellt. In den Kategorien des modernen politischen Raums kann der Aufbau des orthodoxen Christentums als föderal charakterisiert werden. Diese Konföderation der Orthodoxen Landeskirchen ist konsequent, da es in der Orthodoxie kein alleiniges Zentrum gibt. Das bedeutet, dass keines der führenden Zentren der weltweiten Orthodoxie, einschließlich Konstantinopel, diese Rolle beanspruchen darf. Im Kontext des interchristlichen Dialogs wird klar, warum die Aufhebung des gegenseitigen Kirchenbanns zwischen Rom und Konstantinopel im Jahre 1965 keine vollwertige Rezeption in anderen Orthodoxen Kirchen hervorrief.

Zur Auffassung des Begriffs der Globalisierung

Der Begriff „Globalisierung“ hat sehr viele Bedeutungen. So lesen wir in der russischsprachigen Wikipedia: „Globalisierung ist ein Prozess der weltweiten

wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Integration und Unifikation. Die Hauptfolge dessen ist die weltweite Teilung der Arbeit, Migration (und in der Regel auch Konzentration) des Kapitals, sowie auch menschlicher und betrieblicher Ressourcen auf der Ebene des ganzen Planeten, Standardisierung der Gesetzgebung, wirtschaftlicher und technologischer Prozesse, sowie auch Annäherung und gegenseitige Durchdringung der Kulturen verschiedener Länder. Im Ergebnis der Globalisierung wird die Welt gebundener und von allen seinen Subjekten abhängiger. Die Menge der für eine Gruppe der Staaten gemeinsamen Probleme, sowie auch die Anzahl und die Typen der sich integrierenden Subjekte werden immer größer“.[21]

Der Vergleich der Definition der Globalisierung in verschiedenen europäischen Sprachen könnte wohl zum Gegenstand einer speziellen Forschung werden. Die russischsprachige Version schlägt eine ziemlich breite Definition des Phänomens vor. Dabei betont sie den objektiven, systematischen Charakter dieser Erscheinung. Eine besondere Aufmerksamkeit wird der wirtschaftlichen Dimension dieses Phänomens gewidmet. Es wird Karl Marx zitiert, nach dessen Meinung, so Wikipedia, die Globalisierung bereits im 19. Jahrhundert stattfand[22]. Im Gegensatz zur russischen Wikipedia, unterstreicht die deutschsprachige Version die politischen Aspekte dieser Erscheinung und spricht auch von der Digitalrevolution[23]. Meiner Meinung nach vernachlässigen die meisten vorgeschlagenen Definitionen des Begriffes „Globalisierung“ mehrere wichtige Aspekte dieses Phänomens. Beschränkt sich die Auffassung der Globalisierung lediglich auf die politische oder die wirtschaftliche Dimension, verliert das eigentliche Thema dieses Artikels weitgehend seinen Sinn.

Die zwei Städte

Im Rahmen unserer weiteren Reflexion über die Orthodoxie und die Globalisierung wenden wir uns den eben angesprochenen Aspekten der Globalisierung zu, die nicht erwähnt werden. Als Grundlage dieser Reflexion möchte ich den Inhalt eines Artikels des flämischen Wissenschaftlers André Van de Putte über die Problematik des Nationalstaates im multikulturellen Kontext[24]. Es ist bemerkenswert, dass viele Werke dieses Wissenschaftlers aus Leuven die Angelegenheiten der modernen Zivilisation und ihrer Zukunft betrachten. In dem eben erwähnten Artikel beschreibt de Putte die zwei Staatentypen, die seiner Meinung nach für das Verständnis der Definition der Globalisierung im modernen Kontext grundlegend sind.

Der erste Staatentyp, der liberale Nationalstaat, ruhe auf dem Prinzip der freien Wahl, die jedem Individuum auf der gleichen Weise zu Eigen ist. Die Unterschiede des Geschlechts, der Nationalität, der Kultur und der Religion werden damit zweitrangig. Der Staat baue sich auf den Staatsbürgern auf, die abstrakt angesehen werden. Die Legitimität der politischen Gemeinschaft und der Macht ruht auf der freien Willensäußerung über den allgemeinen Willen des Volkes (*volonté générale*)[25].

Die hier beschriebene Vision des Staates geht historisch auf die Französische Revolution (1789) zurück. Später verbreitete sie sich auf dem nordamerikanischen Kontinent. Heutzutage wird sie in der modernen politischen Welt immer weiter verbreiteter.

Ein anderer Staatentyp stellt sich uns in dem Staat der Romantik vor. Zum Eckstein dieses Staates wird hier nicht die abstrakte Wahlfreiheit gemacht, die mit einem abstrakten Zivilrecht verbunden ist, sondern das Volk als Nationalität. Kultur, Sprache, Literatur, Geschichte, und schließlich die Religion werden, in verschiedenen Aspekten ihrer Manifestationen, zum Hauptprinzip des Staatsaufbaus gemacht. Die abstrakte Wahlfreiheit tritt zurück[26]. Die Wege der modernen Geschichte, vor allem diese in

Westeuropa, haben eine derartige Staatsauffassung weitgehend diskreditiert. Deshalb gehört dieses Staatsmodell der Vergangenheit an. Oder es kam nur so vor.

Der moderne westliche Staat versteht sich im Sinne des ersten Modells. Mit der Begründung dessen kann man sich im Artikel von André Van de Putte ausführlich vertraut machen. Theologisch gesprochen, kann gesagt werden, dass der moderne liberale, nationale Staat die abstrakte reine Natur (lat. *natura pura*) des modernen politischen Diskurses ist. Um allerdings das notwendige Gleichgewicht der Wirklichkeit aufrechtzuerhalten, ist der moderne Staat gezwungen, Auffassungen anderer Staatsmodelle eklektisch zu entnehmen. In seinem Aufbau und Struktur nimmt der liberale Staat die Paradigmata seines niedergestreckten Gegners, des romantischen Staates, auf. Hier eröffnet sich uns ein Aspekt der Auffassung der modernen Staatstheorie und – Politik, der der meist spannungsgeladen und folgenreich ist. Wenn wir im Nachgang dazu uns an die These von Giorgio Agamben[27] über die Unmöglichkeit sowohl eines souveränen Staates als auch der Globalisierung wenden, wird die Reflexion noch spannungsgeladener. Einerseits gibt es zwischen „einem souveränen Nationalstaat“ und der „Globalisierung“ sehr wohl eine Beziehung, da sie beide auf dem liberalen Paradigma ruhen. Andererseits stehen sie im unüberwindbaren Widerspruch zueinander, weil, so Rüdiger Bubner, die Souveränität per Definition unteilbar ist! Diese innerliche Widersprüchlichkeit des Begriff der Globalisierung aufgrund des liberalen Paradigmata scheint mir als Erscheinung weit wichtiger zu sein, als nur die unerwünschten Folgen des Phänomens, von denen so häufig sowohl im modernen säkularen als auch dem kirchlichen Diskurs zu hören ist[28].

Im Prozess der historischen Evolution vereinen sich die liberalen Werte sehr eng mit der grundlegenden Intuition des Prinzips der freien Willensäußerung. Seinerseits wird die Verbreitung der liberalen Werte im Laufe der Globalisierung zum wichtigsten Aspekt dieses Phänomens. In diesem Zusammenhang wird das allgemeine Problem der Globalisierung zur Frage nach den Werten, die im Laufe der Globalisierung die ihnen zu zuschreibende Unveränderlichkeit und Universalität erwerben.

Eine ausführlichere Analyse des Begriffs und des Phänomens der Globalisierung würde das Format dieses Artikels sprengen. Deshalb möchte ich im Kontext der weiteren Reflexion lediglich auf einige Äußerungen eingehen, die die Auffassung der Globalisierung im Kontext des Russischen Staats und der Russischen Orthodoxen Kirche betreffen.

***Urbi et orbi*[29]**

Die theologische Bewertung des modernen Zustands der russischen Gesellschaft könnte der Gegenstand einer eigenen Studie werden. Formal gesehen, sollte es anerkannt werden, dass Russland eins der meist säkularisierten Länder der modernen europäischen Welt ist. Mehrere Spezialisten sprechen davon, dass die post-sowjetische Welt eine dringende Notwendigkeit an der Säkularisierung verspüre, um sich von der religiös gefärbten messianischen Ideologie der sowjetischen Zeit zu befreien[30]. Ich würde dieser These kaum zustimmen, da die sowjetische Gesellschaft an und für sich ziemlich säkularisiert war.

Zurzeit erlebt die Russische Orthodoxe Kirche eine Periode der Wiederbelebung des Glaubens, die seit dem Fall des Eisernen Vorhangs andauert. Der sichtbare Widerspruch zwischen der Säkularisierung und dem parallel verlaufenden Prozess der eindeutigen Wiederbelebung des christlichen Glaubens wird noch tiefer, wenn wir berücksichtigen, dass die Russische Orthodoxe Kirche weder an den Änderungen der

Perestroika-Epoche beteiligt war, noch eigene missionarische Tätigkeit führte. In Russland und dem postsowjetischen Raum wächst die Anzahl von Menschen, die zur Kirche kommen, täglich.

Die moderne russische Gesellschaft erlebt einen Veränderungsprozess, der unglaublich rasant stattfindet. In seinen Hauptmerkmalen unterscheidet sie sich nicht mehr von den modernen westlichen Gesellschaften. Als Beispiel erwähnen wir die tiefe demographische Krise, die der Staat, so wie auch westliche Länder, durch Einwanderung zu überwinden versucht. Nach der anhaltenden Krise der 90er Jahre baut der russische Staat sein Dasein und seine Geschichte neu auf. „Der große Staat“, „die große Kultur“, „die Sprache“ und „das Volk“ wurden zu wichtigen Begriffen im Prozess des staatlichen Aufbaus. Russland, das sich als Teil der europäischen Zivilisation fühlt, erkennt die Werte und die Paradigmata der demokratischen Gemeinschaft an. Dabei wird aber betont, dass der russische Staat einen Sonderweg hat.

Errare humanum est..?[31]

„Manchmal werde ich irrigerweise Patriarch von Russland genannt. Aber die Russische Kirche – das sind Dutzende Millionen von Menschen, die in 62 Ländern der Welt wohnen. Wenn ich mich an diese Länder und an Menschen, die auf verschiedenen Kontinenten zerstreut werden, erinnere, die Moskau als Anziehungspunkt beachten und danach, was (unter anderen) der Patriarch sagt, ihr Leben einzurichten versuchen, dann verstehe ich, was für riesige Verantwortung auf mich liegt“. Diese Worte Seiner Heiligkeit des Patriarchen Kyrill spiegeln deutlich die Lage der Russischen Kirche in der modernen Welt wider[32]. Tatsächlich ist die Russische Orthodoxe Kirche neben Russland auch die kanonische orthodoxe Kirche der Ukraine, Weißrusslands, Moldawiens und anderer Länder des postsowjetischen Raums. Außerdem befinden sich unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats zahlreiche Gemeinden im Ausland. Mehr noch, eine besondere Aufmerksamkeit verdient die im Westen fast unbekannt Tatsache, dass es in Russland, nach den minimalsten Einschätzungen, über 180 Nationalitäten gibt. Solch eine Vielfalt von Sprachen und Kulturen! Für die westliche Gesellschaft ist eine sehr interessante Tatsache die Existenz des Jüdischen Autonomen Bezirks an der Grenze zu China. Über 80% der Bevölkerung der Russischen Föderation[33] sind formal orthodox. All das oben Erwähnte spricht dafür, dass die Russische Orthodoxe Kirche eine universelle Einheit darstellt. Das bedeutet, dass die Russische Kirche weder als nationale, noch örtliche, noch Landeskirche angesehen werden darf. Doch genau das ist sie.

Lex credendi?[34]

Während der Göttlichen Liturgie beten wir für „unser von Gott geschützte Land“. Dabei, wenn die Liturgie in Russland zelebriert wird, wird der Name unseres Landes nicht genannt. Das ist nicht notwendig kraft der Offensichtlichkeit. Orthodoxe Gläubige der Russischen Orthodoxen Kirche in den Ländern des postsowjetischen Raums beten für ihre Länder: die Ukraine, Weißrussland, Moldawien u.a. Wird die Liturgie aber in einer der zahlreichen Gemeinden des Auslands zelebriert, wird es „für unser von Gott geschütztes russisches Land“[35], dabei wird der konkrete Staat erwähnt[36]. Meiner Ansicht nach ist diese einfache und allen bekannte Beobachtung an sich relevant und kann in sich einen Hinweis auf ein interessantes ekklesiologische Phänomen enthalten: da, wo eine Orthodoxe Landeskirche oder Gemeinde sich als eine, die sich

außerhalb des eigenen kanonischen Territorium bzw. in einer Diaspora befindet, wird die Identifikation mit dem Herkunftsland stärker und deutlicher.

Nomen est omen[\[37\]](#)

Als Benedikt XVI. nach seiner Wahl zum Bischof von Rom auf den auf die alte Kirchentradition zurückgehenden Papsttitel „Patriarch des Westens“ verzichtete, merkten die meisten westlichen Christen gar nicht, dass sie ohne Patriarchen gelassen sind. Es ist schwierig und wahrscheinlich unmöglich zu bestimmen, wo der Westen endet und der Osten beginnt. Nichtsdestotrotz rief die Entscheidung von Benedikt XVI. in der Russischen Orthodoxen Kirche, so wie auch in anderen Orthodoxen Kirchen eine deutliche Enttäuschung hervor. Das orthodoxe Bewusstsein hat immer vorausgesetzt, dass der Bischof von Rom nur für den Westen der Patriarch ist. Denn im Osten gibt es ja die Ostpatriarchate. Nach dieser kurzen Anmerkung wenden wir uns den oben erwähnten Worten des Patriarchen Kyrill zu und stellen uns die Frage, ob dieselben Worte von anderen Patriarchen, den Oberhäuptern der Orthodoxen Landeskirchen kommen könnten. „Der rumänische Patriarch ist der Patriarch nicht nur Rumäniens, sondern auch für die Rumänen, der serbische Patriarch ist nicht nur der Patriarch von Serbien sondern auch der Patriarch der Serben usw.“, würde die Antwort lauten. Wenden wir uns dem Patriarchen von Konstantinopel zu, hat er den Wunsch, das Oberhaupt aller Orthodoxen in der Diaspora zu sein. Was aber die kleineren Orthodoxen Kirchen betrifft, wäre eine derartige Behauptung kaum möglich. So ist der Metropolit der Polnischen Autokephalen Orthodoxen Kirche vor allem das Oberhaupt in Polen. Eine geringe Anzahl der Orthodoxen in Brasilien, die der Jurisdiktion der polnischen Orthodoxen Kirche zugehören, stellen eine deutliche Ausnahme dar.

Je größer und älter, in allen Bedeutungen dieses Wortes, diese oder jene Orthodoxe Kirche ist, desto mehr ist ihr das universelle Bewusstsein zu Eigen. Wird dadurch vielleicht selbst das Prinzip der nationalen bzw. der lokalen Kirchlichkeit, das in der modernen orthodoxen Ekklesiologie als grundlegend wahrgenommen wird, unter Zweifel gestellt?

Zum Thema

Die Russische Orthodoxe Kirche ist wahrscheinlich die einzige der Orthodoxen Kirchen, die Fragen und Herausforderungen der Gegenwart nicht nur in Werken und Aussagen einzelner Theologen und Denker, sondern auch als Autorität in Angelegenheiten der Glaubenslehre definiert. Die wichtigsten Dokumente, die es im Kontext unserer Reflexion über die Globalisierung zu erwähnen sind, sind: 1. Grundlagen der Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche[\[38\]](#); 2. Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen[\[39\]](#).

Das erste Dokument, das vom Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche (13-16 August 2000) verabschiedet wurde, spricht deutlich von Problemen der Globalisierung. Der letzte, 16. Paragraph des Dokuments heißt *Internationale Beziehungen. Probleme der Globalisierung und des Säkularismus*. „Indem die Kirche die Unumgänglichkeit und Natürlichkeit des Globalisierungsprozesses anerkennt, der in vielerlei Hinsicht die Kommunikation der Menschen und die Verbreitung von Information erleichtert sowie eine effektivere produktive und unternehmerische Tätigkeit fördert, verweist sie gleichzeitig auf dessen innere Widersprüchlichkeit und die damit verbundenen Gefahren“[\[40\]](#). Unter den aufgelisteten Gefahren der

Globalisierung werden auch solche erwähnt, die sich auf den Bereich des Religiösen[41] beziehen: im Laufe der Globalisierung werden religiöse Werte häufig vernachlässigt. Sie werden durch andere, globalisierte Werte ersetzt, in deren Zentrum der Mensch außerhalb sittlicher Orientierung und Werten steht[42]. Im Dokument steht: „Infolgedessen nehmen Tendenzen zu, eine universale Kultur als alternativlos darzustellen, die bar jeder Spiritualität allein auf die Freiheit des abtrünnigen und keinerlei Schranken unterliegenden Menschen als des absoluten Wertes und Maßstabs der Wahrheit setzt“[43]. Die Globalisierung wird häufig mit „Versuchen, die Herrschaft der reichen Elite über andere Menschen sowie bestimmter Kulturen und Weltanschauungen über andere durchzusetzen,“ begleitet, „was insbesondere im religiösen Bereich inakzeptabel ist“[44].

Fazit

Als die wahre christliche Tradition ist die Orthodoxe Kirche eine Kirche im Werdegang. Der Werdegang der Kirche wird durch die Bewegung von dem, was diese Kirche ist, zu dem, was diese Kirche in der Zukunft sein wird. Die Vergangenheit und die Gegenwart der Orthodoxie weisen uns auf seinen historischen Weg hin, und zwar auf die Bewegung von der Universalität der Einheit, die als „christliche Zivilisation“ bzw. „Universum“ bezeichnet wird, zur Gemeinschaft der Orthodoxen Kirchen, von denen jede in gewissem Maße in sich diese Universalität aufbewahrt hat und, entsprechend ihres Daseins, zu dessen weiteren Aufbewahrung berufen wird. Unter anderem ermöglicht die Globalisierung die Suche nach der Einheit in der Koexistenz in einer sich rasant verkleinernden Welt. Im Kontakt mit diesem „unumgänglichen und natürlichen“ Phänomen eröffnet sich für die Orthodoxie eine Perspektive, die vorher anscheinend gar nicht berücksichtigt wurde. Letztendlich ist die Frage nach der sich verändernden Welt für das Christentum eine Frage nach dem Wesen des Christentums in dieser Welt. Für jede christliche Tradition wird diese Frage in nach einer besonderen Weise formuliert.

In diesem Artikel versuchten wir, die Frage danach zu stellen, wie die Orthodoxie und insbesondere die Russische Orthodoxe Kirche sich angesichts der Globalisierung bestimmt und versteht. Diese Frage an die Russische Orthodoxe Kirche ist eine Frage danach, in welchem historischen, zivilisatorischen und letztendlich theologischen Raum sie ihre Existenz bestimmt. Die neusten Dokumente der Russischen Orthodoxen Kirche im Bereich der Glaubenslehre erschaffen den Eindruck einer „Ja-Nein“-Antwort. Das „Ja“ zur Zivilisationszugehörigkeit der allgemeine Matrix, die Europa heißt und im Laufe der historischen Entwicklung der Westen geworden ist, wird mit dem „Nein“ begleitet, was ein Ausdruck der eigenen Nicht-Teilnahme daran ist. Die beiden Seiten dieser Antwort spiegeln auch die Berechnungen wider, mit denen Völker und Länder der Welt die Profite und Verluste von den Globalisierungsprozessen abwägen – zum Beispiel, die Schweiz, dessen Anderssein von anderen wegen ihrer mangelnden Größe mit einem geduldigen Lächeln angesehen wird.

Warum haben sie allein von allen Bewohnern des Westens es abgelehnt, mir zu huldigen? (Judith 5,4). Dieses Zitat aus dem biblischen Buch Judith wurde von mir als Einführung zu diesem Artikel gewählt. Die eigene Identität kann sowohl in der Beschränktheit als auch in der Überwindung der eigenen Beschränktheit gefunden werden. Die Frage nach der Einstellung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Phänomenen der modernen Zivilisation ist die Frage danach, warum die Orthodoxie sich „von allen Bewohnern des Westen“ unterscheidet. Ich lasse sie ohne Antwort. Möglicherweise bestätigt diese Frage bloß die vergessene Zweideutigkeit der Globalisierung, die das Anderssein vernichtet und heutzutage von allen souveränen Staaten nur solange sie Profit bringt, unterstützt. Möglicherweise gibt es auf diese

Frage einfach keine Antwort. Denn die Begründung des Andersseins liegt in ihm selbst.

KURZE LITERATURLISTE

AGAMBEN Giorgio, Ausnahmezustand, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2004; Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Zürich – Berlin, Diaphanes 2001.

ALFEJEV Hilarion, Geheimnis des Glaubens: Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, Freiburg 2003; Primat und Katholizität in der orthodoxen Tradition (in der Schweizer Bischofskonferenz, Basel, 24. Januar 2004), auf:http://en.hilarion.orthodoxia.org/6_18.

BEAUVISAGE Laurence, La croix et la faucille. La religion à l'épreuve du postsoviétisme, Paris 1998.

GRESHAKE Gisbert, Gnade – Geschenk der Freiheit, Eine Hinführung, Topos plus Taschenbücher (521) Kevelaer 2004.

MÜLLER Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie, Fribourg 1995.

VAN DE PUTTE André, De natiestaat en de multiculturele samenleving. Een politiek-filosofische beschouwing, 367-398. Krachten voor de toekomst. XXI. Lessen voor de eenentwintigste eeuw (red. Bart Raymaekers en André van de Putte), Leuven, Universitaire Pers - Davidsfonds, 2000.

WYRWOLL Nikolaus, Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert, Fribourg 2010.

АЛФЕЕВ, Иларион, митрополит, Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие, Москва (Эксмо) 2010.

БУЛГАКОВ, Сергей. Два града. Исследования о природе общественных идеалов, Санкт-Петербург 1997.

[1] Im orthodox-katholischen Dialog bildet die Vorstellung über die Pentarchie eine Art Ikone der kirchlichen Einheit im ersten Jahrtausend heraus. Es ist bemerkenswert, dass griechische Patriarchate, mit Ausnahme des von Konstantinopel, ihre Bedeutung bereits im 5-6 Jahrhundert mit dem Aufblühen der monophysitischen Christologien im Osten verlieren,. Seinerseits, macht der Eintritt des Islams die griechischen Kirchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem noch virtueller. Eine konsequente Reflexion über die Pentarchie impliziert die Abgrenzung zwischen dem theologischen Inhalt dieser Idee und ihrer Historizität.

[2] Beispielsweise, die Koptische Orthodoxe Kirche, die Äthiopische Orthodoxe Kirche und andere Kirchen der vor-chalzedonischer oder der vor-ephesischen Tradition.

[3] Ein solcher Verständnisfehler ist die stereotypische Vorstellung, dass „orthodoxe Christen nicht die Weihnachten, sondern die Theophanie feiert“. Diese Überzeugung hängt mit den vorliegenden Kalenderunterschieden zwischen den christlichen Traditionen, sowie auch zwischen den Orthodoxen Landeskirchen. So wird der Heiligabend nach dem Julianischen Kalender am gleichen Tag wie der Tag der

Theophanie nach dem Gregorianischen Kalender (6. Januar) gefeiert.

[4] Nach griechischer Berechnung – vierzehn.

[5] „Wo ist die Kirche?“ (Lat.)

[6] Erlauben wir uns eine kleine Anmerkung zur theologischen Analyse des Begriffs der Andersglaubenden. Interessant ist ein kleiner Vergleich der deutschen und der französischen Übersetzungen des Namens dieses Dokuments. Der deutsche Name des Dokuments lautet: „Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden“. Das Wort „Andersglaubenden“ (...) wurde von der Übersetzerin des Dokuments Prof. Dr. Barbara Hallensleben (Universität Freiburg) gewählt, um dem Begriff neutral zu übergeben, und, vor allem, um die „Konfessionalisierung“ der Erwähnung anderer christlicher Traditionen zu vermeiden. Die französische Übersetzung des Namen lautet: „Principes fondamentaux régissant les relations de l'Eglise orthodoxe russe avec l'hétérodoxie“ (<http://orthodoxeurope.org/page/7/5/2.aspx>). Der Begriff „hétérodoxie“ spricht für sich. Der deutsche Text wurde vom Institut für Ökumenische Studien Fribourg veröffentlicht: Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche, Moskau, 13.-16. August 2000. Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden, in: Kyryll, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', *Freiheit und Verantwortung im Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft*, Freiburg Schweiz 2009, 186. Vgl. www.mospat.ru/index.php?mid=91.

[7] http://bibliothek.orthpedia.de/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=46

[8] Fille Aînée de l'Empire Catholique. Im Originaltext des Artikels steht eine Paraphrase der französischen Wendung „Fille aînée de l'Eglise Catholique“ – „die älteste Tochter der Katholischen Kirche“, - die Frankreich bedeutet. In diesem Falle bedeutet „die älteste Tochter des orthodoxen Lebens“, die Orthodoxie in ihrer Beziehung zum christlichen Reich bezeichnet.

[9] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i.Br. 1995, 546.

[10] Zit. nach: Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte*. Hg. u. eingel. von Heinrich Kraft, übers. v. Philipp Haeuser, 2. Aufl., München 1981.

[11] Zit. nach: Eusebius von Caesarea: *De Vita Constantini* (Fontes Christiani 83). Übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, eingeleitet von Bruno Bleckmann. Turnhout 2007.

[12] Nach Müller 546.

[13] In der modernen Philosophie wiederholt sich diese Idee unerwarteterweise beim italienischen Philosophen Giorgio Agamben, bei dem sie neu interpretiert wird. Vgl. Agamben, *Ausnahmestand*.

[14] Hervorhebung von mir (A.S.).

[15] Vgl. die Definition dieses Begriffs in der russischen Wikipedia (<http://ru.wikipedia.org/wiki/Цезаропапизм>): Цезаропапизм, auch Byzantinismus (von lat. *caesar*, „Kaiser“, und *папа*, „Papst“) ist ein Begriff, der von der römisch-katholischen Historiographie des 19. Jahrhunderts für die Bezeichnung solcher Beziehungen zwischen der kaiserlichen Macht und der Kirche in der Byzanz, in denen das Oberhaupt des Staats (der Kaiser) als Oberhaupt der Kirche agiert, eingeführt

wurde. Laut dieser Vorstellungsweise war der Cäsaropapismus im Römischen Reich unter Theodosius I. (346—395) eingeführt und im Corpus Iuris Civilis formal befestigt worden.

[16] Die hier als Arbeitshypothese vorgeschlagene Behauptung bedarf der weiteren Erforschung und Begründung. Einen wichtigen Versuch der Erarbeitung der orthodoxen Hermeneutik und der hier angezeichneten Problematik finden wir beim Vater Sergei Bulgakow in seinem Werk „Zwei Städte“ («Два Града», s. Literaturliste).

[17] Deutsche Übersetzung auf der Webseite der Rumänisch-Orthodoxen Diözese in Deutschland: http://www.biserica-romana-berlin.de/de/gebete/wochenstroparien_de.html.

[18] Hier verdient die besondere Aufmerksamkeit die vom Institut für Ökumenische Studien Fribourg veröffentlichte Monographie von Prälaten Nikolaus Wyrwoll, die der Interpretation des 28. Kanons des Konzils von Chalcedon in der Altkirche gewidmet ist: Nikolaus Wyrwoll, Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert, Fribourg 2010.

[19] Im anderer Übersetzung Veröffentlicht bei: Wohlmuth, Josef(Hrsg.): Dekrete der ökumenischen Konzilien, Paderborn - München – Wien - Zürich 2002

[20] Aus dem Vortrag Seine Eminenz Ilarion (Alfejew) auf der Schweizer Bischofskonferenz (Basel, 24. Januar 2004): Ilarion Alfejew, Primat und Katholizität in der orthodoxen Tradition auf: <http://consensuspatrum.wordpress.com/2012/01/27/primat-und-katholizitat/>

[21] <http://ru.wikipedia.org/wiki/Глобализация>.

[22] Ebenda.

[23] <http://de.wikipedia.org/wiki/Globalisierung>.

[24] André Van de Putte, De natiestaat en de multiculturele samenleving. Een politiek-filosofische beschouwing, 367-398.

[25] Ebenda, 368.

[26] Ebenda: 373-374.

[27] In seinem Werk „Mittel ohne Zweck“.

[28] Ein Beispiel der modernen theologischen Kritik der Globalisierung finden wir beim deutschen Theologen Gisbert Greshake: „Der moderne Mensch beschaut mit Erschrecken die unvorhersehbaren Folgen seiner Handlungen: die häufig irrationalen Unvermeidlichkeiten seiner Zivilisation mit den die Freiheit manipulierenden Determinismen, Mechanismen und Automatismen; unüberschaubare Verflechtung anonymer Kräfte, die sich im Laufe der Globalisierung verbreiten, Verwaltungsapparate und Planungszentren, Funktionalisierung und Versachlichung des Menschen bis auf ein Element des betrieblichen Produktion; Ausschließung und Unterschätzung all dessen, was in der Denkweise der Ethik der Errungenschaften keinen Platz findet. Mit anderen Worten, dringen die Technik, die Industrie, die Wirtschaft und die Wissenschaft einander durch, sie determinieren sich gegenseitig und ändern die Welt so, dass der Versuch der Humanisierung der Wirklichkeit, der vom Menschen zwecks Erreichung des Glücks unternommen ist, offensichtlich auf die lebensgefährlichen Grenzen stößt und dadurch den Glauben an die Vervollkommnung des Menschen und seiner Welt durch den Fortschritt einfach widerlegt.“

[29] „Der Stadt und dem Erdkreis“ (Lat.)

[30] Vgl. Laurence Beauvisage, *La croix et la faucille. La religion à l'épreuve du postsoviétisme*, Paris 1998, 89: „... das ganze sowjetische System, das die Bedeutungen ständig in Bezug auf das politische Ganze des Marxismus bestimmt, ist in Wirklichkeit nichts anderes als Versuch, die Welt durch Mechanismen zur Beseitigung des Religiösen neu zu verzaubern...“.

[31] „Irren ist menschlich ...?“ (Lat.)

[32] Слово Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном приеме губернатора Краснодарского края в честь Его Святейшества – Голос Совести, 11 (99), ноябрь 2010.

[33] In 2010, 141 927 296 Menschen nach den Angaben des Föderalen Dienstes für Staatliche Statistik (<http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat/rosstatsite/main/>).

[34] Teil der lateinischen Wendung *Lex orandi – lex credendi* („Das Gesetz des Betens soll das **Gesetz** des Glaubens bestimmen“).

[35] Manchmal zusätzlich auch mit der Wendung „und für unsere von Gott geschützte Länder“.

[36] Eine Ausnahme stellt die Liturgie, die von denjenigen zelebriert wird, die sich zur Orthodoxie aus anderen Traditionen bekehrt ist. Französer, Deutschen, Italiener und andere normalerweise beten eben um ihre Länder und gedenken ihrer liturgisch.

[37] Lat.: „*der Name ist ein Zeichen*“

[38] Für deutsche Übersetzung s.: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar / hrsg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz [Übers.: Christina Christova], St. Augustin, Konrad-Adenauer-Stiftung 2001.

[39] Für deutsche Übersetzung s.: Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche: Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, - in: Kyrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Freiheit und Verantwortung im Einklang, Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft, Übersetzung Xenia Werner, herausgegeben von Barbara Hallensleben, Guido Vergauwen, Klaus Wyrwoll, Institut für Ökumenischen Studien, Freiburg Schweiz 2009, 220-239. In Internet: <http://dialogundmensenrecht.wordpress.com/dokumente/orthodox/grundlagen-der-lehre-der-russischen-orthodoxen-kirche-uber-die-wurde-die-freiheit-und-die-menschenrechte/>.

[40] Grundlagen XVI, 3.

[41] Ebenda.

[42] Vgl. Greshake, 23-24: Sicherlich folgt es aus diesen negativen Konsequenzen nicht, dass die Humanisierung der Wirklichkeit, die Planung, die Technisierung, die Globalisierung und andere Phänomene eine Verurteilung verdienen als solche, die die Freiheit durch sich ersetzen. Im Gegensatz, das ist es, was die Freiheit ermöglicht. Die aporetische „Dialektik der Aufklärung“ eröffnet sich eben darin, dass der Mensch die Welt humanisieren soll, doch schlägt diese Humanisierung eben dort zurück, wo sie absolut und totalitär durchgeführt wird, sich der endgültigen Wahrheit gleichsetzt und die Frohe Botschaft über das Heil des Menschen nachahmt.

[43] Grundlagen XVI, 3.

[44] Ebenda.

[Apologetik \(Fundamentaltheologie\)](#), [Mission der Kirche](#), [Sozialauftrag der Kirche](#), [Kirche und Staat](#)

Портал [Богослов.Ru](#)

АНО "ЦИТ МДА".

Смотрите канал портала на [YouTube!](#)



Все права защищены 2007-2012. Свидетельство о регистрации СМИ Эл № ФС77-46659 от 22.09.2011

При копировании материалов с сайта ссылка обязательна в формате:

Источник: Портал Богослов.Ru.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов публикаций.

Редакция открыта к сотрудничеству и готова обсудить предложения.