

俄罗斯东正教会政治参与的神学维度^{*}

胡巍葳

【内容提要】 随着宗教在世界范围内的复兴，其政治参与程度不断增强。宗教容易成为显著的政治力量，对社会公共积极性起到促进作用。在宗教进行政治参与的合法性条件方面，西方研究者认为只有宪法可对该合法性构成约束，但是他们没有对宗教团体的政治潜力予以充分的认知。在此，我们从俄罗斯东正教会着手，进一步分析东正教传统，以挖掘宗教在政治中活动的合法化条件。通过对《俄罗斯东正教会社会理念章程》的批判性分析发现，俄罗斯东正教会针对个人道德神学规范予以强调，没有提出明确的东正教社会伦理标准。而在俄罗斯东正教神学传统中，除了道德规范外，存在构建社会伦理标准的可能：对政权进行批判的政治神学资源、基督教人文主义和自然法等。坚持排他性的东正教规范标准优先、远离其他传统，并不是适宜的社会伦理规范标准探寻方式；依靠传统的、号召社会公正的“开放的普世主义”，方可能成为社会伦理理解中东正教政治参与的基础。

【关键词】 俄罗斯东正教会 政治参与 东正教神学 合法性 社会伦理规范

【作者简介】 胡巍葳，黑龙江大学俄罗斯研究中心《远东经贸导报》编辑。

宗教世俗化观点认为，伴随着社会的现代化和民主化，宗教的衰落及其政治作用的下降将应运而生。而现实恰恰相反，进入 21 世纪以来，宗教在全球范围内已发展为重要公共话题的参与者。对此，研究者解释和评价为“宗教的回归”。进而，当今民主世俗国家、政治和宗教之间的联结方式，也开始进入相关

^{*} 本文得到教育部人文社会科学研究青年基金项目“苏联解体后俄罗斯东正教会的政治影响研究”（项目批准号为：14YJC730004）的资助。

领域学者的研究视域。当今，俄罗斯宗教领域的发展特点之一是，东正教会的政治和社会作用不断增强，重新成为国家政治生活中不容忽略的因素。国家政权代表和教会主教共同出现在各种官方互动中，东正教会大牧首针对政治问题公开进行评论，同时，东正教会坚守自身作为社会道德判定的权威来源。

美国政治哲学家约翰·罗尔斯认为，“在非公共理性中，有各种联合体的理性，包括教会和大学、科学社团和职业群体”^①，意为宗教和教会在公共理性之外。因此，在实现民主权利时，宗教信仰者若要在公共讨论中提出宗教理由并被其他人所接受，就必须把宗教语言转化、“翻译”成一种世俗的、全体公民适用的公共语言，通过诉诸“公共理性”来说服他人接受这一宗教理由以及基于该理由的政治判断或主张。

重新审视了早期自己与罗尔斯非常接近的对待宗教和政治关系的观点后，德国思想家哈贝马斯指出，在现有民主发展方向中以及宗教政治意义不断增长的前提下，宗教能够发挥重要的政治作用。“尽管宗教信仰属于私人领域中的事情，但是宗教信仰会作为一种文化传统和信教公民的伦理共识常常影响公共领域的政治讨论。”^②他表示，在当今全球化社会中，宗教经常赋予政治参与以传统自由主义意识形态所欠缺的道德动机。“民主的法治国家的有效运行，依赖于公民的团结，而公民的团结依赖于公民的道德意识，公民的道德意识又是在文化传统中培育起来的。宗教是传统文化的重要组成部分，宗教对于培育公民的道德意识起了重要作用。”^③

罗尔斯的观点主要是在忽视制度发展逻辑及传统文化背景下的理论假想，站在权利的立场探讨宗教问题时，没有注意到宗教在现实社会中并非单纯的个人问题，而可能是与一个民族的文化和认同紧紧关联，由此可能产生复杂的政治问题。我们对哈贝马斯观点的认同之处在于，宗教容易成为显著的政治力量，并促进公共积极性，这对于有生命力的民主社会至关重要。随之而来的是，宗教政治积极性的合法化条件进入人们的关注视野。西方对此问题研究的不足为，只将这些合法化条件归结为社会施加给个人和群体的制度约束，首先即为宪法的约束。这在很大程度上是出于将宗教与政治的关系问题视为人权学说的一部分。在这种理解中，宗教被视为政治客体，宗教团体的政治潜力没有得到充分认知。因此，

① [美] 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》（增订版），译林出版社2016年版，第203页。

② 张庆熊、林子淳：《哈贝马斯的宗教观及其反思》，上海三联书店2011年版，第1页。

③ 同上，第135页。

需要一种更为平衡的方法，通过深入分析宗教传统自身，认识政治积极性以及政治参与的合法化标准，弥补宗教政治活动受宪法限制观点的缺憾。本文尝试立足于东正教神学，批判分析俄罗斯东正教会政治参与的合法性问题及其伦理标准。

一 《俄罗斯东正教会社会理念章程》与东正教神学思想

俄罗斯联邦宪法第 14 条规定，国家具有世俗性特点，禁止国家宗教。联邦法《信仰自由与宗教组织法》（1997 年宗教法）第 4 条重申了这一原则。但是 1997 年的宗教法又承认东正教在俄罗斯历史以及俄罗斯精神、文化形成与发展中的特殊作用。俄罗斯东正教会已然成为俄罗斯国家重要的合作伙伴。面对政权的“邀约”，俄罗斯东正教会将作何反应？东正教会的回应不外乎两种：第一，拒绝国家的邀请，充当社会中独立的政治和文化角色；第二，充当俄罗斯国家伙伴和俄罗斯身份的象征性标志。前者需要为自身搭建政治平台，首先要构建社会政治学说，做好在政治领域工作的准备。后者则被描述为教会与国家之间的“交响曲”形式，体现在俄罗斯政教关系史之中。

2000 年 8 月通过的《俄罗斯东正教会社会理念章程》（以下简称《章程》），作为俄罗斯东正教会社会活动的基础性文件，是其开展社会领域各项工作的重要指导原则，体现了教会关于政教关系及重要社会问题的基本观点，代表着教会与国家及世俗社会之间相互作用的官方立场。《章程》包括以下章节内容：神学基本原理；教会与民族；教会与国家；基督教伦理与世俗律法；教会与政治；劳动与劳动成果；私有制；战争与和平；犯罪、惩罚与改正；个人、家庭及社会的道德问题；个人和民族的健康；生命伦理问题；教会与生态问题；世俗文化、科学及教育；教会与世俗大众传媒；国际关系；全球化与世俗化问题^①。该文件具有鲜明的爱国主义特点，偏重政教关系和法律层面问题。

（一）离开社会伦理的道德神学

《章程》的第一章规定了基本神学立场，“教会在世界上应按照基督的方式来进行事，证明基督和基督的王国”。教会号召其所有信徒及其他社会成员，在任何社会生活领域中的行为都要处于与上帝律法的协调一致之下。“基督徒在周围

^① Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Православная энциклопедия Азбука веры 2016.

世界生活中的参与基础是，理解世界、社会和国家是上帝之爱的客体，因为他们是按照上帝嘱托之爱的基本原则来接受转变和净化。基督徒应该从最终的使命的角度、从神国的末世论角度来看世界和社会”。此处强调了东正教神学中重要的末世时刻，即教会同时属于尘世和未来神国的思想。“在东正教传统中，教会是尘世教会与天国教会的统一体。”^① 在社会伦理实践和政治实践中，这意味着什么？神学历史表明，末世论观点能激发道德神学，推动对政权的批判，因为道德神学主张人生实践要以宗教信仰为基础，神的旨意是道德生活的首要原则。

当今俄罗斯道德神学著作没有深入分析末世论的社会伦理潜力，根据末世论形成的社会伦理几乎完全被重点强调的个人道德问题所取代。例如，在广泛使用的课本《东正教道德神学》中没有关于社会伦理的章节，各种原则和规范主要涉及的是个人行为 and 私人道德；在东正教道德学说著作中，尽管存在很多规范和禁止，但同时欠缺对社会公平的意义和内容的一般理论性神学思考。《章程》指出，为了完成自己的使命，教会应当为上帝和人们服务，遵循《基督道德原则》，从事人类拯救工作（I.1.3），但没有明确这些道德原则的意义，也没有解释当社会号召违背拯救学说时，教会应如何回应。

（二）普世追求与文化传统

《章程》的第二章名为“教会与民族”。其中规定，“教会将全世界的开端与民族的开端连接到一起”。这意味着，一方面，信仰面向整个人类；另一方面，信仰存在于世界各种文化和国家之中。因此，教会应具备对待基督教信仰二元性的现代方式。基督教会基于历史解释和神学解释，对待这种二元性各不相同。天主教會的学说强调其普世特点，在一定程度克服国家界线，新教教会一般强调普世特点固有的国家认同的重要性。那么，俄罗斯东正教会是如何应对普世追求与所属特定文化之间的紧张关系呢？《章程》试图将两种方法结合起来，淡化普世追求，而隐秘转向对爱国主义、民族主义的强调。例如，《章程》规定，爱国主义是教会学说与实践的重要组成，教会激励基督徒热爱祖国：“东正教徒的爱国主义应该是有积极作用的。爱国主义体现在保护祖国不受敌人侵犯，为祖国的利益而劳作，关心人民生活状况，其中包括通过参与国家管理事务的途径。基督徒应保护和发展民族文化和民族认同。”（II.3）针对民族情感的限制问题，《章程》

^① Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М.: Братство Святителя Тихона, 1996. С. 108 – 112.

指出,“带侵略性的民族主义、排外主义、民族排他性和种族间仇恨”应被视为罪恶现象(II.4)。那么,何为非侵略性民族主义及其神学标准有哪些?

《章程》此部分的不清晰性在于,第一,没有明确的“民族”定义。“当民族是公民的或种族的时,民族完全或主要是多宗教的东正教共同体,在一定意义上可被视为统一的信仰团体——东正教人民。”(II.3)可以将这种观点视为对事实(许多人的确认为,东正教团体与俄罗斯民族是一样的)的普通描述,也可以将该观点看作理解教会与民族间关系的规范理解。第二,“东正教”一词在关于教会和文化传统中的运用,作为文化的东正教和作为教会的东正教之间出现混淆。多数情况下,《章程》指的是教会,但有时,尤其是谈及东正教对于社会的重要性时,指的是东正教文化。在政治背景下,宗教与文化之间的差别具有重要意义。例如,大量的社会调查表明,许多承认东正教文化是自己身份的重要部分的俄罗斯公民(即多数称自己为东正教信徒),并不认为教会的社会学说是重要的或对谁是义务性质的^①。

(三)“交响曲”模式的政教关系

《章程》规定,俄罗斯传统的神学根基在于拜占庭,在承认国家世俗性的同时,呼吁国家与教会间的“交响曲”模式的关系。这一传统融入当今政治和立法现实的原则为,“国家通常是世俗的,不具有宗教义务。国家与教会的合作局限于一些领域,并基于对彼此事务的互不干涉”(III.3)。这是一种切实可行的教会与国家相互关系模式,在这种模式下双方具有不同而明确的作用。接下来,《章程》继续就国家与教会交响曲关系的思想进行新的描述,“在东正教传统中形成了关于教会与国家相互关系的理想形式的特定认识。因为教会国家相互关系是双方面的现象,那么上述的理想形式只能出现在承认东正教会是最伟大的民族圣物的国家中,换言之,在东正教的国家中。”(III.4)该文件认为,“国家的宗教世界观中立与基督教对于教会在社会上的使命的认识并不矛盾。然而教会应当对国家提出不允许传播下列信仰或行为:对个人生活的全面控制,损害个人、家庭或社会道德,侮辱宗教情感,为民族的文化精神认同带来损失,或者威胁生活的神圣恩赐。”(III.6)

接下来《章程》列出了教会与国家的多种合作领域,例如“对保留社会道

^① Готово ли российское общество к модернизации. Аналитический доклад. Москва: Российская академия наук. Институт социологии, 2010. С. 103 – 108.

德的关心”，“精神、文化、道德和爱国主义教育及培养”，“对军人和执法机构工作人员的关心，对他们精神道德的培养”，“反对伪宗教机构为个人和社会带来危险的活动”。不予合作的领域有：政治斗争、内战或侵略性对外战争以及直接参与情报活动。《章程》第五章规定，教会不参与政治斗争，与任何意识形态纲领和政治纲领保持距离。教会代表禁止加入政党，而普通教会成员可以从事政治活动，但前提是自己的政治积极性与东正教信仰没有任何关联。教会对自己成员的政治活动加强道德约束的规定是，“面对政治分歧、矛盾和斗争时，教会倡导和平，将持有不同政治观点的人团结到一起工作。教会允许在其主教、教士和平信徒中存在不同的政治信仰，但明显导致违背东正教教义和教会传统道德规范行为的信仰是例外”。不难发现，教会与国家间的合作只局限于个人道德和私人行为范围。

俄罗斯东正教会力求在俄联邦立法和东正教神学体系中寻找与国家紧密合作的依据。虽然彼得大帝时期的教会“国家化”和官僚化，是俄罗斯东正教会不愿面对的历史事实，而从另一方面，俄罗斯东正教会的自我认识依旧包括国家宗教理想。这里有两个思想值得仔细分析，一是，已经提及过的教会与国家之间进行非政治合作，二是在东正教传统内部存在某种可在公共领域作为批评工具的个人道德基本规范。教会传统内容（个人道德规范）的当代含义为，内容不变、独立于社会发展、可导致或加强教会的道德保守主义。这两种思想——教会与国家的非政治合作以及坚持一成不变的个人道德规范合二为一时，可能会出现最高级别的政治滥用。

二 社会伦理与东正教会政治参与合法性

在接受国家“非政治”合作伙伴角色的同时，教会的文件和实践经常出现隐藏的政治信号，服务于特定的政治利益。代表俄罗斯联邦多数居民的俄罗斯东正教会，或是屈从于政权的诱惑，或是出于对政权的亲近，来满足政权象征性合法化的要求。教会将自己在政治实践中的功能归结为保护现有国家，然而，当今世界具有责任性的政治活动需要或是清晰的政治纲领，或是对各种政治选择进行分析的明确的社会伦理，从而接受政治和社会伦理的约束。例如，如何区分侵略性的民族主义？离开对政权的崇拜如何支持国家的发展？《章程》触及了这些原则性主题，但没有清晰表达政治道德和社会道德原则。

“尽管宗教信念不能进入政策和立法的公共领域（至少不能直接进入），但是它们应被允许在公民社会中充当培养道德群体的公共角色。”^①的确，当今东正教会尤为关注个人道德问题，首先是性道德和个人爱国主义。而这样的关注方向不仅不会令教会拥有政治活动的合法化平台，而且对待道德的保守观点间接将教会与极端民族主义和种族主义团体联系到一起，这些团体的纲领中常常体现保守性道德和坚持妇女作用的传统观点。俄罗斯东正教会支持传统家庭价值观，并将其视为最重要的社会问题之一。在大众媒体中俄罗斯东正教会多次强调，家庭和传统价值观对于俄罗斯社会的存在和发展至关重要。然而，俄罗斯东正教会的历史经验证明，局限于教会的道德保守主义框架内，拒绝清楚易懂的教会社会政治学说有一定的风险，无法构成政治参与的合法性。我们认为，俄罗斯东正教具有源于神学并为政治接纳的社会道德基础原则，但是出于历史和政治原因以及某些神学因素，其合乎逻辑的社会伦理模式的形成受到了阻碍。如果因道德保守主义将自身束缚于个人道德领域，那么很难正确认识东正教会政治参与的合法性问题。为此，有必要分析发展可行的政治神学和东正教社会伦理的可能性。

（一）对政权的神学批判

东正教神学内部存在一种政治神学资源，可以产生合乎逻辑的社会伦理，防止俄罗斯东正教会再次沦为国家的奴仆和民族主义的象征性合法化手段。这种资源之一是对政权的神学批判。这种批判以各种形式贯穿于俄罗斯东正教会历史。

哲学家鲍里斯·维舍斯拉夫采夫对政权神学批判做出了巨大贡献。在《政权问题》一书中，他反对功利主义，认为从神学角度，任何政权都不应成为实现规范规定目的的工具，任何政权“从根本上都是有罪的”^②。政权总是带有强制性质，与真正的自由相悖^③。因此，不应将尘世政权与神国政权相提并论。维舍斯拉夫采夫认为，神国是自由的、不存在强制的国度，有必要区分合法拥有及运用政权与非法拥有及运用政权，而且，最高的善不“采用政权的形式”^④。这是因为，基督教的最高价值不是胜利与统治地位，而是自由与爱。在维舍斯拉夫采夫看来，基督教伦理提出了与拥有政权理想（俄罗斯成语“不审判胜利者”）相悖

① 黄勇：《宗教之善与政治之公正 超越自由主义——社群主义之争》，广西师范大学出版社 2016 年版，第 11 页。

② Вышеславцев Б. Проблема власти. // Этика преображенного эроса. М. : Республика, 1994. С. 204.

③ Там же. С. 212.

④ Там же.

的基础规范——胜利者同样要面临末世审判。基督教末世论将世俗政权变得相对化。而且重要的是，他主张将末世论维度用作社会生活中的批判工具。

类似针对政权现象的基督学批判还存在于米哈伊尔·巴赫金、尼古拉·别尔嘉耶夫和陀思妥耶夫斯基等俄罗斯哲学家和神学家的思想中。在陀思妥耶夫斯基的小说《卡拉马佐夫兄弟》中，代表所有基督教会政权向往的宗教大法官对基督说：“人应当以自由之心来判别未来的善恶，而不是刚性而古老的法律，只是用你的形象作为眼前的领导，但是难道你没有想过，如果选择的自由成为一种负担而抑制了人，人最终将否定你的形象，反驳甚至推翻你的真理。”^① 在当今的俄罗斯如同在当今的全世界一样，对政权的基督学批判会发挥重要的政治作用。通过这种批判，政权的各种形式会处于质疑之下。

但是，维舍斯拉夫采夫、巴赫金等人对政权的批判不足在于，忽视了合法与非法运用政权之间的差别，并着眼于政权的罪恶本身。“政治神学所依赖的宗教—道德传统并不直接与社会—政治实践产生关系，它需要借助社会理论来建立其与实践的关系”，哈贝马斯的社会理论为沟通政治神学和政治实践提供了恰当的背景理论框架^②。因此，为了创建可行的政治参与神学，以此来论证基督教会的具体政治活动的神学伦理，完全有必要制定伦理传统意义上的社会道德原则，即作为区分正确与不正确行为、合法与非法政权等的明确标准的规范性理论。

（二）基督教人文主义与自然法

《章程》和教会实践中所体现出的教会社会纲领，并没有实现自己的功能——在探寻东正教的合法社会作用和政治作用时，纲领将注意力集中在个人道德问题上。在对个人领域甚至隐私行为的关注中，教会没有运用社会公正的替代模式。这不仅是因为教会领导采用了实用主义方式，而且还与欠缺社会伦理范围内的自我批判神学反思传统有关。我们认为，在不久的将来俄罗斯东正教有必要运用神学方法，创造出合乎情理的社会伦理或系列规范，包括能够令教会政治活动合法化并同时对其予以限制的规范运用原则。

20 世纪 80 年代，俄罗斯东正教会在社会为自己寻找新的“角色”时，许多人希望它能与基督教人文主义形式相关联，其中东正教神学家亚历山大·门明确

① Елена Намли, Православное богословие и искушение властью. // Государство религия церковь в России и за рубежом. 3 [32]. 2014. С. 32.

② 张庆熊、林子淳：《哈贝马斯的宗教观及其反思》，第 167 页。

阐述了这一希望。他认为，人类个人的绝对价值构成了基督教话语的本质^①。人文基督教神学应当在与社会、文化和科学的对话中展开。承认古老东正教传统的不变根基，远不能时刻证明对基督教话语的忠诚。在此问题上，亚历山大·门与东正教神学家弗洛罗夫斯基的观点相仿，后者批判不应将对圣统的忠诚视为“返回走向教父”之路，而应当“向前，走向教父”。关于宗教学家们思想的宗教和道德含义，应理解而不是收集他们针对具体问题的观点^②。亚历山大·门号召不要害怕神学中的创作型方法和批判性思维^③，并将人文主义的作用认同为社会领域和政治中的决定性因素。门对自己关于基督教与政治领域关系的思考总结为，“任何体系的价值估测都应基于，该体系为人带来合理性和人道”^④。

东正教神学家别尔嘉耶夫和布尔加科夫认为，依靠基督教人文主义思想，教会有能力构建出重要而有效的神学伦理。当今的俄罗斯东正教会神学家承认，基督教人文主义在东正教中的发展要弱于天主教神学，但不认为应及时发展基督教人文主义的东正教形式的理由为，基督教本性是人道的，而且东正教比世俗人文主义更加人道^⑤。这一论断在神学和历史上都会被质疑。我们知道，基督教神学通过对人文主义的批判或对人文主义的否定而得到发展。因此，基督教神学应当或是远离人文主义，或是在制定教会社会伦理时支持人文主义的形式。

另一种潜在的东正教社会伦理构建途径是自然法概念。自然法的学说信仰人类理性包罗万象的能力，是东正教传统的一部分^⑥，但很少应用于当今对于社会道德的神学讨论中。许多俄罗斯哲学家和神学家针对自然法传统所固有的唯理论（纯理性主义）持批判立场，这一批判公正体现出唯理论所具有的局限的一些特点，但该批判不应阻碍把自然法传统用在社会伦理领域，在该领域中自然法的唯理论和普遍主义是社会分析的有效手段。根据道德神学学者的观点，“在拥有福音中更高和更完善的伦理时，基督徒没有必要诉诸自然道德法”^⑦，这一观点经受不住严肃的神学批判。第一，如上叙述，自然法是东正教传统的一部分。第二，不存在福音的统一的伦理。福音的道德内容总是解释的结果，而理性思维是

① Мень А. Культура и духовное восхождение. М. : Искусство, 1992. С. 21.

② Флоровский Г. Пути Русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 506.

③ Мень А. Культура и духовное восхождение. С. 28.

④ Там же. С. 30.

⑤ Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры. С. 309.

⑥ Платон (архимандрит). Православное нравственное богословие. Свято – Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 38.

⑦ Там же. С. 43.

任何解释最为可靠的工具之一。因此我们认为，在东正教会的道德神学中运用自然法学说因素，会是有意义的。

在反对者看来，人文主义和自然法都属于西方传统，被用于政治性地呈现一些西方价值观，带有理性特点的自然法普世追求具有明显的殖民特点。意大利思想家基阿尼·瓦蒂莫认为，今天寻找西方理性，并将其与自然法传统相连，使用术语“暴力理性”来描述这一现象。当某种规范称作自然的时，这意味着拒绝接受来自另一种传统或规范方面的质疑^①。因为，暴力是断开、沉默和终止问答对话的事实。然而，采用这样的批判，并不代表一定要摒弃理性规范理论，也不意味着理性伦理缺乏建设性潜力。瓦蒂莫建议独特的诠释理性作为自然法的理性之一，将这种理性描述为相对于人的自身文化遗存的非暴力和负责任的理性。关于传统价值的意义，瓦蒂莫认为，如果审视这些规则的真正形式，不是作为性质或本质，而是作为文化遗产，对我们来说它们依旧可以是有意义的，作为脱离暴力特点的理性规范，重新变得不可违背。

结 语

出于对西方殖民或文化殖民野心的警惕，俄罗斯东正教会反对政治文化和神学文化的西方模式。而且，俄罗斯神学传统具有丰富国家政治生活、与西方殖民主义对抗的资源。然而，在任何情况下，运用普世项目的殖民特征来证明自己立场的排他性都是不恰当的，这一情况却经常出现在俄罗斯。东正教会代表们无端并不加批判地宣布国外各种传统与东正教不相容，经常将自由主义视为异己的和非东正教的传统，表现出对其强烈的敌视^②。此前，在陀思妥耶夫斯基的著作中，分析欧洲资本主义社会的个人主义和消费特点时，为了体现欧洲个人主义与俄罗斯人民的团结、自我牺牲精神之间的文化对比，强调俄罗斯民族东正教文化的独特性和优势，对自由主义的自由进行了批判^③。重要的是，在他的民族主义维度中，很大程度上将真正的道德冲突转换为民族文化身份认同。为了发展清晰的、能够解答社会问题的社会伦理，俄罗斯东正教会基于身份认同来安排自己的

^① Елена Намли, Православное богословие и искушение властью. // Государство религия церковь в России и за рубежом. 3 [32]. 2014. С. 37.

^② Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры. С. 127.

^③ Елена Намли, Православное богословие и искушение властью. С. 38.

政治活动，远离其他传统，首先包括远离欧洲自由主义。教会坚持自己的传统规范标准优先，以寻找神学接纳的社会规范标准。这种方法存在潜在不足。

为了区分有意义的规范与过时的规范，以及为了解决有意义的规范之间的冲突，需要标准的存在。政权的诱惑不仅在于物质，还在于有权将自己的意见规定为义务。欠缺清晰而又合理的标准，教会拥有政权往往成为唯一标准。在当今条件下，除了与社会进行对话，不存在其他方法来避免“政权诱惑”。为此，教会需要在明确界定的原则（每个人都有权评价教会的立场）基础上，继续制定社会学说。

俄罗斯东正教传统结合了普世方法与俄罗斯文化及国家性。此时，依靠传统的普世性极为重要。然而，这种普世主义并不只限于陀思妥耶夫斯基的普世主义（认为俄罗斯人民已经掌握了普世真理），我们称之为“开放的普世主义”（открытый универсализм）。重要的是，批判性社会学说式的“开放的普世主义”，没有对东正教传统礼仪实践造成威胁。它反对相对主义，因为寻找社会伦理规范不可能只依靠传统的价值观。不要求稳定而不变的具体规范，而是号召社会公正，而这种公正更加揭示了不公正的事实，因此，这样的普世主义善于成为对任何政治活动进行社会批判的“有效武器”，以及社会伦理理解中政治参与的基础。同时，俄罗斯东正教传统不应局限于社会伦理领域中个别神学家的论述，有必要发展几个基于中心原则的学说，并根据合理的和批判的讨论结果给予这些原则以相应解释。如果能拒绝民族主义说辞，着眼于俄罗斯的社会问题，体会不到非理性的恐惧时，事实上东正教会可以成为稳定的俄罗斯国家制度的最佳支持者。

（责任编辑 张昊琦）