



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

Sozialethik aus ökumenischer Perspektive im rumänischen Kontext

Verfasserin / submitted by

Enikő Sarolta Kiss

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktorin der Theologie (Dr. Theol.)

Wien, 2015 / Vienna 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt/
degree programme code as it appears
on the student record sheet:

A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt
field of study as it appears
on the student record sheet:

Dr.-Studium der Katholischen Theologie

Betreuerin / Supervisor:

O. Univ.-Prof. Mag. Dr. Ingeborg Gabriel

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	9
EINFÜHRUNG	11
A. KONTEXT - KULTURELLE, ETHNISCHE UND RELIGIÖSE VIELFALT RUMÄNIENS - CHANCE ODER HINDERNIS?	15
1. RUMÄNIEN IN OST(MITTEL)-EUROPA	15
1.1. <i>Bevölkerung und Kirchen in Rumänien</i>	17
1.2. <i>Nation(en), Nationalität(en) und Staatsbürgerschaft</i>	26
1.2.1. Sinn und Ursprung der Nationen.....	27
1.2.2. Nationalität vs. Staatsbürgerschaft.....	31
1.2.3. Nationalismus als Hindernis und Gefahr.....	34
1.3. <i>Kulturelle Vielfalt und das Motiv der Grenze</i>	35
2. GESCHICHTLICHER RÜCKBLICK	40
2.1. <i>Zwei Geschichtsinterpretationen – zur Vorgeschichte der Konflikte zwischen Rumänen und Ungarn</i>	41
2.2. <i>Rumänien von 1918 bis 1989</i>	42
2.2.1. Kirchen und Minderheiten in der Zwischenkriegszeit.....	44
2.2.2. Die kommunistische Zeit.....	49
2.3. <i>Die postkommunistische Zeit</i>	54
3. SOZIOLOGISCHER BEFUND	58
3.1. <i>Der einzelne Mensch und die Gesellschaft</i>	59
3.2. <i>Politische Einstellungen</i>	65
3.3. <i>Kirche, Religion und religiöses Verhalten</i>	69
3.3.1. Kirchenimage	69
3.3.2. Öffentliches Auftreten der Kirchen.....	72
3.3.3. Institutionen der Kirchen und ihre Finanzierung	79
3.3.4. Wofür die Kirchen stehen	82
3.3.5. Toleranz gegenüber anderen Religionen und Minderheiten	83

3.4. Umweltbewusstsein	85
4. STAND DER ÖKUMENE IN RUMÄNIEN	87
5. FAZIT – VIELFALT ALS CHANCE UND HINDERNIS	91
<u>B. WAS IST ÖKUMENISCHE SOZIALETHIK?</u>	<u>92</u>
1. WAS IST SOZIALETHIK BZW. CHRISTLICHE SOZIALETHIK?	92
1.1. Katholische Sozialethik, Soziallehre und Sozialverkündigung	93
1.2. Evangelische Sozialethik	96
1.3. Orthodoxe Sozialtheologie.....	98
2. ÖKUMENISCHE SOZIALVERKÜNDIGUNG DER KIRCHEN	101
3. FAZIT: WIE LÄSST SICH EINE ÖKUMENISCHE SOZIALETHIK BETREIBEN?	104
<u>C. PRINZIPIEN DER SOZIALETHIK – VERSUCH EINER ÖKUMENISCHEN</u>	
<u>VERMITTLUNG.....</u>	<u>108</u>
1. ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLAGEN	109
1.1. <i>Der Mensch als imago Dei</i>	111
1.1.1. Katholische Position.....	111
1.1.2. Orthodoxe Position	114
1.2. <i>Die Würde des Menschen</i>	117
1.2.1. Das philosophische Verständnis der Menschenwürde	117
1.2.2. Der theologische Begriff der Menschenwürde	121
1.2.2.1. Menschenwürde in der katholischen Theologie	121
1.2.2.2. Menschenwürde in der orthodoxen Theologie.....	123
1.3. <i>Der Mensch als Person</i>	127
1.3.1. Person in der Philosophie.....	128
1.3.2. Person in der katholischen Sozialethik.....	131
1.3.3. Person in der orthodoxen Theologie	135
1.4. <i>Menschenrechte</i>	140
1.4.1. Katholische Position.....	142
1.4.2. Orthodoxe Position	147
1.5. <i>Zusammenfassung: Anthropologie als gemeinsamer Ausgangspunkt einer</i> <i>Sozialethik aus ökumenischer Perspektive</i>	<i>153</i>
2. SOLIDARITÄT UND OPTION FÜR DIE ARMEN	155

2.1. Begriff(sgeschichte) und Verständnis von Solidarität.....	157
2.2. Das Solidaritätsprinzip in der katholischen Sozialethik	161
2.2.1. Hinordnung auf den Menschen als Person.....	161
2.2.2. Verknüpfung mit dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit.....	163
2.3. Solidarität und soziale Kommunion in der orthodoxen Theologie.....	164
2.3.1. Kommunion als vollkommene Lebensweise und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe	165
2.3.2. Soziale Kommunion und Solidarität.....	166
2.3.3. Diakonie und Philanthropie: der soziale Dienst der orthodoxen Kirche und die Solidarität.....	170
2.4. Zusammenfassung.....	171
3. NACHHALTIGKEIT UND BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG	172
3.1. Nachhaltigkeit in der katholischen Sozialethik.....	174
3.1.1. Nachhaltigkeit als notwendige Erweiterung der sozialetischen Prinzipien.....	175
3.1.2. Nachhaltigkeit und christlicher Schöpfungsglaube	178
3.2. Schöpfungsglaube und Ökologie in der orthodoxen Theologie.....	179
3.2.1. Verbindung zwischen Ökologie, Theologie und christlichem Glauben.....	181
3.2.2. Grundlegung der ökologischen Verantwortung.....	182
3.2.2.1. Das Schöpfungshandeln Gottes.....	182
3.2.2.2. Die Verantwortung des Menschen	184
3.2.3. Ökologie und orthodoxe Liturgie.....	186
3.2.4. Praktische Forderungen zum verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung Gottes	188
3.3. Zusammenfassung: Nachhaltigkeit und Schöpfungsbewahrung aus theologischer und sozialetischer Sicht	190
4. VERSÖHNUNG.....	191
4.1. „Die Zeichen der Zeit stehen auf Versöhnung“	191
4.2. Versöhnung in der katholischen Sozialethik.....	193
4.2.1. Biblisch-theologischer Zugang und der Versöhnungsauftrag der Kirche.....	193
4.2.2. Versöhnung als sozialetisches Prinzip	195
4.2.2.1. Das Sprengpotential der Geschichte entschärfen	197
4.3. Versöhnung in der orthodoxen Theologie.....	202

4.3.1. Theologische Dimension der Versöhnung.....	202
4.3.2. Die Kultur der Erinnerung als Beitrag zur ethischen Dimension der Versöhnung.....	205
4.4. <i>Versöhnung als Thema der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung.....</i>	207
4.5. <i>„Healing of Memories“ in Rumänien.....</i>	211
4.6. <i>Zusammenfassung: Versöhnung als ökumenische Aufgabe.....</i>	213
5. ZUSAMMENFASSUNG – SOZIALPRINZIPIEN ALS GEMEINSAMER AUSGANGSPUNKT.....	214

D. ZUSAMMENARBEIT DER KIRCHEN IN RUMÄNIEN IN SOZIALEN FRAGEN – MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN. EINE QUALITATIVE UNTERSUCHUNG..... 217

1. EINFÜHRUNG – METHODOLOGIE DER UNTERSUCHUNG.....	217
1.1. <i>Zur Methode: Qualitative Interviews mit überdurchschnittlich qualifizierten Experten.....</i>	217
1.2. <i>Auswahl der Interviewten.....</i>	220
1.3. <i>Ablauf der Interviews und Leitfaden.....</i>	220
1.4. <i>Auswertungsmethode</i>	222
2. SELBSTBILDER – EIGENE SOZIALE TÄTIGKEIT	224
2.1. <i>Die katholischen Kirchen.....</i>	224
2.1.1. <i>Soziale Rolle der katholischen Kirchen.....</i>	224
2.1.2. <i>Erwartungen seitens der Gesellschaft.....</i>	227
2.1.3. <i>Konkrete Aktivitäten.....</i>	227
2.1.4. <i>Wichtige Themen.....</i>	229
2.2. <i>Orthodoxe Kirche</i>	231
2.2.1. <i>Soziale Rolle der Kirche</i>	231
2.2.2. <i>Erwartungen seitens der Gesellschaft.....</i>	233
2.2.3. <i>Konkrete Aktivitäten.....</i>	233
2.2.4. <i>Wichtige Themen.....</i>	235
2.3. <i>Evangelische Kirche AB.....</i>	237
2.3.1. <i>Soziale Rolle der Kirche</i>	237
2.3.2. <i>Erwartungen seitens der Gesellschaft.....</i>	238
2.3.3. <i>Konkrete Aktivitäten.....</i>	239
2.3.4. <i>Wichtige Themen.....</i>	239

3. FREMDBILDER – WIE SEHEN SICH DIE KIRCHEN GEGENSEITIG.....	240
3.1. <i>Katholische Kirche aus der Sicht der Anderen.....</i>	240
3.2. <i>Orthodoxe Kirche aus der Sicht der Anderen.....</i>	240
3.3. <i>Evangelische Kirche aus der Sicht der Anderen.....</i>	242
3.4. <i>Wertschätzung der sozialen Arbeit anderer christlichen Kirchen und Gemeinschaften.....</i>	243
3.4.1. Reformierte Kirche.....	243
3.4.2. Neoprotestantische Kirchen.....	243
4. ZUSAMMENARBEIT DER KIRCHEN	244
4.1. <i>Das Gemeinsame.....</i>	244
4.2. <i>Ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen.....</i>	245
4.2.1. Ermutigende Schritte und Beispiele.....	245
4.2.2. Hindernisse und Probleme.....	246
4.3. <i>Zusammenarbeit der christlichen Kirchen im sozialen Bereich.....</i>	248
4.3.1. Konkrete gemeinsame Aktivitäten	248
4.3.2. Offene Themen.....	249
4.4. <i>Themenschwerpunkte eines Sozialworts der Kirchen in Rumänien</i>	253
5. SCHLUSSFOLGERUNGEN UND ZUSAMMENFASSUNG	255
<u>EINE ÖKUMENISCHE SOZIALETHIK FÜR RUMÄNIEN – SCHLUSSFOLGERUNGEN...258</u>	
<u>ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....</u>	260
<u>LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS</u>	261
<u>ABSTRACT (DEUTSCH)</u>	290
<u>ABSTRACT (ENGLISCH).....</u>	291
<u>LEBENS LAUF.....</u>	292

Vorwort

Als ich die Zulassung zum Doktoratsstudium an der Universität Wien bekommen habe, wollte ich mich eigentlich einem ganz anderen Thema zuwenden und hätte damals überhaupt nicht geglaubt, dass meine Wahl letztlich auf den Entwurf einer ökumenischen Sozialethik für Rumänien fällt. Ich habe es nicht bereut, dieses Thema gewählt zu haben. In den letzten Jahren, wo ich mich damit beschäftigt habe, gab es zwei Ereignisse, die meine Wahl bestärkt und mich für die Weiterarbeit ermutigt haben.

In der Pfarre am Tabor im zweiten Wiener Bezirk, wo ich wohne, gibt es einen schönen Brauch am Palmsonntag. Die Feier beginnt jedes Jahr am Volkertmarkt in der Nähe, wo die Palmzweige gesegnet werden. Danach macht sich die Gemeinde auf den Weg in die Kirche, aber legt einen Zwischenstopp ein: Man geht zuerst zur evangelischen Kirche, wo der/die evangelische PastorIn und die Gläubigen bereits vor der Kirche warten und man wünscht sich gegenseitig ein frohes und gesegnetes Osterfest. Diese Geste gehört jedes Jahr zur Feier des Sonntags am Beginn der Karwoche. Für mich ist das etwas Einmaliges, denn durch diese Geste gibt es eine unsichtbare Brücke zwischen den beiden Gemeinden. Und obwohl danach jede für sich feiert, weiß man, dass unabhängig von der Konfession alle Menschen dasselbe Fest begehen.

Das zweite Ereignis hängt mit Prof. Zulehner und den regelmäßigen Begegnungen mit ihm und den anderen Stipendiaten des Pastoralen Forums in Wien zusammen. Bei einer dieser Begegnungen hat Prof. Zulehner gefragt: „Denkt ihr noch konfessionell oder schon katholisch? Denn wenn ihr noch konfessionell denkt, dann heißt das, dass ihr nichts von mir gelernt habt und die ganze Arbeit umsonst war.“ Katholisch zu denken, sich darüber zu erheben, was trennt und das Schöne, das Gemeinsame in den anderen zu sehen, ist eine Lektion, die man beim Pastoralen Forum und bei Prof. Zulehner lernt. Wenn ich nämlich immer nur auf die katholische Kirche schauen würde und immer nur das sehen würde, was die Kirchen von einander trennt und welche Hindernisse im Weg der Zusammenarbeit stehen, hätte ich mich nie mit diesem Thema beschäftigt und so viel dabei über mich, meine Kirche, die anderen Kirchen und über die Menschen überhaupt gelernt. Ich habe auf diese Weise versucht, meine eigene Brücke für die Kirchen in Rumänien zu bauen und darauf hinzuweisen, dass die Menschen das Ziel der prophetischen Sendung der Kirchen sind, und dass die gemeinsame Sorge um den Menschen sich über alle konfessionelle Unterschiede erheben muss.

Auf diesem Weg möchte ich mich auch bei all jenen bedanken, die mir dabei geholfen haben. Vor allem gilt mein Dank Frau O. Univ.-Prof. Mag. Dr. Ingeborg Gabriel, die mich als Doktorandin angenommen, mich bei der Themenwahl unterstützt und mit Geduld und Fachwissen begleitet hat.

Dem Pastoralen Forum, Renovabis und Herrn emer. O.Univ.-Prof. DDr. Paul M. Zulehner bin ich besonderem Dank verpflichtet, weil ohne das Stipendium mein Traum, mich mit Sozialethik zu beschäftigen, nie wahr geworden wäre.

Herrn Prof. DDr. András Máté-Tóth danke ich, dass er sich bereit erklärt hat, als Zweitgutachter meine Arbeit zu beurteilen. In den Privatissima habe ich in den letzten Jahren sehr viel von ihm lernen können und dank seiner fachlichen Unterstützung ist auch der vierte Teil der Dissertation schneller als gedacht fertig geworden. Herr Prof. Dr. Pavel Miklušćák hat als Coach jeden meiner Texte gelesen, korrigiert und durch seine Rückmeldung wusste ich immer, ob ich den wissenschaftlichen Anforderungen genüge. Den Professoren von den orthodoxen, evangelischen, griechisch- und römisch-katholischen theologischen Fakultäten aus Rumänien gilt mein Dank, weil sie sich bereit erklärt haben, sich für die Interviews für den vierten Teil der Dissertation zur Verfügung zu stellen.

Besonders dankbar bin ich meiner Familie, die mich in den letzten Jahren ununterbrochen unterstützt hat. Ohne meine Tochter Eszter und meinen Mann Péter hätte ich längst aufgegeben. Mein Mann Péter war ständig eine Quelle von Ideen und Anregungen und hat sich zugleich immer meine Zweifel und Probleme anhören müssen. Meinen Eltern, meinen Schwiegereltern, Pater Edward Mwale, den Familien Tarjányi, Holló und Rolik-Bakk und unserem Nachbarn und guten Freund Zoltán Fekete danke ich dafür, dass sie mir immer wieder unter die Arme gegriffen und auf Eszter aufgepasst haben.

Ich widme diese Dissertation meiner Tochter Eszter, weil sie das schönste und liebste Geschenk meines Lebens ist und das ganze Doktoratsstudium in Wien mitgemacht hat.

Einführung

Die Welt, in der wir leben, gilt als das Zeitalter der Globalisierung, ein Zeitalter der gegenseitigen Abhängigkeit und Vernetzung. In diesem Zeitalter stehen die sozialen Fragen und Probleme nicht mehr isoliert für sich da, weil sie so umfassender Natur sind, dass sie gemeinsam angegangen und behandelt werden müssen. Daraus ergibt sich die Forderung an die Sozialethik, dass sie nicht nur konfessionell, sondern umfassender ökumenisch betrieben werden muss.

Die vorliegende Dissertation untersucht die Möglichkeiten und Grenzen einer derartigen ökumenischen Sozialethik anhand des Beispiels von Rumänien. Die Ausgangshypothese der Dissertation ist dabei, dass die kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt Rumäniens eine wertvolle Quelle und zugleich eine Voraussetzung für die Verwirklichung des ökumenischen Dialogs zwischen den christlichen Kirchen ist. Dies gilt besonders in Bezug auf soziale Fragen und gesellschaftliche Probleme. Diese Ausgangslage kann auch ein möglicher Weg für die Verfassung und Entwicklung einer gemeinsamen ökumenischen Sozialethik in Rumänien sein. Denn gemeinsam wären die christlichen Kirchen Rumäniens besser imstande, sich für Werte wie Gerechtigkeit, Frieden, Nachhaltigkeit oder Solidarität auf sozialer und gesellschaftlicher Ebene einzusetzen. Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, Prinzipien und Themenschwerpunkte dafür zu benennen, Grundlagen einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive zu untersuchen und die unterschiedlichen bestehenden Positionen in den einzelnen Kirchen vorzustellen. Zum Schluss sollen mögliche Schwerpunkte für ein ökumenisches Sozialwort der Kirchen in Rumänien vorgeschlagen werden.

Die methodische Grundlage für das Vorhaben ist der Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, so wie es vom katholischen Pastoraltheologen Paul M. Zulehner beschrieben wird: Das Sehen bezieht sich auf die Erkundung jener Situation, in der das Handeln der Kirche stattfindet und die vom Handeln der Kirche ihrerseits beeinflusst wird (Kairologie); das Urteilen stellt Kriterien auf, mit Hilfe derer die vorgegebenen Ziele hinsichtlich ihrer ethischen Relevanz geklärt und geprüft werden können (Kriteriologie); das Handeln zielt auf die Weiterentwicklung der vorgefundenen kirchlichen Praxis, so dass sie verändert und optimiert werden kann (Praxeologie).¹ Für das Handeln ist somit nicht nur maßgebend zur Weiterentwicklung der Praxis beizutragen, sondern auch mögliche Wege aufzuzeigen, wie

¹ Vgl. ZULEHNER, Paul M., *Pastoraltheologie*, Band 1, *Fundamentalpastoral. Kirchen zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989, 15, 24, 32-39.

der Übergang von der gegenwärtigen zur künftigen Praxis verlaufen kann. Dem Dreischritt entsprechend geht es im ersten Teil der Dissertation um das Sehen, im zweiten und dritten Teil um das Urteilen und im vierten Teil um das Handeln.

Der erste Teil behandelt den Kontext, für welchen eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive konzipiert werden soll, und steht unter der Leitfrage, ob die kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt in Rumänien eine Chance oder ein Hindernis für eine ökumenische Sozialethik ist. In der Situationsanalyse wird dabei versucht, aus vier Perspektiven ein umfassendes Bild von der Lage in Rumänien zu vermitteln, um so einen Einblick in die Gesamtlage zu geben: Erstens geht es um Rumänien in Ost(Mittel)Europa, zweitens um eine geschichtliche Situierung, drittens um den soziologischen Befund und viertens um den Stand der Ökumene in Rumänien.

Die Region Ost(Mittel)Europa hat insgesamt bestimmte Eigenheiten: Die Länder dieser Region sind von einer sprachlichen, kulturellen und ethnischen Vielfalt gekennzeichnet und durch die Schicksalsgemeinschaft der kommunistischen Zeit miteinander eng verbunden. Im Falle Rumäniens bezeugt der Zugang über die Daten der Volkszählung aus dem Jahre 2011, dass hier verschiedene ethnische Minderheiten mit verschiedenen Muttersprachen und verschiedene Religionen zusammen leben. Durch die ethnischen Mischzonen sind die Entwicklung und das Verständnis der Nation bzw. der Begriffe wie Nationalität und Staatsbürgerschaft in dieser Region anders konnotiert als im Westen Europas, was immer wieder Anlass für, durch den Nationalismus entstehende, Konflikte ist. Die ethnische Vielfalt ist aber zugleich eine Quelle der kulturellen Vielfalt, was nicht übersehen werden darf.

Für eine bessere Beurteilung der Gegenwart ist die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit unerlässlich. Deswegen behandelt der geschichtliche Rückblick die wichtigsten Ereignisse von 1918 bis in die Gegenwart. Im Fokus stehen vor allem die Situation der ethnischen Minderheiten und der Kirchen. Die Schatten der Geschichte beeinflussen die Gegenwart, darunter auch das Zusammenleben von Menschen verschiedener ethnischer Herkunft und das Handeln bzw. die Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien.

Der soziologische Teil gewährt einen Einblick in die Gesellschaft Rumäniens und geht den Fragen nach, wie das Verhältnis des einzelnen Menschen zur Gesellschaft ist, welche politischen Einstellungen hier vorherrschen, welche Rolle den Kirchen und der Religion zukommt, was das religiöse Verhalten der Menschen bestimmt und welche Einstellung man bezüglich der Umweltprobleme hat.

In Rumänien sind 18 Kulte staatlich anerkannt. Was sind die Beziehungen zwischen ihnen? Kann man über Ökumene in Rumänien sprechen? Was geschieht auf diesem Gebiet und auf welche Probleme und Hindernisse trifft man hier? Sind diese Fragen für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive relevant?

Die Krieteriologie für eine Sozialethik aus ökumenischer Sicht wird im zweiten und im dritten Teil der Dissertation behandelt. Im zweiten Teil wird der Frage nachgegangen, was Sozialethik aus ökumenischer Perspektive meint. Dafür ist vorerst die Klärung dessen unerlässlich, was *Sozialethik* ist und welche Bezeichnungen und Definitionen diese Disziplin in der katholischen, der evangelischen und der orthodoxen Theologie charakterisieren. Die konfessionell geprägten Sozialethiken sind der erste Zugang zu einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive, wozu auch die ökumenische Sozialverkündigung der Kirchen dazugehört. Da die ökumenische Sozialethik keine Einheitsethik ist, wird zuletzt auch auf die Ansätze einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive eingegangen, was den verschiedenen theologischen und ethischen Zugängen entsprechend auf der Grundlage der Multiperspektivität, der vermittelten Pluralität und der Komplementarität geschehen soll.

Im dritten Teil der Dissertation werden vier Prinzipien für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive in Rumänien vorgeschlagen, welche mit Blick auf die unterschiedlichen theologischen und (sozial)ethischen Zugänge die katholische und die orthodoxe Perspektive nebeneinander stellen und auf der Grundlage der Multiperspektivität, der vermittelten Pluralität und der Komplementarität untersuchen.² Den Ausgangspunkt und zugleich jenes Prinzip, aus dem alle anderen abgeleitet und begründet werden, stellt die Anthropologie dar. Die wichtigsten Aspekte der Anthropologie sind: der Mensch als Ebenbild Gottes, die Menschenwürde und der Mensch als Person. Aufbauend auf die anthropologische Grundlegung wird es um die katholische und die orthodoxe Sicht der Menschenrechte und ihre Bedeutung für die Sozialethik gehen. Aus der Anthropologie werden drei weitere Prinzipien abgeleitet und aus katholischer und orthodoxer Sicht begründet: die Solidarität, die Nachhaltigkeit respektive Bewahrung der Schöpfung und die Versöhnung. Diese Sozialprinzipien werden als theologische

² Multiperspektivität, vermittelte Pluralität und Komplementarität stellen den Zugang des Bandes „*Perspektiven ökumenischer Sozialethik*“ zu dieser Thematik dar und wurden von mir aus diesem Buch übernommen (vgl. GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Ostfildern 2006, 11-21, hier: 20-21).

Grundlagen einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive vorgeschlagen und stellen den Ausgangspunkt und das Kriterium für das sozialethische Engagement der Kirchen dar.

Der vierte Teil der Dissertation behandelt die Möglichkeiten und Grenzen der Zusammenarbeit der Kirchen in sozialen Fragen. Im Rahmen einer qualitativen Untersuchung wird deshalb ausgehend von der sozialen Praxis der Kirchen untersucht, auf welche Gebiete sich das gemeinsame soziale Engagement der Kirchen in der Zukunft erstrecken könnte und sollte. Dadurch werden Perspektiven für die Weiterentwicklung der existierenden Praxis aufgezeigt. Am deutlichsten wird dieses Bemühen durch die Benennung von Themenschwerpunkten für ein gemeinsames Sozialwort der christlichen Kirchen in Rumänien.

A. Kontext – Kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt Rumäniens – Chance oder Hindernis?

Für die Fragestellung einer ökumenischen Sozialethik in Rumänien ist die Untersuchung der Gegebenheiten im Land unerlässlich. Ohne Darlegung des Kontextes weiß man nämlich nicht, ob es überhaupt Voraussetzungen für eine gemeinsame Sozialethik gibt. Den Ausgangspunkt hierfür bildet die Annahme, dass Rumänien eine kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt kennzeichnet, welche als Voraussetzung für die Verwirklichung des ökumenischen Dialogs zwischen den Kirchen, vor allem im Bereich sozialer Fragen und gesellschaftlicher Probleme, dient.

Welche Chancen diese Vielfalt bietet und Hindernisse ihr entgegenstehen, soll in vier Schritten untersucht werden. Im ersten Schritt geht es um einen allgemeinen Einblick in die Situation Rumäniens in der Region Ost(Mittel)Europa. Dies geschieht anhand der Daten der Volkszählung von 2011, die die ethnische und religiöse Vielfalt in Rumänien zeigen. Im Folgenden wird der Themenkreis Nation, Nationalität und Staatsbürgerschaft behandelt, der für die ethnische Identität wesentlich ist. Ein zweiter Schritt stellt die wichtigsten historischen Ereignisse von 1918 bis in die Gegenwart dar. Im dritten Schritt wird anhand quantitativer soziologischer Daten das Bild der Gesellschaft, der Kirchen, der Einstellungen zur Politik und Religion vermittelt. Der vierte und letzte Schritt soll den Stand der Ökumene in Rumänien schildern, damit dann aus dem Zusammenspiel dieser vier Schritte die Frage beantwortet werden kann, ob die kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt in Rumänien eine Chance oder ein Hindernis ist.

1. Rumänien in Ost(Mittel)-Europa

Historiker, Soziologen, Theologen und Politikwissenschaftler haben vielfach versucht, die Grenzen Europas zu definieren: Wo fängt Europa an, wo endet es, welche Regionen kann man unterscheiden? Eine klare Antwort auf diese Fragen gibt es nicht. Gewöhnlich spricht man von Westeuropa, Osteuropa, Mitteleuropa, Nord- und Südeuropa. Die Unterscheidung der europäischen Regionen ist jedoch nie eindeutig. In der Geschichte gab es eine starke Trennung und Differenzierung zwischen Westeuropa und Osteuropa, dem Okzident und dem Orient Europas. Die Grenze zwischen diesen Regionen waren ursprünglich Richtung Süden die Elbe und die Saale (gegen 800). Dieser westliche Teil

wurde als die Grenze Europas betrachtet, alles was sich östlich davon befand, gehörte nicht mehr dazu. Die Unterscheidung zwischen den zwei Regionen blieb erhalten, nur die Grenze wurde weiter nach Osten verschoben.³

Der Literaturwissenschaftler Endre Bojtár vertritt die Meinung, dass zwischen diesen beiden Regionen eine mittlere verläuft, deren Abgrenzung sich in einzelnen historischen Schritten vollzieht. Meistens wird diese mittlere Region als Mitteleuropa bezeichnet. Dieses Mitteleuropa stellt eine Übergangsregion zwischen dem Westen und Osten, dem Norden und Süden Europas dar. Es weist starke westliche und östliche Einflüsse auf: Die Kultur ist eher westlich geprägt, aber das politische und wirtschaftliche System eher östlich.⁴

Der Historiker Jenő Szűcs unterscheidet in den 1980er Jahren drei historische Regionen in Europa: Westeuropa, Osteuropa und Ostmitteleuropa. Im Mittelpunkt seiner Ausführung steht Ostmitteleuropa, dessen Merkmale er anhand der anderen Regionen darstellt, um die Eigenart dieser Region hervorzuheben. Ostmitteleuropa ist eine Peripherie-Region, die an der Schnittstelle des Okzidents mit dem Orient Europas steht, beiden Richtungen gegenüber offen ist und somit von ihnen beeinflusst wird.⁵

Eine klare Abgrenzung der Regionen Ost-, Mittel- und auch Ostmitteleuropa ist nicht möglich. Zwar sind die Begriffe nicht deckungsgleich, sie werden jedoch von verschiedenen Autoren und Institutionen, entsprechend eigener Vorstellungen und Vorlieben unterschiedlich verwendet.⁶

³ Vgl. SZÜCS, Jenő, *Die drei historischen Regionen Europas*, Frankfurt am Main 1990, 13-15.

⁴ Vgl. BOJTÁR, Endre, *A közép- és kelet-európai összehasonlító (irodalom)történet mai lehetőségeiről* [Über die gegenwärtigen Möglichkeiten der komparativen mittel- und osteuropäischen (Literatur)Geschichte], in: *Regio. Kisebbség, politika, társadalom* [Regio. Minderheit, Politik, Gesellschaft], 12/2 (2001), 160-164, hier: 161. Derselbe Autor weist darauf hin, dass die Deutung des Begriffs Mitteleuropa eher von (gegenwärtigen) politischen Faktoren bestimmt worden ist, als von geschichtlichen Fakten. Diejenigen, die dabei eine Rolle gespielt haben, sind die Großmächte außerhalb der Region. Vor dem I. Weltkrieg verstand man darunter die Länder, die zum Habsburgischen Reich gehörten. Nach dem II. Weltkrieg versuchte das Russische Imperium, seinen Einfluss auf kultureller und politischer Ebene in die mitteleuropäische Region auszudehnen. Somit rückte der Gedanke Mitteleuropa in einer „unverdeutschten“ Form dank der tschechischen, polnischen und ungarischen Intellektuellen erneut in den Vordergrund, und hatte einen ausgesprochen antisowjetischen Akzent (vgl. BOJTÁR, Endre, *A közép- és kelet-európai összehasonlító [irodalom]történet mai lehetőségeiről*, 161-162; GLATZ, Frenc, *Căruia spațiu îi aparținem?* [Zu welchem Raum gehören wir?], in: BÁRDI, Nándor [Hg.], *Transilvania văzută în publicistica istorică maghiară: momente din istoria Transilvaniei apărute în revista *História** [Siebenbürgen in der ungarischen historischen Publizistik: Momente aus der Geschichte Siebenbürgens, erschienen in der Zeitschrift *História*], Miercurea-Ciuc 1999, 7-18, hier: 7-10).

⁵ Vgl. SZÜCS, Jenő, *Die drei historischen Regionen Europas*, 16.

⁶ Diese unterschiedliche oder manchmal auch deckungsgleiche Verwendung der Begriffe Mitteleuropa, Osteuropa und Ostmitteleuropa ist auch in den Namen verschiedener Institutionen oder Projekte bemerkbar: CEI = Central European Initiative, CEEPUS = Central European Exchange Programme for University Studies, South East Europe Transnational Cooperation Programme, International Federation of the Institutes of East-Central Europe, East Central European Center, CEEM = Centre for the Study of Median Europe.

Gewöhnlich wird Rumänien Osteuropa oder Südosteuropa zugerechnet, aber es gibt auch HistorikerInnen, die es der mitteleuropäischen Region zuordnen. Im Rahmen der post-kommunistischen Forschungen werden die ehemaligen kommunistischen Länder als Transformations-, Reform-, Ost-Block-, postkommunistische, postsozialistische oder als mittel- bzw. ost(mittel)europäische Länder bezeichnet.⁷ Die Bezeichnung Mitteleuropa ist jedoch nicht zutreffend, da dieser Region auch andere Staaten gehören, die keine kommunistische Vergangenheit haben.

In dieser Arbeit wird Rumänien in Ost(Mittel)Europa⁸ lokalisiert, weil es zur Gruppe der ehemaligen kommunistischen Ländern gehört und eine gemeinsame Vergangenheit und Gegenwart diese Länder miteinander verbindet: Alle haben unter dem Kommunismus gelitten, alle haben sich 1989 die Freiheit und die Demokratie erkämpft, und in allen Ländern sind die Gesellschaft, Politik und die Wirtschaft in Transformation. Der Begriff Ost(Mittel)Europa wird auch deshalb dem Begriff Osteuropa vorgezogen, weil diese Eingrenzung zum Ausdruck bringt, dass es hier nur um die post-kommunistischen Länder geht und nicht um die Länder, die sich im Süden oder im nördlichen Teil dieser Region befinden. „Bezogen auf die Reformländer Ost(Mittel)Europas können wir über eine Kulturregion sprechen, welche vor allem durch ihre Schicksalsgemeinschaft in den letzten fünfzig Jahren, durch die darin entwickelten gesellschaftsbildenden Tätigkeiten und Techniken sowie durch ihre charakteristische Art und Weise der Weiterentwicklung ihrer nationalistischen und ethnischen Traditionen kennzeichnet [sic!] ist.“⁹

1.1. Bevölkerung und Kirchen in Rumänien

Rumänien ist einer jener Staaten Ost(Mittel)Europas, die eine sehr starke religiöse, kulturelle und ethnische Vielfalt aufweisen. Diese Vielfalt ist jedoch nicht das Ergebnis der Migrationswellen, die heute die westlichen Gesellschaften charakterisieren und zu multiethnischen Ländern machen. Auf dem Gebiet Rumäniens leben vielmehr schon seit Jahrhunderten mehrere Bevölkerungsgruppen und Kirchen zusammen. Die Kirchen sind

⁷ Vgl. MÁTÉ-TÓTH, András, *Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen*, Ostfildern 2002, 12.

⁸ Der Begriff Ost(Mittel)Europa stammt aus der Forschung AUFBRUCH des Pastoralen Forums aus Wien und wurde mit dem Ziel „einer möglichst wertfreien geographischen Benennung [...] verwendet“ (MÁTÉ-TÓTH, András, *Theologie in Ost[Mittel]Europa*, 12). Ost(Mittel)Europa wird somit als eine einheitliche Region gesehen und anhand bestimmter Merkmale als solche auch begründet (vgl. dazu: MÁTÉ-TÓTH, András, *Theologie in Ost[Mittel]Europa*, 92-104).

⁹ MÁTÉ-TÓTH András, *Theologie in Ost(Mittel)Europa*, 93.

hier nicht nur Orte der Gottesbegegnung oder Zeichen der Gegenwart Gottes im Land, sie sind auch Pflegerinnen der Kultur, Sprache und Identität eines jeden Volkes.

Einen ersten Eindruck über die ethnische und religiöse Vielfalt im Land gewinnt man durch die statistischen Daten der Volkszählungen. Die letzte Volkszählung fand im Jahr 2011 statt und zählte 20.121.641 Einwohner. Neben den Rumänen sind noch 20 ethnische Minderheiten¹⁰ präsent. Einschließlich der orthodoxen Kirche sind gesetzlich 18 Kulte¹¹ offiziell anerkannt und vertreten. Bereits diese Tatsachen weisen auf eine breite ethnische, kulturelle und religiöse Vielfalt im Land hin.

Die Struktur der Bevölkerung Rumäniens wird in den Volkszählungen sowohl von ethnischer als auch muttersprachlicher Seite erfasst. Die Daten der letzten Volkszählung

¹⁰ Die anerkannten Minderheiten sind: Albaner, Armenier, Bulgaren, Kroaten, Griechen, Juden, Deutsche, Italiener, Ungarn, Polen, Roma, Lipowaner(-Russen), Serben, Slowaken, Tschechen, Tataren, Türken, Ukrainer, Mazedonier, Ruthenen (vgl. *Guvernul României. Departamentul pentru Relații Interetnice* [Regierung von Rumänien. Abteilung für Interethnische Beziehungen], <<http://www.dri.gov.ro/organizatiile-minoritatilor-nationale/>> [10.08.2015]). Obwohl Rumänien so viele Minderheiten hat, die auch staatlich anerkannt sind und die Behörden sich dieser ethnischen Vielfalt gerne rühmen, gibt es immer noch kein Minderheitengesetz. Es war vorgesehen im Juni 2011 über das Minderheitengesetz abzustimmen, aber der Zeitpunkt ist wieder verschoben worden, weil man sich über die Endfassung des Textes nicht einigen konnte. Eine kurze Beschreibung der Minderheiten in Rumänien findet man in: *România, o Europă în miniatură. Scurtă prezentare a minorităților naționale* [Rumänien, ein Europa in Miniatur. Kurze Darstellung der nationalen Minderheiten], <<http://www.dri.gov.ro/wp-content/uploads/2013/12/Romania-o-Europa-in-miniatura.pdf>> (10.08.2015); *Minderheiten im heutigen Rumänien*, in: LEISEROWITZ, Ruth (Hg.), *Die unbekanntesten Nachbarn. Minderheiten in Osteuropa*, Berlin 2008, 232-245; BODEN, Martina, *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa. Ursprünge, Entwicklungen, Krisenherde. Ein Handbuch*, München 1993, 234-242.

¹¹ Die 18 anerkannten Kulte sind folgende: *Rumänisch-Orthodoxe Kirche* (Biserica Ortodoxă Română), *Serbisch-Orthodoxes Bistum von Temeschwar* (Episcopia Ortodoxă Sărbă de Timișoara), *Römisch-Katholische Kirche* (Biserica Romano-Catolică), *Rumänische Griechisch-Katholische Kirche* oder *Rumänische mit Rom Unierte Kirche (griechisch-katholisch)* (Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică), *Erzbistum der Armenischen Kirche* (Arhiepiscopia Bisericii Armene), *Russische Christliche Kirche mit Altem Ritus in Rumänien* (Biserica Creștină Rusă de Rit Vechi din România), *Reformierte Kirche in Rumänien* (Biserica Reformată din România), *Evangelische Kirche A.B. in Rumänien* (Biserica Evanghelică C.A. din România), *Evangelisch-Lutherische Kirche in Rumänien* (Biserica Evanghelică Lutherană din România), *Unitarische Kirche Siebenbürgen* (Biserica Unitariană din Transilvania), *Verband der Baptistengemeinden in Rumänien* (Uniunea Bisericilor Creștine Baptiste din România), *Christliche Kirche nach dem Evangelium in Rumänien – Verband der Evangeliumschrsten in Rumänien* (Biserica Creștină după Evanghelie din România – Uniunea Bisericilor Creștine după Evanghelie din România), *Rumänische Evangelische Kirche* (Biserica Evanghelică Română), *Verband der Pfingstkirchen – Apostolische Kirche Gottes in Rumänien* (Uniunea Penticostală – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România), *Kirche der Siebten-Tags-Adventisten in Rumänien* (Biserica Creștină Adventistă de Ziua a Șaptea din România), *Föderation der Jüdischen Gemeinden in Rumänien* (Federația Comunităților Evreiești din România), *Islamischer Kult* (Cultul musulman), *Religiöse Vereinigung der Zeugen Jehovas* (Organizația Religioasă Martorii lui Iehova) (vgl. *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor publicată în Monitorul oficial Partea I, nr. 11/08.01.2007* [Gesetz Nr. 489/2006 über die Religionsfreiheit und der allgemeinen Regelung der Kulte, erschienen in Monitorul oficial, Teil I, Nr. 11/08.01.2007], <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661>> [27.10.2010]). Der Begriff Kulte hat einen neutralen Charakter, der einerseits als Sammelbegriff für die frühere Unterscheidung zwischen Nationalkirche(n), historischen Kirchen, religiösen Gemeinschaften, neo-protestantischen Kirchen oder Religionsgemeinschaften gilt, und andererseits die Nicht-Diskriminierung und die Gleichheit aller anerkannten Kulte vor dem Gesetz gewährleistet. Eine kurze Beschreibung der anerkannten Kulte in Rumänien findet man in: SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE (Hg.), *Statul și cultele religioase* [Staatssekretariat für Kulte (Hg.), *Der Staat und die religiösen Kulte*], București 2014, 90-111.

(2011) ergeben folgende ethnische Struktur der Bevölkerung Rumäniens: Rumänen – 16.792.868, Ungarn – 1.227.623, Roma – 621.573, Ukrainer – 50.920, Deutsche – 36.042, Türken – 27.698, Lipowaner – 23.487, Tataren – 20.282, Serben – 18.076, Slowaken – 13.654, Bulgaren – 7.336, Kroaten – 5.408, Griechen – 3.668, Juden – 3.271, Italiener – 3.203, Polen – 2.543, Tschechen – 2.477, Chinesen – 2.017, Tschangos – 1.536, Armenier – 1.361, Mazedonier – 1.264; 18.524 Bürger gehören anderen Ethnien an, und es gibt auch 1.236.810 Menschen, die ihre ethnische Zugehörigkeit nicht deklariert haben.¹²

Die Daten für die Strukturierung der Bevölkerung nach der Muttersprache weisen einige Unterschiede auf: Rumänisch – 17.176.544, Ungarisch – 1.259.914, Romani – 245.677, Ukrainisch – 48.910, Deutsch – 26.557, Türkisch – 25.302, Russisch – 18.946, Tatarisch – 17.677, Serbisch – 16.805, Slowakisch – 12.802, Bulgarisch – 6.518, Kroatisch – 5.167, Italienisch – 2.949, Griechisch – 2.561, Tschechisch – 2.174, Polnisch – 2.079, Chinesisch – 2.039, Makedonisch – 769, Armenisch – 739, Jiddisch – 643; 16.841 Menschen haben eine andere Sprache als Muttersprache und 1.230.028 Personen haben ihre Muttersprache nicht deklariert.¹³

Vergleicht man die ethnische und muttersprachliche Strukturierung der Bevölkerung, so ist im Falle der fünf größten ethnischen Gruppen (Rumänen, Ungarn, Roma, Ukrainer, Deutsche) Folgendes bemerkbar:¹⁴ Mehr als 90% der Rumänen haben Rumänisch (16.771.897) als Muttersprache, aber es gibt auch solche, die Ungarisch (14.128), Romani (897), Ukrainisch (1.504), Deutsch (1.389) oder Russisch (402) als Muttersprache angeben. Im Falle der Ungarn ist eine ähnliche Tendenz zu bemerken. Die meisten geben Ungarisch (1.206.264) als Muttersprache an, aber 20.706 Menschen deklarieren, dass sie rumänischer Muttersprache sind. Ein kleiner Anteil der Ungarn bezeichnet Romani (207) und auch Deutsch (208) als Muttersprache. Die Muttersprache

¹² Vgl. INSTITUTUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ, *Recensământul populației și al locuințelor 2011. Volumul II.: Populația stabilă (Rezidentă) – structura etnică și confesională*, [Nationales Statistikinstitut, Volkszählung der Bevölkerung und der Wohnungen 2011. II. Band: Die stabile (residente) Bevölkerung – ethnische und religiöse Strukturierung], Tabelle Nr. 2 (Populația după etnie – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, județe și categorii de localități [Bevölkerung nach Ethnie – Makroregionen, Entwicklungsregionen, Kreise und Ortskategorien]) <<http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/>> (10.08.2015).

¹³ Vgl. INSTITUTUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ, *Recensământul populației și al locuințelor 2011. Volumul II.: Populația stabilă (Rezidentă) – structura etnică și confesională*, Tabelle Nr. 6 (Populația după limba maternă – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, județe și categorii de localități [Bevölkerung nach Muttersprache – Makroregionen, Entwicklungsregionen, Kreise und Ortskategorien]) <<http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/>> (10.08.2015).

¹⁴ Vgl. INSTITUTUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ, *Recensământul populației și al locuințelor 2011. Volumul II.: Populația stabilă (Rezidentă) – structura etnică și confesională*, Tabelle Nr. 10 (Populația după etnie și limba maternă – județe [Bevölkerung nach Ethnie und Muttersprache – Kreise]) <<http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/>> (10.08.2015).

der Roma teilt sich auf drei große Gruppen auf: 342.674 Personen geben Rumänisch, 32.777 Ungarisch und 244.503 Romani an. Im Falle der Roma hängt der hohe Anteil der rumänischen und ungarischen Sprache damit zusammen, dass diese ethnische Minderheit von der Sprache und der Religion der Mehrheitsbevölkerung beeinflusst wird, mit der sie zusammenlebt. Wenn die Roma in rumänischen Gebieten leben, sprechen sie Rumänisch und sind meistens orthodox, wenn sie in jenen Gebieten leben, wo die Mehrheit der Bevölkerung Ungarn sind, sprechen sie Ungarisch und haben dieselbe Religion, wie die jeweilige ungarische Minderheit. Im Falle der Ukrainer bezeichnen über 90% Ukrainisch (47.357) als ihre Muttersprache, der restliche Anteil gibt Rumänisch (3.307) und auch Russisch (196) als Muttersprache an. Die meisten Deutschen haben Deutsch als Muttersprache; andere Muttersprachen in ihren Reihen sind: Rumänisch (6075) und Ungarisch (5279). Wie man sehen kann, beeinflussen sich die verschiedenen ethnischen Minderheiten durch das Zusammenleben gegenseitig; die unterschiedliche Ethnie oder Muttersprache wird jedoch auch durch Mischehen zwischen Personen verschiedener ethnischer Zugehörigkeit beeinflusst. Je nach dem, welche Sprache zu Hause dominant ist, wird auch die Muttersprache bestimmt. Folgende Tabelle stellt noch einmal im Überblick die ethnische und muttersprachliche Strukturierung der fünf größten Ethnien dar.

TABELLE 1: ETHNISCHE UND MUTTERSPRACHLICHE STRUKTURIERUNG DER BEVÖLKERUNG (Quelle: Nationales Statistikinstitut – Volkszählung 2011)

Ethnie	Gesamtzahl Einwohner	Muttersprache				
		Rumänisch	Ungarisch	Romani	Ukrainisch	Deutsch
Rumänien gesamt	20.121.641	17.176.544	1.259.914	245.677	48.910	26.557
Rumänen	16.792.868	16.771.897	14.128	897	1.504	1.389
Ungarn	1.227.623	20.706	1.206.264	207	12	248
Roma	621.573	342.674	32.777	244.503	–	10
Ukrainer	50.920	3.307	24	–	47.357	4
Deutsche	36.042	6.075	5.279	9	9	24.549

Wenn man sich die Strukturierung der Bevölkerung in Rumänien anhand ethnischer und muttersprachlicher Kriterien genau anschaut, könnte man meinen, dass im Vergleich zur Zahl der Rumänen die ethnischen Minderheiten eine sehr geringe Zahl der Gesamteinwohner ausmachen. Auf dem ersten Blick stimmt das auch. Man muss jedoch beachten, dass die meisten dieser ethnischen Minderheiten autochthone Minderheiten sind. Darauf weisen unter anderem auch die statistischen Daten nach der Gründung von Groß-

Rumänien hin. Nach dem 1. Dezember 1918 gehörten nämlich ungefähr 28% der Gesamtbevölkerung Rumäniens ethnischen Minderheiten an. Die meisten von ihnen waren Ungarn (7,9%), Deutsche (4,1%), Juden (4%), Ruthenen und Ukrainer (3,2%), Russen (2,3%), Bulgaren (2%), Roma (1,5%) und Türken (0,9%). In Siebenbürgen war die Situation den statistischen Daten von 1919 entsprechend noch heterogener: 57,12% – Rumänen, 26,46% – Ungarn, 9,87% – Deutsche, 3,28% – Juden, 3,27% gehörten zu anderen Ethnien.¹⁵ Durch die große Zahl ethnischer Minderheiten in Siebenbürgen wurde der neu entstandene Staat Groß-Rumänien eigentlich zu einem Nationalitätenstaat.¹⁶ Der rumänische Staat hat sich sofort darum gekümmert, dass alle Personen die rumänische Staatsbürgerschaft bekommen, damit die Gleichstellung aller Bürger des Staates gesichert werden konnte.

Weiters gilt es zu beachten, dass diese Minderheiten in manchen Regionen des Landes eine Mehrheit ausmachen und durch ihre Kultur, ihre Religion, ihre Bräuche oder ihren spezifischen Baustil die Lebensweise und das Zusammenleben der ethnischen Minderheiten in jener Region nachhaltig prägen und bestimmen. Diese Vielseitigkeit der Ethnien, Kulturen und Religionen machen die Einzigartigkeit, Schönheit und Pluralität von Rumänien aus.

Einen ersten Eindruck über diese Pluralität von Ethnien bieten auch die Ergebnisse der Volkszählung 2011, wo anhand der ethnischen Strukturierung der einzelnen so genannten Makroregionen diese Buntheit bestätigt wird:¹⁷ Die Ergebnisse der Volkszählung 2011 weisen darauf hin, dass die meisten Ungarn in der ersten Makroregion sowie im Westen der vierten Makroregion wohnen. Ungefähr die Hälfte der Ungarn wohnt in den Kreisen Harghita, Covasna und Mureş (in den ersten beiden Kreisen stellen sie die Mehrheit der Bevölkerung dar). Die Roma leben verteilt im ganzen Land: 36% in der ersten Makroregion, 20% in der zweiten Makroregion, 26% in der dritten Makroregion und 18% Prozent in der vierten Makroregion. 65% der Ukrainer leben im Nordwesten der

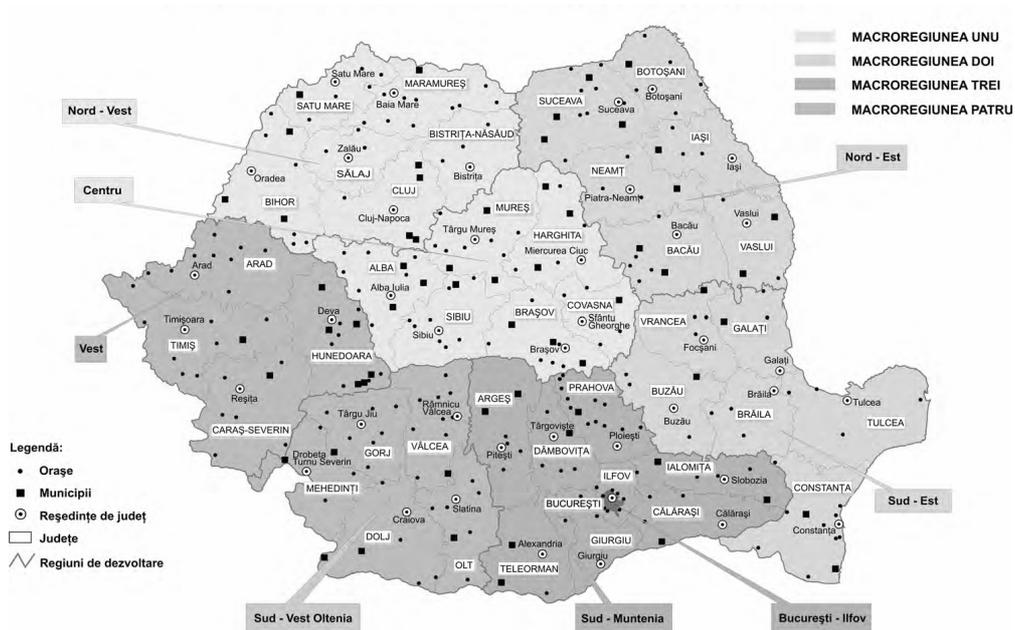
¹⁵ Vgl. CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minorități în tranziție. Raport privind politicile publice în domeniul minorităților naționale și etnice din România* [Minderheiten in Transition. Bericht über die öffentlichen Politiken bezüglich der nationalen und ethnischen Minderheiten in Rumänien], Cluj-Napoca 2005, 5.

¹⁶ Vgl. SCHWARZ, Karl, *Staat und Kirche im Donau- und Karpatenraum in historischer Perspektive*, in: NIFON, Mihăiță (Hg.), *Kirche – Staat – Gesellschaft. Dokumentation einer Konferenz der Evangelischen Akademie Siebenbürgen (EAS) in Kooperation mit AIDRom (10.-12. Oktober 2003/ Hermannstadt)*, București 2005, 61-82 (83-102 – auf Rumänisch), hier: 77-78. Obwohl Rumänien sich durch den Minderheitenschutzvertrag 1919 zum Schutz der ethnischen Minderheiten verpflichtete, fand diese Verpflichtung später nicht Eingang in die neue Verfassung des Landes.

¹⁷ Vgl. INSTITUTUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ, *Recensământul populației și al locuințelor 2011. Volumul II.: Populația stabilă (Rezidentă) – structura etnică și confesională*, Tabelle Nr. 2 (Populația după etnie – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, județe și categorii de localități) <<http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/>> (10.08.2015).

ersten Makroregion (hauptsächlich im Kreis Maramureș), 16% im Nordosten der zweiten Makroregion (überwiegend im Kreis Suceava) und 19% leben im Westen der vierten Makroregion. 49% der Deutschen leben in der ersten Makroregion, sie sind hauptsächlich in den Kreisen Brașov, Sibiu, Mureș und Satu Mare anzutreffen; weitere 42% leben im Westen der vierten Makroregion. Die meisten ethnischen Minderheiten aus Rumänien sind in der ersten Makroregion und im Westen der vierten Makroregion anzutreffen und prägen bei weitem das Gesicht dieser Regionen.

ABBILDUNG 1: VOLKSZÄHLUNG 2011 – GRUPPIERUNG DER KREISE NACH MAKROREGIONEN UND ENTWICKLUNGSREGIONEN IN RUMÄNIEN (Quelle: Nationales Statistikinstitut – Volkszählung 2011¹⁸)



Zu der Vielzahl von Ethnien und Muttersprachen, die in Rumänien anzutreffen sind, kommt als dritte Komponente die religiöse Vielfalt dazu. Den Daten der Volkszählung von 2011 nach hat sich die Bevölkerung Rumäniens bezüglich ihrer Religion wie folgt bekannt: orthodox – 16.307.004, römisch-katholisch – 870.774, reformiert – 600.932,

¹⁸ INSTITUTUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ, *Repere economice și sociale regionale: Statistică teritorială* [Nationales Statistikinstitut, Wirtschaftliche und soziale regionale Richtlinien: Territoriale Statistik], 2013, 6, <<http://www.insse.ro/cms/files/publicatii/Statistica%20teritoriala/Statistica%20teritoriala%202013.pdf>> (11.08.2015). Auf dieser Landkarte wird Rumänien in vier Makroregionen geteilt: die erste Makroregion (Macroregiunea unu) gliedert sich auf die nordwestliche (Nord-Vest) und mittlere (Centru) Regionen, die zweite Makroregion auf die nordöstliche (Nord-Est) und südöstliche (Sud-Est) Regionen, die dritte Makroregion auf Süd-Muntenien und Bukarest-Ilfov und die vierte Makroregion auf die Regionen Westen (Vest) und Südwest Oltenien (Sud-Vest Oltenia).

pfingstkirchlich – 362.314, griechisch-katholisch (uniert) – 150.593, baptistisch – 112.850, adventistisch des siebten Tages – 80.944, muslimisch – 64.337, unitarisch – 57.686, Zeugen Jehovas – 49.820, christlich nach dem Evangelium – 42.495, christlich nach dem alten Ritus – 32.558, evangelisch-lutherisch – 20.168, serbisch-orthodox – 14.385, evangelisch – 15.514, evangelisch A.B. – 5.399, jiddisch – 3.519, armenisch – 393, andere Religion – 30.557, religionslos – 18.917, atheistisch – 20.743, nicht bekannt gegebene Religion – 1.259.739.¹⁹

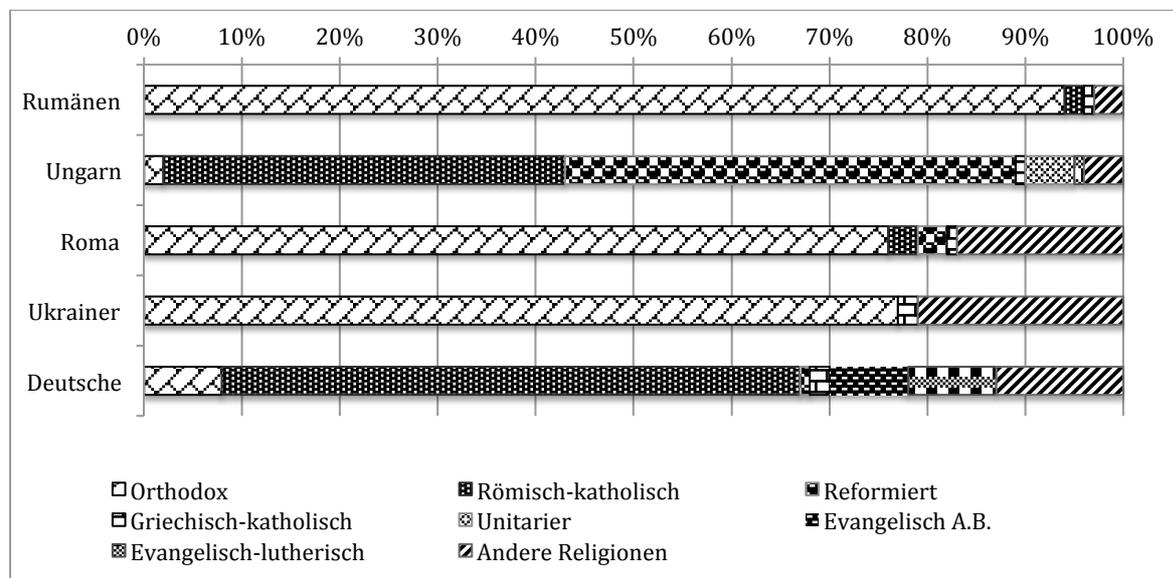
Vergleicht man die Struktur der Bevölkerung Rumäniens nach Ethnie und Religion miteinander (Abbildung 2), zeigt sich ein erster Zusammenhang zwischen ethnischer und religiöser Zugehörigkeit der Menschen. 94% der Rumänen sind orthodox, 2% römisch-katholisch, ungefähr 1% griechisch-katholisch (uniert) und 3% haben eine andere Religion. Traditionell sind die meisten Ungarn römisch-katholisch (41%), reformiert (46%) oder unitarisch (5%), was auch die Daten der Volkszählung bezeugen. Orthodox (2%) oder evangelisch-lutherisch (1%) sind nur ein geringer Teil der Ungarn und die restlichen 4% haben eine andere religiöse Überzeugung. 67% der Roma Bevölkerung hat sich bei der Volkszählung 2011 als orthodox bekannt, jeweils 3% gehören zur römisch-katholischen und zur reformierten Kirche, ungefähr 1% sind griechisch-katholisch und die restlichen 17% haben eine andere Religion. Etwa 77% der Ukrainer sind orthodox, 2% griechisch-katholisch und 21% haben sich zu einer anderen Religion bekannt. Die deutsche Minderheit in Rumänien ist traditionell römisch-katholisch (59%) oder evangelisch (evangelisch A.B. 8% und evangelisch-lutherisch 9%). Der geringe Prozentwert der evangelischen Gläubigen hängt mit der massiven Auswanderung dieser Minderheit nach 1989 zusammen. Zum orthodoxen Glauben bekennen sich laut Volkszählung 8% der Deutschen, weitere 2% sind griechisch-katholisch, 1% ist reformiert und 13% bekennen sich zu einer anderen Religion.

Diese Daten bezeugen, warum „oft betont [wird], dass die ethnischen Minderheiten praktisch mit jeweils einer der historischen Kirchen identisch sind. Es darf aber nicht vergessen werden, dass die römisch-katholische Kirche – obzwar sie oft als Kirche der ungarischen und schwäbischen Minderheit bezeichnet wird – auch zahlreiche rumänischsprachige Gläubige zählt. Ähnlich gehören der griechisch-katholischen Kirche,

¹⁹ Vgl. INSTITUTUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ, *Recensământul populației și al locuințelor 2011. Volumul II.: Populația stabilă (Rezidentă) – structura etnică și confesională*, Tabelle Nr. 12 (Populația pe sexe, după religie – categorii de localități și județe [Bevölkerung nach Geschlecht und Religion – Ortskategorien und Kreise]) <<http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/>> (10.08.2015).

oft als eine der historischen Religionsgemeinschaften der Rumänen genannt, auch ungarischsprachige Gläubige an. Der enge Zusammenhang zwischen ethnischer Identität und konfessioneller Zugehörigkeit ist im Falle der orthodoxen und der evangelischen sowie der reformierten und der unitarischen Kirche viel eindeutiger: Die Mitglieder der orthodoxen Kirche sind Rumänen, die evangelisch-lutherische Kirche A.B. ist die Kirche der Siebenbürger Sachsen, und die reformierte, die evangelisch-lutherische bzw. die unitarische Kirche sind Kirchen mit fast nur ungarischsprachigen Mitgliedern.²⁰ Das ist aber nicht nur eine für Rumänien und seine Völker typische Erscheinung, sondern für die Menschen in Ost(Mittel)Europa insgesamt. Ihre Identität wird nämlich vorwiegend ethnisch-religiös definiert. „Ja mehr noch: die Nationsbildung selbst hängt oft ganz eng mit der Konfession und der Kirchenbildung zusammen. Und das ist nicht eine Spätfolge oder ein Ergebnis der orthodoxen bzw. byzantinischen Symphonie zwischen Thron und Altar, denn das war bei den katholischen Kroaten oder den evangelischen Siebenbürger Sachsen nicht anders, die als Konfession zur Nation wurden. Vor allem in der Zeit der osmanischen Unterdrückung fungierten die Kirchen als identitätsstiftende Klammer der jeweiligen Volksgruppen und stellten das Refugium in der Unterdrückung dar.“²¹

ABBILDUNG 2: STRUKTUR DER BEVÖLKERUNG NACH ETHNIE UND RELIGION (Quelle: Nationales Statistisches Institut – Volkszählung 2011)



²⁰ CSISZAR, Klara A., *Religion in Rumänien*, in: PORSCHE-LUDWIG, Markus, BELLERS, Jürgen (Hg.), *Handbuch der Religionen der Welt. 1. Amerika und Europa*, Nordhausen 2012, 361-373, hier: 367-368.

²¹ HENKEL, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, FELMY, Karl Christian, ICĂ, Ioan I. Jr. (Hg.), *Forum Orthodoxe Theologie*, Band 6, Berlin 2007, 152-153.

Seit der Wende im Jahre 1989 wird in Rumänien die uneingeschränkte Religionsfreiheit für alle Bürger gewährleistet. Seitdem können die Kirchen im Land frei und ohne jegliche Einschränkung tätig sein. Ihr Verhältnis zum Staat wird vom Kultusgesetz²² geregelt, welches Anfang 2007 verabschiedet wurde. Dieses schreibt auch vor, wie neue Kulte und kirchliche Gemeinschaften anerkannt werden können, regelt die Finanzierung der anerkannten Kulte, behandelt Fragen des Kirchenpersonals, des Unterrichts und der Organisation der einzelnen Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Jeder der 18 anerkannten Kulte hat das Recht auf finanzielle Unterstützung vom Staat, was sie, mit Ausnahme der baptistischen Kirche, der adventistischen Kirche des Siebten Tages und der Zeugen Jehovas, auch in Anspruch nehmen.²³ Die Finanzierung umfasst nicht nur Zuschüsse für die Gehälter der Kleriker und der Laien-Angestellten, sondern auch finanzielle Mittel für Renovierung und Bau von Kirchen und kirchlichen Gebäuden. Die Höhe der Finanzierung orientiert sich an der Zahl der Gläubigen der einzelnen Kulte: Je nachdem wie viele Gläubige eine Kirche bei der letzten Volkszählung hatte, erhält sie finanzielle Unterstützung vom Staat. Die Beträge werden jährlich vom Staatshaushalt festgelegt und ausbezahlt. Ungefähr 80% dieser Summe ist für die Gehälter festgesetzt und die restlichen 20% für Baumaßnahmen und Renovierungen. Über die staatliche Finanzierung hinaus, können die Kirchen ihre finanziellen Bedürfnisse auch durch die freiwillige Spende ihrer Mitglieder abdecken.²⁴

Durch das Kultusgesetz aus dem Jahre 2007 anerkennt der rumänische Staat die Rolle der Kirchen im spirituellen, erzieherischen, sozial-karitativen, kulturellen Bereich und betrachtet sie als soziale Partner und Faktoren sozialen Friedens. Den Kirchen wird eine wichtige Rolle in der rumänischen Geschichte und im Leben der rumänischen Gesellschaft zuerkannt. Dem Staat gegenüber sind die Kirchen autonom. Es gibt keine Staatskirche und der Staat ist neutral jedem religiösen Glauben und jeder Weltanschauung gegenüber. Das bedeutet auch, dass alle Kirchen vor dem Gesetz gleich sind und dass keine Kirche vom Staat privilegiert bzw. diskriminiert werden darf. Wo Staat und Kirche gemeinsame Interessen vertreten, wie im spirituell-kulturellen Bereich oder im Falle der

²² Vgl. *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor* Publicată în *Monitorul oficial Partea I, nr. 11/8.01.2007*, in: <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661>> (27.10.2010).

²³ Vgl. SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE (Hg.), *Statul și cultele religioase*, 56.

²⁴ Vgl. SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE (Hg.), *Statul și cultele religioase*, 55-56.

sozialen Aktivitäten der Kirchen, werden ihre Tätigkeiten unterstützt.²⁵ Die Kirchen in Rumänien können auch im eigenen Bereich ihre eigene offizielle Sprache verwenden, nur in den Kontakten mit dem Staat müssen sie sich des Rumänischen bedienen.

Auch wenn in Rumänien ein Zusammenhang zwischen ethnischer und religiöser Zugehörigkeit besteht, beeinträchtigt diese Tatsache nicht das Zusammenleben der christlichen Kirchen und der Menschen im Land.

1.2. Nation(en), Nationalität(en) und Staatsbürgerschaft

Im ost(mittel)europäischen Raum waren die heutigen Staaten in der Geschichte überwiegend Teile von Vielvölkerstaaten. Durch die Gründung von Nationalstaaten ab dem 17. Jahrhundert sind aus den verschiedenen Völkern Nationen geworden, wobei der Begriff der Nation höchst unterschiedlich verwendet wird. Die Nationsbildung im Westen Europas verlief dabei jedoch anders als jene im Osten. In dieser Region hat sich aufgrund der breiten ethnischen Mischzonen im Vergleich zum westlichen Teil die Bedeutung und das Verständnis des Begriffs Nationalität anders entwickelt und wird bis heute auch anders verstanden und verwendet.

Im Falle Rumäniens bedeutet das, dass für die Gewährleistung der eigenen Identität und für das Selbstverständnis der Menschen, die zu den nationalen Minderheiten²⁶ gehören, es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Nationalität und der Staatsbürgerschaft gibt. Damit diese Unterscheidung einfacher nachvollziehbar ist, wird in einem ersten Schritt ein Blick in die Nationalismus-Forschung geworfen, um anhand einiger bedeutender Nationalismus-Theorien Sinn und den Ursprung der Nation nachzugehen. In einem zweiten Schritt soll dann die spezifische Bedeutung der Begriffe Nationalität und Staatsbürgerschaft in Rumänien dargelegt werden, damit zuletzt kurz das Thema Nationalismus als Gefahr für den sozialen Zusammenhalt behandelt werden kann. Dies ist deshalb wichtig, weil im Falle Rumäniens die nationale Zugehörigkeit bzw. die Nationalität der Menschen für ihre Identität einerseits eine wichtige Rolle spielen, aber andererseits auch die Quelle von Konflikten und nationalistischen Verhaltensweisen sind. Die Behandlung dieses Themas soll darauf hinweisen, dass die Verabsolutierung der

²⁵ Vgl. Art. 7-9. des Kultusgesetzes, in: *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor Publicată în Monitorul oficial Partea I, nr. 11/8.01.2007*, in: <http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661> (27.10.2010).

²⁶ Offiziell spricht man in Rumänien über ethnische oder nationale Minderheiten, aber wenn es um die ethnische Zugehörigkeit der Menschen geht, spricht man über die Nationalität und nicht über die Ethnie einer Person.

eigenen Nation und des damit verknüpften Nationalismus nicht friedensfördernd ist, dass Nationen zu relativieren sind, so dass eine harmonische Vielfalt der Nationalitäten und nicht der kämpferischen Nationalismen vorherrschend sein kann.

1.2.1. Sinn und Ursprung der Nationen

Nationen haben nicht immer existiert. Sie sind Ergebnisse einer geschichtlichen Entwicklung. Die ‚Nation‘ stellt keine vorgegebene natürliche, sondern eine sich wandelnde geschichtliche Erscheinung dar.²⁷ Der Begriff Nation stammt aus dem Lateinischen *natio, nationis* und bedeutet ursprünglich Geborenwerden, Geburt, Ankunft, Geschlecht, Stamm, Volk.²⁸ Im Laufe der Geschichte hat sich diese Bedeutung verändert und wird in vielerlei Hinsicht verwendet. Die moderne Bedeutung von Nation entsteht Ende des 18. Jahrhunderts und steht in enger Beziehung mit der Ausbildung des modernen Nationalstaates und somit auch mit der Entstehung des Nationalismus als Ideologie und Geisteshaltung. Sie findet ihre erste Manifestation in den Amerikanischen und Französischen Revolutionen, welche die Souveränität des Volkes und des Staates proklamiert haben. Hier wird Nation oft auch mit Volk gleichgesetzt.

Als allgemeine Definition für Nation gilt heute, dass sie eine große Gruppe von Menschen ist, die sich anhand bestimmter Kriterien und Charakteristika, wie gemeinsame Abstammung, Kultur, Sprache, Geschichte, Religion und gemeinsames Territorium konstituieren. Für die Konstitution einer Nation müssen jedoch nicht all diese Merkmale vorhanden sein. Nationen existieren innerhalb politischer Grenzen; aber es gibt auch Nationen im ethnischen Sinn, die nicht diesem Kriterium entsprechen.²⁹ Bei der Bestimmung der Zugehörigkeit zu einer Nation spielt das Bewusstsein eine große Rolle.³⁰

Die Entstehung der modernen Nation, des damit verknüpften Nationalismus und seine Entwicklung bis hin in die Gegenwart stellen den Gegenstand zahlreicher Forschungen dar, die verschiedene Theorien über die Entstehung und das Wesen des Nationalismus entwickelt haben. Für manche ist die Nation Produkt der gesellschaftlichen

²⁷ BUBMANN, Walter, *Nation*, in: *Staats Lexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, Band 3, Freiburg – Basel – Wien 1995, 1265-1270, hier: 1265.

²⁸ Vgl. *Nation*, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Band 16, Mannheim – Wien – Zürich 1976, 772; *Nation*, in: *Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden*, Band 15, Leipzig – Mannheim 1998, 387-389, hier: 387; BODEN, Martina, *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa*, 17.

²⁹ Vgl. BUBMANN, Walter, *Nation*, 1266; *Nation*, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, 772; *Nation*, in: *Brockhaus*, 387; FREISTETTER, Werner, *Der Begriff der „Nation“ als Frage der sittlichen Ordnung*, in: GABRIEL, Ingeborg (Hg.), *Minderheiten und nationale Frage. Die Entwicklung in Mittel- und Südosteuropa im Lichte der katholischen Soziallehre*, Wien 1993, 75-80, hier: 78.

³⁰ Vgl. BODEN, Martina, *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa*, 18.

und geistigen Entwicklung (Kohn), für andere wiederum ein Konstrukt (Hobsbawm) oder eine imaginierte Gemeinschaft (Anderson). Hans Kohn, Benedict Anderson und Eric J. Hobsbawm sind nur drei markante Vertreter, deren Theorien allgemein bekannt und anerkannt sind. Ihre Theorien verdeutlichen, dass die Nationen, denen die Menschen sich zuordnen ihre Grundlage nicht in einer gemeinsamen Abstammung haben und als unverfälschte Träger der je eigenen Nationalgeschichte betrachtet werden können. Denn, wie Hobsbawm formuliert, ist für das Selbstverständnis einer Nation die Art und Weise, wie die Vergangenheit interpretiert wird, konstitutiv. Sie dient auch als Rechtfertigung einer Nation gegenüber anderen. In diesem Prozess der Rechtfertigung der eigenen Geschichte spricht Hobsbawm den HistorikerInnen, als ProduzentInnen und InterpretInnen der Vergangenheit, eine nicht zu vernachlässigende Rolle zu.³¹

Hans Kohn vertritt die Meinung, dass der moderne Nationalismus, der seine Ausprägung in der Französischen Revolution fand, tiefe Wurzeln in der Geschichte hatte. Eine große Rolle kommt in dieser Hinsicht dem Auftreten des sogenannten Dritten Standes zu, mit dem Leben, Sprache und Geistesschaffen des Volkes in den Mittelpunkt rückte und der nicht mehr die Interessen des Adels oder des Klerus verkörperte, sondern durch einen Bruch mit der Tradition sich als Vertreter des gesamten Volkes bezeichnete.³² Dementsprechend unterscheidet Kohn zwei Arten von Nationalismus. In jenen Staaten, in denen der Dritte Stand bereits im 18. Jahrhundert die Macht ergriff, etablierte sich ein starker politischer und wirtschaftlicher Nationalismus. Der Nationalgedanke umfasste das gesamte Volk und hatte die Schaffung eines Nationalstaates als Ziel. Das trifft hauptsächlich auf Länder wie Großbritannien, Frankreich und die Vereinigten Staaten zu, die zudem ethnisch verhältnismäßig homogen waren. Dort aber, wo sich der Dritte Stand noch am Anfang des 19. Jahrhunderts in einem schwachen Entwicklungsstadium befand, etablierte sich ein kultureller Nationalismus, dessen Quellen der Volksgeist und seine Offenbarungen (Literatur, Märchen, Sagen, Sprichwörter in der Muttersprache und Geschichte) gewesen sind.³³ Einen kulturellen Nationalismus gab es in Italien, Deutschland und in den slawischen Ländern. Erst als die Bedeutung des Dritten Standes in diesen Gebieten zunahm, erschien auch der Gedanke der Gründung eines Nationalstaates.

³¹ Vgl. HOBBSAWM, Eric J., *Ethnicity and Nationalism in Europe Today*, in: *Anthropology Today*, Vol. 8, No. 1 (February 1992), 3-8, hier: 3.

³² Vgl. KOHN, Hans, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt am Main 1962, 10.

³³ Vgl. KOHN, Hans, *Die Idee des Nationalismus*, 10.

In Kohns Auffassung sind die Nationalitäten Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung in der Geschichte. Er verwirft die Vorstellungen, wonach Blut und Rasse die Grundlage und der Volksgeist die ewig sprudelnde Quelle der Nationalität und ihrer Offenbarung wären, als fiktiv, insofern sie die Nation verabsolutieren. Nationalitäten entstehen nach seiner Auffassung durch die Absonderung von anderen Gruppen anhand bestimmter Merkmale wie gleiche Abstammung, Sprache, Traditionen, Sitten oder Religion. Als wichtigster Faktor wird jedoch die Existenz eines gemeinsamen Landesgebietes oder eines Staats bezeichnet. Die wichtigste geistige Komponente bei der Bildung der Nationalität ist ein starker Gemeinschaftswille als Voraussetzung für die Entstehung einer Nation.³⁴ Kohn definiert den Nationalismus folgendermaßen: „Nationalismus ist eine Geisteshaltung, von der die Mehrheit der Bevölkerung ergriffen ist und die den Anspruch erhebt, die Gesamtheit der Bevölkerung erfassen zu können; sie erkennt den Nationalstaat als die ideale Gestalt der politischen Ordnung und die Nation als die Quelle der schöpferischen Kulturkräfte und des wirtschaftlichen Wohlstandes. Deshalb, weil sein individuelles Leben angemessenermaßen in ihrer Wohlfahrt wurzelt und durch diese ermöglicht wird, schuldet der Mensch seiner Nation die höchste Loyalität.“³⁵

Benedict Anderson definiert in seinem berühmten Buch „*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*“ aus dem Jahr 1983 die Nation als eine vorgestellte (imaginierte) begrenzte souveräne politische Gemeinschaft. „*Vorgestellt* ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert.“³⁶ Anderson betrachtet all jene Gemeinschaften als vorgestellt, die sich von ihrer Größe her von den dörflichen Gemeinschaften unterscheiden, denn während sich in dörflichen Gemeinschaften die Menschen persönlich kennen, ist das in den größeren Gemeinschaften nicht mehr der Fall. Die Nation ist „*begrenzt*“, weil sie, unabhängig von ihrer Größe, innerhalb bestimmter Grenzen lebt und von anderen Nationen umgeben ist. Die Vorstellung, dass die Nation *souverän* ist, hängt damit zusammen, dass sich der Begriff Nation in einer Zeit der Loslösung von religiös legitimierten hierarchisch-dynastischen Reichen etablierte. Der souveräne Staat war der Ausdruck des Traums, politisch frei zu sein und zugleich auch

³⁴ Vgl. KOHN, Hans, *Die Idee des Nationalismus*, 19-20.

³⁵ KOHN, Hans, *Die Idee des Nationalismus*, 23.

³⁶ ANDERSON, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt – New York 2005, 15.

Maßstab und Symbol der Freiheit.³⁷ „Schließlich wird die Nation als *Gemeinschaft* vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als »kameradschaftlicher« Verbund von Gleichen verstanden wird.«³⁸

Nach *Eric J. Hobsbawm* sind die Nationen „Doppelphänomene, im wesentlichen zwar von oben konstruiert, doch nicht richtig zu verstehen, wenn sie nicht auch von unten analysiert werden, d.h. vor dem Hintergrund der Annahmen, Hoffnungen, Bedürfnisse, Sehnsüchte und Interessen der kleinen Leute, die nicht unbedingt national und noch weniger nationalistisch sind.«³⁹ Hobsbawm hebt die zu allgemeine und ungenaue Verwendung des Begriffs „Nation“ hervor und weist darauf hin, dass die Bedeutung des Begriffs einem historischen Wandel unterliegt: Vor 1884 wurde der Begriff Nation hauptsächlich auf die gesamten Einwohner einer Provinz, eines Landes, eines Königreichs oder auf Fremde bezogen und bezeichnete eigentlich die Herkunft bzw. die Abstammung.⁴⁰ Nach 1884 wurde Nation mit dem Staat identifiziert, mit der Gemeinschaft der Bürger eines Staates, die auf demselben Territorium leben und dieselben Traditionen, Ziele und Interessen haben. Sprache und ethnische Zugehörigkeit spielten dabei keine Rolle. Erst 1925 wird Nation im Wörterbuch der Spanischen Akademie als die Gesamtheit solcher Personen definiert, die die gleiche ethnische Herkunft, Sprache und Tradition haben.⁴¹

Die Klassifikation eines Volkes als Nation sieht Hobsbawm an drei Kriterien gebunden: erstens die geschichtliche Verbindung mit einem Staat (sodass Staat und Nation gleichgesetzt werden können); zweitens die Existenz einer kulturellen Elite, die Trägerin einer schriftlichen Literatur- und Amtssprache ist, und drittens die Fähigkeit zur Eroberung, als Zeichen der erfolgreichen Behauptung im Kampf ums Dasein.⁴²

³⁷ Vgl. ANDERSON, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, 16-17.

³⁸ ANDERSON, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, 17.

³⁹ HOBSBAWM, Eric J., *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt – New York 2005, 21-22. Hobsbawm versucht in seinem Buch diese zwei Wege der Konstruktion der Nation von oben und von unten nachzugehen, auch wenn er selbst zugibt: „Dieser Blick auf die Nation von unten – das heißt nicht aus dem Blickwinkel der Regierungen und der Wortführer und Aktivisten nationalistischer (oder nicht-nationalistischer) Bewegungen, sondern aus der Sicht normaler Menschen, die Objekte der Handlungen und Propaganda des ersteren sind – ist überaus schwer zu rekonstruieren“ (HOBSBAWM, Eric J., *Nationen und Nationalismus*, 22).

⁴⁰ Vgl. HOBSBAWM, Eric J., *Nationen und Nationalismus*, 25.

⁴¹ Im Gebrauch des Wortes Nation, wie Hobsbawm selbst es aus den Definitionen der verschiedenen Enzyklopädiën und Wörterbüchern untersucht, sind Unterschiede zu bemerken, die darauf hinweisen, dass die Nation nicht überall mit der Existenz eines Staates verbunden werden konnte, oder dass dieser Staat nicht so homogen gewesen ist, dass Kriterien wie die gleiche Sprache und ethnische Abstammung auch als Wesensmerkmale gegolten hätten (vgl. HOBSBAWM, Eric J., *Nationen und Nationalismus*, 25-26; vgl. auch 27-28).

⁴² Vgl. HOBSBAWM, Eric J., *Nationen und Nationalismus*, 50-51.

Der ursprüngliche Nation-Begriff der Französischen und der Amerikanischen Revolutionen war politisch-revolutionärer Natur und führte zur Gleichsetzung von Nation, Staat und Volk. Die Nation (der Staat) wurde durch die bewusste politische Entscheidung des souveränen Volkes gegründet und übte seine Macht in dessen Namen aus. Ethnische, sprachliche oder andere Kriterien spielten hierbei keine Rolle. Ein Franzose oder Amerikaner zu sein, was sowohl die französische oder die amerikanische Staatsbürgerschaft als auch die Nationalität mit einschloss, bedeutete nicht, dass man Französisch oder Englisch als Muttersprache haben musste; es ging lediglich um die Bereitschaft, diese Sprachen zu erwerben.⁴³ Die Betonung der Sprache und der Ethnizität spielte eine führende Rolle in der Etablierung des ethnisch-sprachlichen Nationalismus im 19. Jahrhundert: Gemeinschaften von Menschen betrachteten sich aufgrund sprachlicher und ethnischer Kriterien als eine Nation und beanspruchten für sich das Recht auf Selbstbestimmung, was auch mit der Idee eines eigenen, souveränen und unabhängigen Staats verbunden war.⁴⁴ Es war diese Art von Nationalismus, die sich hauptsächlich in Mittel- und Osteuropa unter den Völkern der großen Monarchien und den Vielvölkerstaaten durchgesetzt hatte.

1.2.2. Nationalität vs. Staatsbürgerschaft

Mit dem Hintergrundwissen der Entstehung der Nationen und der Nationalstaaten kann man verstehen, wieso im Falle des sogenannten kulturellen (Kohn) oder ethnisch-sprachlichen (Hobsbawm) Nationalismus, der für Ost(Mittel)Europa kennzeichnend war, die Entwicklung der Begriffe Staatsbürgerschaft und Nationalität unterschiedlich verlief. Denn die „Idee des klassischen Nationalstaats wurde anhand eines *verhältnismäßig* ethnisch einheitlichen Staates, nämlich des französischen, entwickelt. Die Lage in den Staaten Ost- und Mitteleuropas unterscheidet sich davon aufgrund historischer Gegebenheiten grundlegend. Hier gab es immer breite ethnische Mischzonen und auch eine erhebliche Zahl von Sprachinseln, sodaß ein sprachlich und kulturell einheitliches nationales Staatsgebilde nicht zu realisieren ist, bzw. seine Verwirklichung nur gewaltsam und mit katastrophalen Auswirkungen für die Minderheiten möglich wäre.“⁴⁵ Es gibt somit eine bleibende Differenz zwischen den Begriffen Nation und Staat.

⁴³ Vgl. HOBBSAWM, Eric J., *Nationen und Nationalismus*, 30-33, 105-106.

⁴⁴ Vgl. HOBBSAWM, Eric J., *Nationen und Nationalismus*, 122.

⁴⁵ GABRIEL, Ingeborg, *Vorwort*, in: GABRIEL, Ingeborg (Hg.), *Minderheiten und nationale Frage*, 7-12, hier: 9.

Der Begriff Staatsbürgerschaft oder Staatsangehörigkeit ist ein juridischer Begriff, der das Rechtsverhältnis von Personen zu einem Staat festlegt. Er besagt, dass die jeweilige Person Mitglied eines Staates mit allen dazu gehörenden Pflichten und Rechten ist.⁴⁶ Der Begriff der Nationalität hat dagegen einen doppelten Sinn. Er bezieht sich entweder auf die Staatsbürgerschaft (oder Staatszugehörigkeit) einer Person zu einer Nation, im Sinne eines Staates. Er wird aber auch verwendet, um eine Ethnie in einem Staat zu bezeichnen.⁴⁷

Im Rumänischen bezeichnet die Nationalität (*naționalitate*) im eigentlichen Sinne die Zugehörigkeit einer Person zu einer Nation im Sinne einer Ethnie. In einem zweiten Sinne bedeutet Nationalität aber auch Staatszugehörigkeit. Eine dritte Bedeutung von Nationalität bezieht sich auf die Gemeinschaft von Menschen, die eine gemeinsame Sprache und Kultur haben und deren geschichtliche Entstehung an ein bestimmtes Territorium gebunden ist.⁴⁸

Der rumänische Soziologe Rudolf Poledna vertritt die Meinung, dass die Etablierung des Begriffes Staatsbürgerschaft im Zusammenhang mit der Identitätskonstruktion von Personen, Völkern und nicht zuletzt mit dem Zustandekommen der modernen Nationen oder Nationalstaaten steht. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass ursprünglich (vor dem Zustandekommen der modernen Nationen) das Volk dasjenige war, das die Identität der Menschen bestimmte. Erst mit der Etablierung der modernen Nationen wurde der Begriff Volk auf all jene erweitert, die innerhalb derselben Staatsgrenzen lebten. Auf diese Weise sind die verschiedenen (ethnischen, kulturellen, linguistischen) Identitäten der Menschen in eine größere soziale Einheit inkludiert worden.⁴⁹ Mit der Zeit ist aber der Terminus Volk unzureichend geworden, um die immer größer werdende funktionelle Differenzierung des modernen Staates und der modernen Gesellschaft auszudrücken. Die alten traditionellen Loyalitäten, die sich nach der Abstammung richteten (z.B. Familie, Dorf oder Kirche), konnten die Loyalität dem Nationalstaat gegenüber nicht begründen. Nach Poledna hat man, um die Loyalität dem Staat gegenüber zu begründen, die Staatsbürgerschaft (*citizenship*) erfunden, die eine rationalisierte Weise der Zugehörigkeit ist. Denn ein Individuum oder eine Gemeinschaft

⁴⁶ Vgl. *Staatsangehörigkeit*, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Band 22, Mannheim – Wien – Zürich 1978, 391; *Staatsangehörigkeit*, in: *Brockhaus*, Band 20, Leipzig – Mannheim 1998, 677-678.

⁴⁷ Vgl. *Nationalität*, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Band 16, 780; *Nationalität*, in: *Brockhaus*, Band 15, 395.

⁴⁸ Vgl. *DEX Online* < <https://dexonline.ro/definitie/naționalitate> > (13.08.2015).

⁴⁹ Vgl. POLEDNA, Rudolf, *Historical minorities and new immigrants*, in: RÜEGG, Francois, POLEDNA, Rudolf, RUS, Călin (Hg.), *Interculturalism and Discrimination in Romania. Policies, Practices, Identities and Representations*, Freiburger Sozialanthropologische Studien, Band 8, Berlin 2006, 47-58, hier: 49-50.

kann nur dadurch existieren, dass es zu einem Staat gehört. Die eigene, personale Identität wird dadurch zur Privatfrage jedes Einzelnen, obwohl auch das Problem dessen, was eigentlich „privat“ bedeutet oder was eine spezifische Identität (z.B. ethnische, professionelle, sexuelle, religiöse) ausmacht, eine öffentliche Angelegenheit ist. Aber davon abgesehen, können sich die verschiedenen sozialen Identitäten nur im Kontext der Staatsbürgerschaft entwickeln.⁵⁰

Im rumänischen Rechtssystem gibt es somit eine klare und bewusste Differenzierung zwischen den beiden Begriffen sowohl terminologisch als auch juristisch. Diese Differenzierung existiert aber auch in den meisten Ost(Mittel)Europäischen Ländern. Der Begriff der Staatsbürgerschaft bezieht sich im rumänischen Rechtssystem ausschließlich auf die Zugehörigkeit eines Individuums zu einem Staat. Es ist ein juristischer Rechtsbegriff, ohne Rücksicht auf die Abstammung, Sprache, Ethnie, Religion usw. eines Individuums, die seinem Träger, als Bürger eines bestimmten Staates, bestimmte Rechte zusichert.⁵¹ Der Begriff Staatsbürgerschaft unterscheidet sich vom politischen Begriff der Nationalität, in dessen Bestimmung gemeinsame Rasse, Abstammung, Sprache, Religion, Geschichte aber auch das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und die gleichen Ideale maßgebend sind. Die Nationalität wird somit zum Attribut einer Person oder einer Gruppe von Menschen, die sich anhand bestimmter Merkmale, wie gleiche Sprache, Kultur, Bräuche, Religion oder Ethnie, von anderen Menschen oder Gruppen unterscheiden.⁵² Als Menschen anderer Nationalität sind sie Staatsbürger eines Staates, der ihnen dieselben Rechte gewährt, wie allen anderen Bürgern auch. Im Falle Rumäniens ist für die nationalen Minderheiten diese Differenzierung wichtig, weil ihnen so das Recht zum Schutz und zur Bewahrung der eigenen Identität gewährleistet ist. Man ist rumänischer Staatsbürger, aber von der Nationalität her ist man Rumäne, Roma, Deutscher, Ungar, Ukrainer, Sachse, Schwabe oder Szekler.

⁵⁰ Vgl. POLEDNA, Rudolf, *Historical minorities and new immigrants*, 51-52.

⁵¹ Vgl. DEACONU, Ștefan, *Cetățenia în dreptul românesc* [Die Staatsbürgerschaft in der rumänischen Gesetzgebung], in: MURARU, Ioan, TANĂSESCU, Elena Simina, IANCU, Gheorghe, DEACONU, Ștefan, CUC, Mihai Horia (Hg.), *Cetățenia europeană* [Europäische Staatsbürgerschaft], București 2003, 53-70, hier: 53-54, 56, 64; MURARU, Ioan, TANĂSESCU, Elena Simina, *Drept constituțional și instituții politice* [Verfassungsrecht und politische Institutionen], Band 1, București 2011, 114-116.

⁵² Vgl. DEACONU, Ștefan, *Cetățenia în dreptul românesc*, 54-55, 63.

1.2.3. Nationalismus als Hindernis und Gefahr

Die Tatsache, dass in Rumänien so viele Nationalitäten vertreten sind und sie in ihrem Status als nationale Minderheiten sowohl ein Teil der Geschichte als auch der Gegenwart Rumäniens sind, hat nicht nur positive Auswirkungen auf das Zusammenleben der Menschen, sondern es besteht auch die Gefahr, den eigenen nationalen Stolz über die Menschlichkeit und den nationalen Zusammenhalt zu stellen und die eigene ethnische Identität zu überziehen. Der Nationalismus im Sinne des überstiegenen Nationalbewusstseins und einer Denkweise, in der Bedeutung und Wichtigkeit der einen Nation über andere Nationen gestellt werden, ist ein Hindernis und eine Gefahr für einen Staat. Das Thema Nationalismus ist in der rumänischen Gesellschaft weiterhin aktuell, weil durch verschiedene Agitationen, Vorstellungen oder bewusste Handlungen und Aussagen die verschiedenen Nationalitäten immer wieder auch gegeneinander aufgehetzt werden. Die nationalistischen Konflikte sind aber nicht allein Ergebnisse bewusster Manipulation, sondern sie haben auch mit dem (National)Stolz und tiefen identitätsbestimmenden Gefühlen und Geschichtsdeutungen der Nationalitäten zu tun.⁵³ Die meisten nationalistischen Konflikte gibt es in Rumänien zwischen den Rumänen und den Ungarn. Berührungängste, Misstrauen und Angst bestehen noch immer zwischen Rumänen und Ungarn, gerade dort, wo diese nie etwas mit einander zu tun hatten. Wo sie gemeinsam in Städten oder Dörfern leben, gibt es nur ganz selten Anlässe für nationalistische Konflikte oder Auseinandersetzungen.

Weiter ist das Thema Nationalismus und die Bedeutung der Nation bzw. der nationalen Zugehörigkeit eine ungelöste Frage auch zwischen den Kirchen und somit ein reales Hindernis im ökumenischen Gespräch. Zum einen bedeutet das, dass es auch innerhalb der Kirchen ungelöste Spannungen gibt, weil Nationalität und Identität überbetont und wichtiger werden als Glaubens- und Lehrunterschiede. Die Ursachen hierfür liegen in der Geschichte, da es in den ost(mittel)europäischen Ländern einen engen Zusammenhang zwischen der Religion und der nationalen Identität gibt. Die Religion fungierte nämlich in der Geschichte dieser Länder – besonders in der kommunistischen Zeit – als Refugium für die Bewahrung der Werte der jeweiligen nationalen Kultur.⁵⁴

⁵³ Eine gute Schilderung der verschiedenen Vorstellungen, Mythen und Probleme bezüglich nationalistischer Vorstellungen seitens der Ungarn und der Rumänen über ihre Beziehungen zueinander, ihre Ängste und Hoffnungen bietet: MANOLĂCHESCU, Dan, *Székelyföld mítoszai* [Die Mythen Siebenbürgens], Sepsiszentgyörgy (Sfântu-Gheorghe) 2009.

⁵⁴ Vgl. GEREBEN, Ferenc, *Religion und nationale Identität*, in: MÁTÉ-TÓTH, András, MIKLUŠČÁK, Pavel, u.a., *Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa – eine qualitative Studie*, Eine

Dieser enge Zusammenhang von Konfession und Kultur lebt gegenwärtig weiter, so dass das nationale Element, meistens in der Form der Sprache, Vorrang vor der religiösen Lehre gewinnt. Konkret bedeutet das zum Beispiel, dass die ungarisch-sprachige katholische Kirche eher den Dialog mit den Protestanten als mit der orthodoxen Kirche sucht, obwohl die katholische und die orthodoxe Kirche theologisch ähnlichere Auffassungen vertreten als im Falle der anderen Kirchen, wo der Glaubensunterschied bei weitem größer ist.⁵⁵ Deshalb wäre die Überwindung der nationalistischen Einstellung bzw. die entsprechende Orientierung jeder Kirche in dieser Hinsicht ein Dienst an der Versöhnung und der Anerkennung zwischen den Nationen und somit ein Meilenstein in der Ökumene in Rumänien.⁵⁶

1.3. Kulturelle Vielfalt und das Motiv der Grenze

Wie schon früher erwähnt wurde, ist die kulturelle Vielfalt Rumäniens das Ergebnis anderer historischer Entwicklungen, die sich schon vor Jahrhunderten vollzogen und die dazu führten, dass verschiedene Völkern, Kirchen und Sprachen auf diesem Gebiet nebeneinander bestehen.

Im heutigen Rumänien sind neun historische Regionen und/oder vier historische Provinzen zu unterscheiden.⁵⁷ Die neun historischen Regionen sind: *Siebenbürgen* (Transilvania), *Maramuresch* (Maramureş), *Banat*, *Kreischgebiet* (Crişana), *Bukowina* (Bucovina), *Moldau* (Moldova), *Dobrudscha* (Dobrogea), *Oltenien* (Oltenia), und *Muntenien* (Muntenia). Die vier historischen Provinzen, die gegenwärtig die vier Provinzen Rumäniens sind, sind: *Siebenbürgen* (Transilvania), welche die vier historischen Regionen – Siebenbürgen, Maramuresch, Banat und Kreischgebiet – aus dem Karpatenbogen einschließt; die Provinz *Moldau*, die aus den Regionen Bukowina und Moldau besteht; *Dobrudscha*, welche die historische Region Dubrudscha umfasst und zuletzt die historische Provinz *Muntenien*, welche die Regionen Oltenien und Muntenien einschließt. Die oben angeführten historischen Regionen entsprechen zugleich auch kulturellen Regionen im Land, die durch ihre je eigene geschichtliche Entwicklung das

Veröffentlichung des Pastoralen Forums Wien in der Reihe: Gott nach dem Kommunismus, Ostfildern 2001, 307-317.

⁵⁵ Vgl. GYULAFEHÉRVÁRI FŐEGYHÁZMEGYE, *Zsinati Könyv* [Erzdiözese Alba Iulia, Synodales Buch], Kolozsvár 2001, 197-198; SZATMÁRI EGYHÁZMEGYE, *Zsinati Könyv* [Diözese Sathmar, Synodales Buch], Szatmárnémeti 2005, 118-119.

⁵⁶ Vgl. ÁGOSTON Ferencz, *Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien*, Dettelbach 1992.

⁵⁷ Vgl. <<http://www.celendo.ro/Romania-pe-Scurt-Regiuni-Istorice.aspx>> (19.08.2015).

vielseitige Gesicht des Landes auch gegenwärtig bestimmen. Jede Region hat nicht nur ihre eigene Geschichte, sondern auch ihre spezifische Kultur mit den dazu gehörigen Bräuchen, Sitten, Gebäuden, Religionen, Sprachen bzw. Mundarten, Ethnien, Trachten, Handarbeiten, Denk- und Handlungsweisen.

ABBILDUNG 3: HISTORISCHE REGIONEN IN RUMÄNIEN⁵⁸



Als Ort der Begegnung von Kulturen wird in Rumänien die historische Provinz Siebenbürgen betrachtet. Historisch gesehen ist Siebenbürgen jenes Gebiet, wo die größte Vielfalt von Völkern (Ethnien), Sprachen, Religionen, Traditionen und Bräuchen das Gesicht der Landschaft geprägt haben. „Faszinierend an Siebenbürgen und beispielhaft im Karpaten-Donau-Raum ist das jahrhundertealte Beisammensein von Rumänen, Ungarn, Deutschen, Roma, Juden, die alle in einem Dorf vertreten sind und in den meisten Fällen gut miteinander auskommen.“⁵⁹ Die kulturellen Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen spiegeln sich sehr gut in den Trachten, Baustilen, Kirchen und Dialekten wider. Die Rumänen aus Siebenbürgen sprechen anders als die aus der Moldau oder aus der

58

<http://www.celendo.ro/MapsHistoricalRegions/Historical_Regions_of_Romania_with_Counties_in_Present_Now_Celendo.jpg> (19.08.2015).

⁵⁹ LĂZĂRESCU, Mariana-Virginia, *Siebenbürgen – ein Ort der Begegnung von Kulturen*, in: HUBERTY, Maren, MATTUSCH, Michele (Hg.), *Rumänien und Europa. Transversale. Kolloquium der Humboldt-Universität zu Berlin in Zusammenarbeit mit dem Rumänischen Kulturinstitut Titu Maiorescu*, KAHL, Thede, SCHIPPEL, Larissa (Hg.), Forum: Rumänien, Band 4, Berlin 2009, 67-81, 73.

Walachei, ihre Volkslieder ähneln mehr jenen der Siebenbürger Ungarn als denen der anderen Rumänen. Jede Ethnie in Siebenbürgen hat ihr eigenes Spezifikum, das sie während der Jahrhunderte erhalten hat. Der Soziologe Rudolf Poledna hebt hervor, dass in Siebenbürgen die einzelnen Völker zwar zusammengelebt haben, aber von einander hermetisch isolierte Gruppen bildeten und keine Kontakte pflegten.⁶⁰ In bestimmter Hinsicht trifft seine Aussage auch zu, aber man darf nicht außer Acht lassen, dass das Zusammenleben Folklore, Bräuche bzw. auch die Gastronomie dieser unterschiedlichen Menschen beeinflusst hat.

Die Dörfer und die alten historischen Städte tragen auch heute noch den Stempel der einzelnen Kulturen. Man kann leicht sehen, ob ein Dorf hauptsächlich von Sachsen, Ungarn oder Rumänen bewohnt wurde, oder wer in welchem Teil einer Stadt wohnte. Auch die Baustile der Kirchen spiegeln die Kultur jenes Volkes wider, das sie erbaut hat: so sehen die Kirchen der Sachsen anders aus, als jene der orthodoxen Rumänen oder der katholischen oder protestantischen Ungarn. „Rumänien hat viel an Kulturschätzen zu bieten. Die Palette reicht von den siebenbürgisch-sächsischen Kirchenburgen und historischen Städten wie Schäßburg, Hermannstadt und Kronstadt über die rumänischen orthodoxen Klöster im ganzen Land, vor allem natürlich die Moldauklöster, bis hin zum römisch-katholischen Barock der Habsburgerzeit, der im Banat und in Siebenbürgen bewundert werden kann.“⁶¹

Die kulturelle Vielfalt in Rumänien weist neben dem Zusammenleben und der gemeinsamen Existenz dieser verschiedenen Kulturen im Land auch auf äußere kulturelle Einflüsse hin. In dieser Hinsicht hat auch Huntington eine imaginäre Grenze durch Rumänien gezogen und behauptet, dass der westliche Teil von der westlichen Kultur geprägt ist und der östliche zum Orient gehört.⁶² Er hat aber dabei außer Acht gelassen, dass zwar die Entwicklung dieses westlichen Teils von der westlichen Welt stark beeinflusst worden ist, die Mehrheit der Bevölkerung aber schon seit langem zum orthodoxen Glauben gehört, und die kulturellen Unterschiede, anhand derer er diese Grenze aufgestellt hat, keinen festen Boden mehr haben.⁶³

⁶⁰ Vgl. POLEDNA, Rudolf, *Historical minorities and new immigrants*, 48-49.

⁶¹ HENKEL, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 150.

⁶² Vgl. HUNTINGTON, Samuel P., *Der Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München – Wien 1997.

⁶³ Vgl. ANDREESCU, Liviu, *Huntington în Transilvania* [Huntington in Siebenbürgen], in: ANDREESCU, Gabriel, MOLNÁR Gusztáv (Hg.), *Problema transilvană* [Das siebenbürgische Problem], Iași 1999, 115-125.

Durch die verschiedenen kulturellen, geschichtlich-politischen Ereignisse bedingt, spricht der rumänische Historiker Lucian Boia über das Motiv der Grenze bzw. der Grenzsituation als Charakteristikum der rumänischen Geschichte. Seiner Meinung nach ist Rumänien ein Grenzland, welches sich an der Schnittstelle der großen politischen und zivilisatorischen Mächte befindet; ein Raum, der während der Jahrhunderte entweder als in sich geschlossen oder als den fremden Einflüssen gegenüber geöffnet steht und von ihnen beeinflusst wird. Dieses Gebiet war einst die Grenze des Römischen Reiches, des Byzantinischen Reiches und des Osmanischen Reiches. Die westliche Zivilisation reichte bis hierher und in diesem Sinne treffen in Siebenbürgen Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie aufeinander. Am Anfang der Moderne waren hier die Grenzen des osmanischen, des russischen und des habsburgischen Reiches.⁶⁴ Heute ist Rumänien die Grenze der Europäischen Union.

Die Grenzsituation, die Rumänien charakterisiert, hatte zwei einander entgegengesetzte, aber sich auch ergänzende Folgen: Einerseits führte sie zu einer Art Isolation, die das Hängen an der eigenen Tradition und den autochthonen Werten verstärkte. Andererseits gab es eine Fülle äußerer ethnischer und kultureller Einflüsse. Das zeigt sich auch in der rumänischen Sprache, die als eine romanische Sprache mitten im slawischen Europa überlebt und viele slawische Begriffe übernommen hat. Als romanisches Volk sind die Rumänen die einzigen in diesem Teil Europas, die orthodox sind.⁶⁵

Lucian Boia versucht sein Grenzmotiv anhand geschichtlicher Schwerpunkte zu verdeutlichen. In der Geschichte sieht er eine permanente Hin- und Herbewegung zwischen dem Orient und dem Okzident. Die Rumänen haben sich während der Geschichte mal in eine Richtung gewendet, mal in die andere. Nach der Christianisierung bis ungefähr 1600 war das Slawonische nicht nur die Sprache der Kirche (man schrieb mit kyrillischen Buchstaben), sondern auch der Administration. Unter der türkischen Herrschaft (18. Jh. und Anfang des 19. Jhs.) kleideten sich die Rumänen wie die Türken, schrieben mit kyrillischen Buchstaben und sprachen Griechisch. Nach 1830 hat sich die Lage zugunsten des okzidentalen Modells verändert, mit einer massiven Hinwendung zum Westen. Man schrieb mit lateinischen Buchstaben und sprach eher Französisch. Als wichtige Vorbilder

⁶⁴ Vgl. BOIA, Lucian, *Cultura românească între autohtonism și europenism* [Die rumänischen Kultur zwischen Autohtonismus und Europäismus], in: FLONTA, Mircea, KEUL, Hans-Klaus, RÜSEN, Jörn (Hg.), *Religia și societatea civilă. Religion und Zivilgesellschaft*, Pitești 2005, 106-116, hier: 106.

⁶⁵ Vgl. BOIA, Lucian, *Cultura românească între autohtonism și europenism*, 108-109.

in diesem Prozess galten Frankreich und Deutschland.⁶⁶ Die Hinwendung zum Okzident ist jedoch nach dem II. Weltkrieg vom Kommunismus unterbrochen worden und der Blick der Intellektuellen in Rumänien wurde von Paris und Berlin Richtung Moskau gelenkt. Das hatte schwerwiegende Folgen, alles musste nämlich dem sowjetischen Modell entsprechen, so dass eine Abgrenzung vom Westen erfolgte. Der Kommunismus hat letztlich die politische und intellektuelle Elite des Landes vernichtet und eine ganz andere Denk- und Lebensweise durchgesetzt. Mit der Wende von 1989 orientierte sich Rumänien erneut Richtung Westen. Doch Lucian Boia ist der Ansicht, dass die im und vom Kommunismus geprägte politische Elite für die Beziehungen mit dem Westen ungeeignet ist.⁶⁷ Da diese Politiker unter ganz anderen Umständen sozialisiert wurden, fehlt ihnen das notwendige Wissen, um mit dem Westen ins Gespräch zu kommen.

„Für die meisten Rumänen war seinerzeit Europa synonym mit *străinătate*⁶⁸. Das war damals eine zutiefst zwiespältige, auch suspekta Vorstellung. Denn aus der Fremde kommt für eine rurale, geschlossene Gesellschaft ja das Unbekannte, Beunruhigende. Und dennoch hat dieses Europa jahrzehntelang das Bewusstsein der Rumänen fasziniert, traumatisiert. Nicht mit seinen spirituellen Werten, sondern mit den materiellen, ökonomischen, der Welt des Konsums unter dem Signum <Coca Cola>.“⁶⁹ Der fremde und verbotene Westen war für die Menschen aus Rumänien eher wegen seines finanziellen Wohlstands anziehend, denn über spirituelle oder moralische Werte des Westens sprach man nicht. Auch gegenwärtig wird der Westen oft verteufelt, als eine Welt, in der nur mehr das Individuum im Mittelpunkt steht und (religiös)-moralische Werte an Bedeutung verloren haben.

Der Westen übt dennoch auch gegenwärtig eine große Anziehungskraft auf die Menschen in Rumänien aus, denn mit dem Beitritt zur EU sind viele Grenzen gefallen und im Versprechen eines besseren Lebens wird der unbekante Westen nicht nur erkundet, sondern auch als neue Heimat gewählt.

⁶⁶ Vgl. BOIA, Lucian, *Cultura românească între autohtonism și europenism*, 109.

⁶⁷ Vgl. BOIA, Lucian, *Cultura românească între autohtonism și europenism*, 110.

⁶⁸ Străinătate = die Fremde

⁶⁹ HEITMANN, Klaus, *Adrian Marino und sein Europakonzept*, in: HUBERTY, Maren, MATTUSCH, Michele (Hg.), *Rumänien und Europa*, 53-66, hier: 58.

2. Geschichtlicher Rückblick

Der folgende geschichtliche Rückblick hat nicht eine detaillierte Beschreibung der Geschichte Rumäniens zum Ziel. Es werden nur jene Aspekte festgehalten, die für das Thema der Arbeit relevant sind. Den Ausgangspunkt bilden dabei die Ereignisse von 1918, die Entstehung von Groß-Rumänien als Königreich, bis zur kommunistischen Wende und zu den gegenwärtigen Entwicklungen. Schwerpunkte sind die Situation der Ethnien und die Rolle der Kirchen in dieser Zeitspanne.

Zu Beginn soll festgestellt werden, dass die rumänische Geschichte ein Streitpunkt und eine ständige Quelle von Konflikten zwischen den Menschen selber, den verschiedenen Ethnien und den Kirchen ist. Das Hängen an der eigenen historischen Wahrheit bestimmt auch in der Gegenwart das Handeln der Menschen, sodass die Vergangenheit bzw. ihre Beurteilung ein reales Hindernis für die gegenwärtige Zusammenarbeit der Kirchen darstellt. Es ist deshalb nicht nur für die ethnischen Minderheiten, sondern auch für die Kirchen in Rumänien wichtig, den Schatten und die Leiden der Geschichte zu überbrücken und zu einem gemeinsamen Konsens über die Geschichte zu finden, der die Sicht der Menschen aus der Vergangenheit schöpfend auf die gemeinsame Zukunft hin orientiert. Auf diese Notwendigkeit wiesen am deutlichsten die Ereignisse des 20. Jahrhunderts hin. „Eine Überbrückung der garstigen Gräben, die diese Geschichte hinterlassen hat, durch eine *Reinigung des Gedächtnisses* ist unabdingbar, da diese historischen Ereignisse massiv in die Gegenwart hineinwirken, und ihre politische und ethische Deutung die Zukunft des Kontinents wesentlich mitbestimmen wird.“⁷⁰

Neben der großen Last der Geschichte und den verschiedenen Geschichtsinterpretationen ist es wichtig zu zeigen, inwieweit die Kirchen ihrem gesellschaftlichen Auftrag in dieser Zeitspanne gerecht werden konnten. Vorweg gilt die Annahme, dass sowohl in der Zwischenkriegszeit als auch während des Kommunismus die Kirchen daran gehindert waren, ihren gesellschaftlichen und spirituellen Auftrag zu erfüllen. Sie haben um ihr Überleben kämpfen müssen, aber zugleich sind sie für die Menschen ein Ort der Zuflucht und der Freiheit gewesen. Die Kirchen der ethnischen Minderheiten, aber auch die anderen Kirchen in Rumänien, erfüllten neben ihrer spirituellen Aufgabe auch die Rolle der Hüterinnen und Pflegerinnen der Kultur, der

⁷⁰ GABRIEL, Ingeborg, *Der Kommunismus als die „barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009)*, Ostfildern 2010, 42-61, hier: 42.

Sprache und der Identität der jeweiligen Ethnie. Nach 1989 hat sich ihre Situation verändert, die Kirchen haben eine neue Freiheit gewonnen, aber sie tun sich schwer, ihren wahren sozialen Auftrag zur Versöhnung und zum Wohl der Menschen und der verschiedenen Nationalitäten in Rumänien zu leisten.

2.1. Zwei Geschichtsinterpretationen – zur Vorgeschichte der Konflikte zwischen Rumänen und Ungarn

Das Verhältnis von Ungarn und Rumänen sowie den Kirchen, zu denen sie gehören, ist weitgehend vom Streit der ungarisch-rumänischen Historiker bezüglich der Ethnogenese der Rumänen bestimmt.

Dazu eine Erklärung: Unter Kaiser Trajan marschierten römische Truppen in das Gebiet, das von Dakern bewohnt war, ein und ließen sich dort nieder. Aus der Vermischung der beiden Völker gingen die Rumänen hervor.⁷¹ Den Kernpunkt des Streits stellt dabei die Frage dar, ob sich die Ethnogenese der Rumänen auch nördlich der Donau und in Siebenbürgen vollzog. Hierbei werden die Migrations- und Kontinuitätstheorie einander gegenübergestellt. „Die ungarische Seite vertritt die *Migrationstheorie*, wonach die Rumänen erst nach der ungarischen Inbesitznahme Siebenbürgens dort eingewandert seien, nachdem mit der Räumung der Dacia Traiana 271 n. Ch. die gesamte römische und romanisierte Bevölkerung das Land verlassen und sich in die Gegend südlich der Donau zurückgezogen habe. Rumänische Historiker antworten mit der *Kontinuitätstheorie*, wonach nördlich der Donau und in Siebenbürgen eine romanische Bevölkerung weitergelebt habe.“⁷²

Dieser Streit zwischen den Historikern hat seinen Anfang 1791, als die *Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae*⁷³ erschien, in der zum ersten Mal die Existenz der

⁷¹ Vgl. OPREANU, Coriolan Horațiu, *The North-Danube Regions from the Roman Province of Dacia to the Emergence of the Romanian Language*, in: POP, Ioan-Aurel, BOLOVAN, Ioan (Hg.), *History of Romania. Compendium*, Cluj-Napoca 2006, 59-132.

⁷² HENKEL, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 123-124. Vgl. auch: OPREANU, Coriolan Horațiu, *The North-Danube Regions from the Roman Province of Dacia to the Emergence of the Romanian Language*, 104-108.

⁷³ Dieses Schreiben ist eine Denkschrift rumänischer Intellektuelle (deren Großteil Söhne griechisch-katholischer Priester waren) aus Siebenbürgen, an den Wiener Hof (vgl. SCHWARZ, Karl, „*Heilendes Erinnern*“. *Ein Dialog über die Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien*, in: ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK [Hg.], *Biblos. Beiträge zu Buch, Bibliothek und Schrift: Süd-Ost-Europa*, 56/1 [2007], Wien, 125-142, hier: 132).

Rumänen in Siebenbürgen seit der römischen Besetzung von Dacia erwähnt wird.⁷⁴ Damals wollte man mit diesem Dokument erreichen, dass den Rumänen aus Siebenbürgen dieselben Rechte zuerkannt werden wie den drei anerkannten Nationalitäten, den Ungarn, den Sachsen und den Szeklern, sowie dass die orthodoxe Kirche eine der anerkannten *confessiones* neben der Katholischen, Reformierten, Evangelischen und Unitarischen wird.⁷⁵ Der rumänische Historiker Coriolan Horațiu Opreanu weist darauf hin, dass der Disput zwischen den Historikern damals politisch motiviert war. Beweist man nämlich, dass die Rumänen auch nach der römischen Besetzung auf dem Gebiet Siebenbürgens weitergelebt haben, ist das Grund genug, die Gleichsetzung mit den anderen anerkannten Nationalitäten zu fordern.

Opreanu sagt, dass in der kommunistischen Zeit diese Kontinuitätstheorie aufgegriffen, über jegliche vernünftige Grenze hinaus entwickelt und in eine historisch motivierte nationalistische Politik umgewandelt wurde, deren Nachwirkungen im kollektiven Gedächtnis auch gegenwärtig präsent sind.⁷⁶ Die beiden Theorien haben auch heute ihre Anhänger, keine hat es aber geschafft, sich durchzusetzen.

Opreanu hebt hervor, dass die Quellen die Kontinuität weder bekräftigen noch bestreiten, es ist jedoch anzunehmen, dass, als die Räumung stattfand, nicht das ganze Gebiet verlassen wurde und ein kleiner Teil der Bevölkerung in diesem Gebiet geblieben ist. Er meint, dass die Aufgabe der rumänischen Wissenschaftler nicht darin besteht, die Absurdität des Absurden diesbezüglich zu beweisen, d.h. dass man nicht mit völliger Sicherheit ausschließen kann, dass ganz Siebenbürgen von den Römern verlassen wurde.⁷⁷ Das historisch klären zu wollen, ist unmöglich.

2.2. Rumänien von 1918 bis 1989

Die Friedensverträge nach dem I. Weltkrieg wollten die neuen Grenzen anhand nationalstaatlicher Kriterien ziehen, was sich jedoch immer wieder als problematisch herausstellte, weil „die Grenzen der Nationalstaaten nirgends mit den Siedlungsgrenzen

⁷⁴ Vgl. OPREANU, Coriolan Horațiu, *The North-Danube Regions from the Roman Province of Dacia to the Emergence of the Romanian Language*, 105.

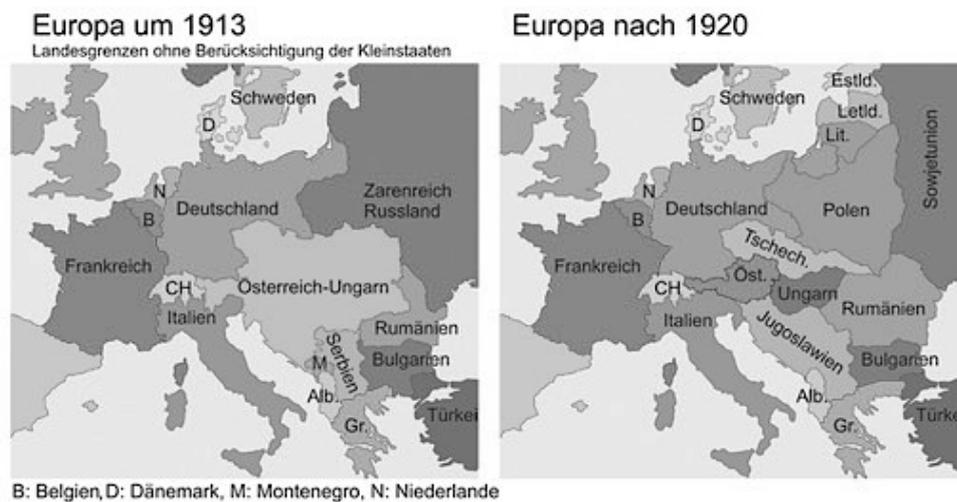
⁷⁵ Vgl. HOLLÓ, László, *Minderheitenrechte in Europa im Hinblick auf Südtirol und Siebenbürgen. Der übernationale Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und die Minderheiten*, Kolozsvár 2004, 91-95; HENKEL, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 126-127.

⁷⁶ Vgl. OPREANU, Coriolan Horațiu, *The North-Danube Regions from the Roman Province of Dacia to the Emergence of the Romanian Language*, 105-106.

⁷⁷ Vgl. OPREANU, Coriolan Horațiu, *The North-Danube Regions from the Roman Province of Dacia to the Emergence of the Romanian Language*, 106-108.

der Nationen zusammenfielen⁷⁸, so dass „die Grenzziehung bis zu einem gewissen Grad willkürlich erschien. Es kam zu großen nationalen Minoritäten in den neuen Staaten. Zwischen Menschen, die einander bisher familiär, national, wirtschaftlich und kulturell engstens verbunden waren, bestand plötzlich eine Staatsgrenze; sie besaßen auf einmal die Bürgerschaft zweier verschiedener, einander in der Mehrzahl der Fälle nicht freundschaftlich verbundener Staaten.“⁷⁹

ABBILDUNG 4: SCHEMATISCH GEZEICHNETE KARTEN EUROPAS VOR UND NACH DEM ERSTEN WELTKRIEG (Grafik © Kinderbüro Universität Wien / Franz Stürmer)⁸⁰



Unter diesen Umständen ist 1918/1920 Großrumänien gegründet worden. Der Traum der Rumänen ging in Erfüllung, dass sie alle in eine Nation vereint wurden und gemeinsam einen Staat bildeten. Zugleich kam aber zu Rumänien auch eine große Zahl von ethnischen Minderheiten und verschiedenen Kirchen. In der Periode von 1918 bis 1989 versuchte man auf verschiedene Weise, diese Minderheiten und Kirchen im jungen

⁷⁸ SUTTNER, Ernst Christoph, *Episkopat und Laienschaft der orientalischen Kirchen Mitteleuropas angesichts der nationalen Frage seit 1919*, in: SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion*, Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 46/1, Würzburg 1997, 127-149, hier: 128; vgl. auch: SUTTNER, Ernst Christoph, *Religiöse und ethnische „Minoritäten“ in der Donaumonarchie an der Wende zum 20. Jahrhundert*, in: SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche und Nationen* (46/1), 301-316, hier: 315; SUTTNER, Ernst Christoph, *Die orthodoxe Kirche und das Aufkommen der Nationalstaaten in Südosteuropa*, in: SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche und Nationen* (46/1), 235-248, hier: 247.

⁷⁹ SUTTNER, Ernst Christoph, *Religiöse und ethnische „Minoritäten“ in der Donaumonarchie an der Wende zum 20. Jahrhundert*, 315-316.

⁸⁰ <<https://www.demokratiewebstatt.at/thema/thema-100-jahre-erster-weltkrieg/der-erste-weltkrieg-und-seine-folgen/>> (19.08.2015).

Rumänien zu integrieren: zuerst im Königreich, dann in der Volksdemokratie und zuletzt im sozialistischen Rumänien.

2.2.1. Kirchen und Minderheiten in der Zwischenkriegszeit

Bei der Entstehung von Großrumänien haben neben den verschiedenen Friedensverträgen, die in dieser Zeit abgeschlossen wurden, auch die zwei rumänischen Kirchen (die Rumänische Unierte [Griechisch-Katholische] Kirche und die Hermannstädter Orthodoxe Metropole) aus dem bisherigen Königreich Ungarn eine zentrale Rolle gespielt. Sie waren diejenigen, die durch die Organisation der Nationalversammlung 1918 in Alba Iulia (Karlsburg) die Vereinigung von Siebenbürgen, dem Banat und der restlichen, von Rumänen bewohnten Gebiete mit Rumänien vorbereitet und ihr im entscheidenden Augenblick auch zum Durchbruch verholfen haben.⁸¹

Die Regierung von Großrumänien versuchte unter den gegebenen Bedingungen, einen neuen Staat zu konsolidieren. Im neuen Staat war eine große Zahl von ethnischen und gesellschaftlichen Gruppen, die sowohl jurisdiktionell als auch administrativ zusammengeführt werden mussten. Im Bestreben, diese ethnischen Minderheiten für sich zu gewinnen, nahm sich die Staatsleitung vor, die Kirchen in den Dienst zu nehmen.⁸² In Falle Rumäniens, so wie auch in anderen mehrheitlich orthodoxen Staaten in Europa, war das nicht so schwer, denn bei der Schaffung dieser Staaten war es selbstverständlich, dass Staat und Kirche eng miteinander verbunden waren. Als nationale Kirche wurde die orthodoxe Kirche somit zur Staatskirche. Das bedeutete aber auch die Schaffung so genannter staatskirchenrechtlicher Verhältnisse. Das partikulare Recht der orthodoxen Kirche wurde von der Staatsmacht erlassen und bei der Einsetzung der Bischöfe wurde auch die Hilfe des Staates in Anspruch genommen,⁸³ d.h. dass durch die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse die orthodoxe Kirche praktisch ihre Autonomie dem

⁸¹ Vgl. SUTTNER, Ernst Christoph, *Episkopat und Laienschaft der orientalischen Kirchen Mitteleuropas angesichts der nationalen Frage seit 1919*, 138-139. Über diese Tatsache sprechen jedoch wenige Geschichtsbücher, da die Bischöfe der zwei Kirchen damals auch politische Vertreter des rumänischen Volkes im ungarischen Gebiet gewesen sind und sie nur in ihrer Qualität als Politiker, die für die Einigung aller von Rumänen bewohnten Gebieten gekämpft haben, erwähnt werden.

⁸² Vgl. MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit? Zum Verhältnis von orthodoxer, römisch-katholischer und griechisch-katholischer Kirche*, in: MANER, Hans-Christian, SCHULZE WESSEL, Martin (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien*, Stuttgart 2002, 103-120, hier: 103; SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien*, in: SUTTNER, Ernst Christoph, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien – München 1978, 179-206, hier: 179.

⁸³ Vgl. SUTTNER, Ernst Christoph, *Die orthodoxe Kirche und das Aufkommen der Nationalstaaten in Südosteuropa*, 235-236; SUTTNER, Ernst Christoph, *Episkopat und Laienschaft der orientalischen Kirchen Mitteleuropas angesichts der nationalen Frage seit 1919*, 134.

Staat gegenüber verlor, der auf diese Weise die Möglichkeit hatte, sich in die kirchliche Gesetzgebung einzumischen und im Falle der Einsetzung von Bischöfen eine wichtige Rolle zu spielen.

Da das orthodoxe Volk daran gewöhnt war, sowohl in geistigen als auch in weltlichen Angelegenheiten von den Bischöfen und Priestern geführt zu werden, waren die Politiker in ihrem Streben zur Stärkung des neuen Staates darum bemüht, die Zustimmung der Menschen mit Hilfe der Kirche zu erlangen. Ohne die Kirche hätten sie die Menschen nicht erreichen können, weil sie ihnen unbekannt waren.⁸⁴

Demzufolge hat die Regierung die rumänisch-orthodoxe Kirche und die rumänische unierte (griechisch-katholische) Kirche in der Verfassung von 1923 als nationale Kirchen proklamiert: „Erstere ist als *‘die Religion der großen Mehrheit der Rumänen die dominante Kirche im rumänischen Staat’*, die griechisch-katholische Kirche besitze *‘den Vorrang vor den anderen Kulturen’*. Die anderen Kirchen wurden nicht extra erwähnt, sondern als *‘Religionsgemeinschaften’* zusammengefasst.“⁸⁵ Dies löste jedoch Unzufriedenheit aus, weil die Vertreter der anderen Kirchen der Meinung waren, dass diese Hervorhebung der beiden Kirchen nicht dem Beschluss von Alba Iulia (Karlsburg) entsprach, der die konfessionelle Gleichberechtigung festschrieb.⁸⁶

Was die Haltung der katholischen Kirche in der neuen politischen Lage betraf, war sie „von grundsätzlichen Orientierungsproblemen geprägt. Während katholische Kreise um den siebenbürgischen Bischof Gustav Majláth oder den Banater Bischof Julius Glattfelder die neue Staatlichkeit in Frage stellten, gar ablehnten, waren die Erzbischöfe in Bukarest, Raymund Netzhammer und Alexander Cisar, um eine moderatere Gangart bemüht.“⁸⁷ Die katholische Kirche in Siebenbürgen hat sich in die neue Lage, in der sie sich befand, nicht einfinden können. Bis vor Kurzem hatte sie noch zur ungarischen Mehrheitskirche gehört und jetzt gehörte sie zu einem anderen Land, in dem sie sowohl konfessionell als auch ethnisch eine Minderheit war. „Der Zusammenbruch des *‘tausendjährigen’* Reiches der Stephanskronen hatte viele in einen Schockzustand versetzt. Durch eine falsche

⁸⁴ Vgl. SUTTNER, Ernst Christoph, *Die orthodoxe Kirche und das Aufkommen der Nationalstaaten in Südosteuropa*, 237-238, 245; ANDREESCU, Gabriel, *A nemzetközi kapcsolatok és az ortodoxia Kelet- és Délkelet Európában (2)* [Internationale Beziehungen und die Orthodoxie in Ost- und Südosteuropa], in: *Keresztény Szó* 11/1 (2000), 25-30, hier: 25.

⁸⁵ SCHWARZ, Karl, *Staat und Kirche im Donau- und Karpatenraum in historischer Perspektive*, 78.

⁸⁶ Vgl. MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit?*, 109-110; SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien*, 181; SUTTNER, Ernst Christoph, *Episkopat und Laienschaft der orientalischen Kirchen Mitteleuropas angesichts der nationalen Frage seit 1919*, 136.

⁸⁷ MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit?*, 108.

Informationspolitik Wiens und Budapests glaubte man nach wie vor, daß die Niederlage nicht endgültig, der Zustand lediglich vorübergehender Natur sei⁸⁸ und dass Siebenbürgen bald wieder ein Teil Ungarns werde. Die römisch-katholischen Bischöfe aus Siebenbürgen wurden für diese ethnisch-nationale Propaganda auch in den Dienst genommen, so dass die Kirche und ihre Gläubigen zu Gegnern im Bestreben der Stärkung des neuen Staates wurden. Durch ihre Haltung steuerten sie nämlich den nationalen Vereinheitlichungsbestrebungen der Staatsmacht aus Bukarest entgegen, der die Schaffung eines einheitlichen Nationalstaates und einer einheitlichen rumänischen Kultur zum Ziel hatte.⁸⁹ In der Zwischenkriegszeit war es der römisch-katholische Kirche aus Rumänien nicht möglich, einen Beitrag zur demokratischen Stabilität des Landes zu leisten: „Während die katholische Kirche Siebenbürgens durch ihre irredentistische Einstellung stets ein Unruhefaktor im neuen Staat blieb und daher keineswegs zur Stabilisierung des politischen Systems der Zwischenkriegszeit beitrug, zog die katholische Kirche im ehemaligen Altrumänien vor allem unter Erzbischof Cisar einen klaren Trennstrich zwischen den staatlichen und den kirchlichen Angelegenheiten. Man fühlte sich lediglich für die geistlichen Dinge zuständig und mischte sich nicht in politische Entscheidungen ein.“⁹⁰

Durch das Konkordat mit dem Heiligen Stuhl 1927 wurde die Rechtslage der katholischen Kirchen in Rumänien geregelt. Die Kirchen bekamen die Möglichkeit und den Freiraum, ihr Kirchenrecht selbst zu gestalten und wurden vor Eingriffen in ihre inneren Angelegenheiten seitens der Staatsmacht geschützt. Der Schließung des Konkordats hat sich die orthodoxe Kirche stark widersetzt und nach dem Zustandekommen des Konkordats hatte sich auch die Atmosphäre zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche verschlechtert.⁹¹

⁸⁸ MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit?*, 112.

⁸⁹ Vgl. MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit?*, 113.

⁹⁰ MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit?*, 113.

⁹¹ Vgl. SUTTNER, Ernst Christoph, *Episkopat und Laienschaft der orientalischen Kirchen Mitteleuropas angesichts der nationalen Frage seit 1919*, 134-136; MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit?*, 111-112; SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien*, 180-181. Eine ausführliche Beschreibung über das Zustandekommen des Konkordats und dessen Inhalt siehe bei: MARTON, József, *A konkordátum* [Das Konkordat], in: *Keresztény Szó* 19/8 (2008), 19-22.

Die Kritik dem Staat gegenüber bezüglich politischer, schulischer und finanzieller Angelegenheiten war allen drei Kirchen gemeinsam, auch wenn sie von verschiedenen Gesichtspunkten geleitet waren und aus unterschiedlicher Motivation handelten.⁹²

Die römisch-katholische Kirche war jedoch nicht die einzige, die sich in die neue Situation nicht einfinden konnte und die Konsolidierung des Staates nicht unterstützte. Zwischen der orthodoxen und der unierten (griechisch-katholischen) Kirche begann ein Konkurrenzkampf, so dass keine der beiden Kirchen in der Lage war, das Land moralisch zu stützen. „Verstand sich die orthodoxe Kirche als Hort des Rumänentums, die alle anderen Konfessionen nur durch die ‘nationale Brille’ anzusehen vermochte, so blieb ihr die Vorstellung einer zweiten rumänischen Kirche eigentlich unerträglich; im Zeichen einer gewünschten Zusammenführung der **rumänischen Nation** forderte sie die unierte Kirche zur Rückkehr in die Orthodoxe Kirche auf, die Entscheidung zwischen der rumänischen Sendung oder dem ‘*Papismus*’ zu treffen.“⁹³ Besonders problematisch wurde für die unierte (griechisch-katholische) Kirche das Vordringen der Orthodoxen in solche Gebiete des Landes, in denen sie weitgehend in einer Minderheitsposition waren. Die Situation spitzte sich mit der Zeit immer mehr zu. Die Regierung wurde beschuldigt, den orthodoxen Proselytismus unterstützt zu haben.⁹⁴

Zusammenfassend kann man festhalten, dass in der Zwischenkriegszeit die Kirchen in Rumänien nicht fähig waren, eine integrative und stabilisierende Rolle im Leben des neuen Staates zu spielen. „Von allen Institutionen waren die Kirchen am meisten dazu aufgerufen, die Bemühungen zur ‘moralischen Gesundung’ und zum ‘Wiederaufbau’ zu unterstützen.“⁹⁵ Dies gelang jedoch nicht. Die Orthodoxen und die Griechisch-Katholiken waren eher darum bemüht, ihre Position einander gegenüber zu stärken und sich auf staatlicher Ebene zu behaupten und die römisch-katholische Kirche aus Siebenbürgen hoffte, dass die Situation nur eine vorübergehende sei.

Die Minderheiten haben im neuen Land ihren Platz finden müssen. Für die meisten Ungarn in Siebenbürgen bedeutete der Wechsel von der politischen, ökonomischen und kulturellen Mehrheit in die Minderheit ein Trauma und brachte ein Adaptionsproblem mit sich, das bis heute nicht gelöst ist. Viele hatten gehofft, dass es sich nur um eine

⁹² Vgl. MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit?*, 105-108.

⁹³ SCHWARZ, Karl, *Staat und Kirche im Donau- und Karpatenraum in historischer Perspektive*, 79.

⁹⁴ Vgl. MANER, Hans-Christian, *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit?*, 114-120.

⁹⁵ ZUB, Alexandru, *Die rumänische Orthodoxie im ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext der Zwischenkriegszeit*, in: MANER, Hans-Christian, SCHULZE WESSEL, Martin (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939*, 179-188, hier: 179.

Übergangssituation handelte. Die politische Partei der ungarischen Minderheit, die für die Vertretung ihrer Interessen konstituiert wurde, hat den rumänischen Staat immer wieder dazu aufgefordert, sich in das Leben der ungarischen Schulen nicht einzumischen, und hat sich für die Rechte und die Autonomie der Minderheit eingesetzt.⁹⁶ Im Falle des Unterrichts ging es darum, dass laut Gesetz die ethnischen Minderheiten in ihrer eigenen Sprache lernen und ihre eigenen Schulen haben durften. Der Unterricht der rumänischen Sprache, Geschichte und Geographie sollte jedoch in der offiziellen Sprache des Landes – auf Rumänisch – erfolgen, wogegen die Minderheiten jedoch Vorbehalte hatten. Deshalb forderte die Partei der ungarischen Minderheit, dass die Autonomie dieser Schulen respektiert und das vorgeschriebene Schulprogramm samt Unterrichtsbüchern seitens des rumänischen Staates nicht angewendet werde.⁹⁷

Die ungarischen Bischöfe aus Siebenbürgen haben bald erkannt, dass sie in dieser historischen Situation ihre Beschwerden vergessen und die Hoffnung der Wiedervereinigung mit Ungarn aufgeben müssten. Neben den herkömmlichen kirchlichen Aufgaben haben sie sich für die Stärkung des Selbstbewusstseins der ungarischen Minderheit und die Bewahrung und Entwicklung ihrer Werte eingesetzt. Sie wussten, dass nur so die Kirche als Institution erhalten bleiben konnte. Umgekehrt wurde auch der ungarischen Minderheit bewusst, dass die Wahrung des nationalen Selbstbewusstseins am sichersten über die Kirche möglich war.⁹⁸

Der deutschen Minderheit war es gelungen, ihre Interessen und Traditionen im neuen Land zu bewahren. Ihre Partei hat generell mit der Staatsmacht in der Hoffnung zusammengearbeitet, dass sie ihr Unterrichtswesen und ihre Kirchen erhalten könnten.⁹⁹

Am Anfang war die Situation der Juden ähnlich. Sie lebten, verstreut über das ganze Land, hauptsächlich in den Städten, hatten eine gute finanzielle Position, waren hoch gebildet, angesehen in den Gemeinden und waren der rumänischen Elite gegenüber in der

⁹⁶ Vgl. SĂLĂGEAN, Marcela, *Romania between 1919 and 1947*, in: POP, Ioan-Aurel, BOLOVAN, Ioan (Hg.), *History of Romania*, 583-615, hier: 599.

⁹⁷ Vgl. CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minorităţi în tranziţie*, 6.

⁹⁸ Vgl. JAKAB, Attila, *Vergődésben. Magyar kisebbségek „történelmi” egyházai az átalakuló Európában* [Im Zappeln. Die „historischen” Kirchen der ungarischen Minderheiten in dem sich verändernden Europa], Budapest 2009, 46-47.

⁹⁹ Vgl. SĂLĂGEAN, Marcela, *Romania between 1919 and 1947*, 599. Der Kirchenhistoriker Attila Jakab zitiert in seinem Buch einen evangelischen Bischof und Kirchenhistoriker, der noch vor dem Ende des I. Weltkrieges die Sachsen davor gewarnt haben sollte, dass – wenn Ungarn besiegt wird – auch die deutsche Bevölkerung aus Siebenbürgen verloren gehen würde, samt ihrer Jahrhunderte alten Geschichte, ihrer Konfession und ihrer Zukunft. Im Lichte der gegenwärtigen Ereignisse stellt Attila Jakab fest, dass die „Prophezeiung“ dieses Bischofs sich bewahrheitet hat, weil nach 1989 aus Siebenbürgen die Sachsen praktisch verschwunden sind. Nur noch die von ihnen erbauten Häuser und Kirchen stehen als Zeichen ihres Daseins in diesem Gebiet (vgl. JAKAB, Attila, *Vergődésben*, 45).

Überzahl. Die Agrar-Reform, die auch den ungarischen Adel und die Landbesitzer stark betroffen hat, führte im Falle der Juden zum Wiederauftauchen des antisemitischen Nationalismus.¹⁰⁰ Man hatte Vorurteile ihnen gegenüber und verbreitete die Ansicht, dass die jüdische Elite sich nicht in den neuen Staat eingliedern wolle und die wirtschaftliche und kulturelle Beherrschung des Landes anstrebe. Der Antisemitismus in Rumänien begann zunächst mit dem Erlass anti-jüdischer Gesetze und gipfelte zuletzt in der Beteiligung Rumäniens am Holocaust.¹⁰¹

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Zwischenkriegszeit den ethnischen Minderheiten in Rumänien nicht die erhoffte Verwirklichung der Versprechen der Nationalversammlung aus Alba Iulia brachte (1918) und auch der von Rumänien unterzeichnete Minderheitenschutzvertrag (1919) wurde nicht eingehalten: Den ethnischen Minderheiten wurden nämlich weitgehende Grund- und Freiheitsrechte zugesichert, aber nicht eingehalten, was zur breiten Enttäuschung führte. Ihre Situation wurde auch durch den Bukarester Zentralismus erschwert, der weniger an der Integration und der Gewährleistung der Rechte der ethnischen Minderheiten interessiert war, als an der Schaffung eines einheitlichen Nationalstaates. Die ethnische Homogenisierung war das angestrebte Ziel der politischen Macht.

2.2.2. Die kommunistische Zeit

Der Beginn des II. Weltkrieges brachte Rumänien große Gebietsverluste. Der Wiener Schiedsspruch vom 30. August 1940 gab Nord-Siebenbürgen Ungarn zurück, worin die ungarische Bevölkerung Siebenbürgens „eine Teilwiedergutmachung des ihr angetanen Unrechts“¹⁰² sah. Auch wenn diese Tatsache die Empörung sowohl der orthodoxen als auch der unierten (griechisch-katholischen) Kirche auslöste, haben die rumänischen Nationalisten die Situation für ihre eigenen Zwecke genutzt und die Menschen, unter dem Vorwand, dass die römisch-katholischen Ungarn und die rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) sich von Rumänien lossagen wollten, gegen die katholische Kirche gehetzt.¹⁰³ Die volle Integration Siebenbürgens in Rumänien

¹⁰⁰ Vgl. SĂLĂGEAN, Marcela, *Romania between 1919 and 1947*, 600.

¹⁰¹ Vgl. CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minorităţi în tranziţie*, 6.

¹⁰² SUTTNER, Ernst Christoph, *Episkopat und Laienschaft der orientalischen Kirchen Mitteleuropas angesichts der nationalen Frage seit 1919*, 140.

¹⁰³ Vgl. SUTTNER, Ernst Christoph, *Episkopat und Laienschaft der orientalischen Kirchen Mitteleuropas angesichts der nationalen Frage seit 1919*, 140. Seit 1920 gab es schon mehrere Versuche, eine Lösung für das siebenbürgische Problem bzw. die Situation der Ungarn in Siebenbürgen zu finden. Das größte Problem dabei war, dass in diesem Gebiet mehrere Bevölkerungsgruppen in breiten Mischzonen zusammen lebten.

geschah erst im März 1945 mit der Einrichtung der von Petru Groza geleiteten Regierung, als Stalin zugelassen hatte, dass die Administration in Siebenbürgen erneut wiederhergestellt werde.¹⁰⁴

Die erste kommunistische Regierung versuchte, die Kirchen dazu zu bewegen, bei der Etablierung des Sozialismus mitzuhelfen. Als dieser Versuch scheiterte, hat man sich der rumänisch-orthodoxen Kirche zugewandt, die ihrer staatskirchlichen Verfassung wegen den Kommunisten ausgeliefert war.¹⁰⁵

Bis 1947 hat sich der rumänische Ministerpräsident Petru Groza bemüht, durch seine Anordnungen und Maßnahmen den nationalen Minderheiten entgegenzukommen. Er wollte erreichen, dass sich die Siebenbürger-Ungarn aus eigenem Willen Rumänien zuwenden. Man versuchte die Menschen davon zu überzeugen, dass die Lösung der ethnischen Frage in Siebenbürgen nicht mit der Grenzziehung zusammenhängt.¹⁰⁶ 1946 begann seitens der Kommunisten jedoch die Vernichtung der „Feinde der Demokratie“. In einem ersten Schritt wurden die führenden Persönlichkeiten der historischen Parteien verhaftet, eingeschüchtert und zum Schweigen gebracht. In einem zweiten Schritt nahm sich die neue Regierung vor, die Kirchen zu vernichten. Der Erzfeind hierbei war die katholische Kirche, die in ihren Augen das größte Hindernis für die Errichtung der „Demokratie“ im Land war. Dazu trug bei, dass das Oberhaupt der katholischen Kirche nicht im Land, sondern in Rom seinen Sitz hatte. Die kommunistische Propaganda vertrat die Meinung, dass der Vatikan seine spirituelle Macht für schlechte Dinge benutzte und das gläubige Volk mit seiner falschen Propaganda gegen die neue kommunistische „Demokratie“ aufhetzte. In der Kirche sah man auch den Feind der Wissenschaft und ihre

Der größte Teil der Ungarn lebte im sogenannten Szekler Land, weit von der neuen Grenze entfernt, und war nur durch einen schmalen ethnischen Korridor mit dem Mutterland verbunden. Alle Vorschläge waren jedoch zum Scheitern verurteilt. Ab 1943 fingen dann die Experten erneut an, über das Schicksal Siebenbürgens zu diskutieren. Involviert waren Experten aus den Vereinigten Staaten von Amerika und Großbritannien, die die Friedensverträge nach dem II. Weltkrieg vorbereiten sollten. Dabei sind verschiedene Varianten für die Lösung des Problems vorgeschlagen worden: Siebenbürgen sollte ein autonomer Staat zwischen Ungarn und Rumänien sein; Siebenbürgen sollte entweder Teil Ungarns oder Rumäniens sein; Siebenbürgen sollte zwischen Ungarn und Rumänien geteilt werden. Letztendlich konnten sich keine Variante durchsetzen, denn das Schicksal Siebenbürgens wurde von der Sowjetunion besiegelt, die aus strategischen Gründen Rumänien bei der Zurückgewinnung dieser Region unterstützte (vgl. NAGY, Mihály Zoltán, VINCZE, Gábor, *Transilvania de Nord între cele două ocupații românești [septembrie 1944 – martie 1945]* [Nordsiebenbürgen zwischen den zwei rumänischen Besetzungen. September 1944 – März 1945], in: NAGY, Mihály Zoltán, VINCZE, Gábor [Hg.], *Autonomiști și centraliști. Enigmele unor decizii istorice. Transilvania der Nord din septembrie 1944 până în martie 1945* [Autonomisten und Zentralisten. Rätsel einiger historischen Entscheidungen. Nordsiebenbürgen ab September 1944 bis März 1945], Cluj-Napoca 2008, 11-105, hier: 14-19).

¹⁰⁴ Vgl. SĂLĂGEAN, Marcela, *Romania between 1919 and 1947*, 611-612.

¹⁰⁵ Vgl. SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien*, 181.

¹⁰⁶ Vgl. MARTON, József, *A gyulfehérvári egyházmegye az 1945–47-es években* [Die Diözese Karlsburg in den Jahren 1945-47], in: *Keresztény Szó* 20/4 (2009), 19-20.

politischen und sozialen Ansichten galten in der kommunistischen Propaganda als altmodisch.¹⁰⁷

Das Jahr 1948 ist das Jahr der endgültigen Etablierung des Kommunismus in Rumänien. Das Parlament der neuen Volksdemokratie verabschiedete in diesem Jahr eine neue Verfassung, ein neues Schulgesetz und ein neues Kultusgesetz. „Der Kirchenartikel nahm der Orthodoxie die Stellung einer ‘herrschenden Kirche’; er gewährte den beiden rumänischen Kirchen nicht mehr die Bezeichnung ‘nationale Kirchen’; er verbot Kirchen und klösterlichen Gemeinschaften, allgemeinbildende Schulen zu führen, und er dehnte das staatskirchliche Prinzip, das Kirchenrecht von der Staatsmacht verfügen zu lassen, auf alle Kultgemeinschaften des Landes aus, indem er generell verfügte, dass ihre Organisationsform und ihr Funktionieren durch Gesetze zu regeln seien.“¹⁰⁸

Das kommunistische Schulgesetz verschärfte die Situation der kirchlichen Schulen noch mehr dadurch, dass man alle konfessionellen Schulen verstaatlichte und den Religionsunterricht aus den Schulen verbannte. Die wichtigste Aufgabe der Schulen bestand nun in der atheistischen Erziehung.¹⁰⁹ Die Verstaatlichung der Schulen traf nicht nur die Kirchen, sondern auch die Minderheiten im Land sehr stark.

Das Kultusgesetz hat die Aktivität der Kirchen stark eingeschränkt. Jede Kirche musste ein sogenanntes Statut erarbeiten, das zur Genehmigung den zuständigen Behörden vorgelegt werden musste. Das Statut der katholischen Kirche wurde nicht genehmigt, so dass sie außerhalb des Gesetzes stand. Durch dieses Gesetz wurden auch die Klöster und Ordensgemeinschaften aufgelöst. Sie durften ihre karitative, soziale und erzieherische Tätigkeit nicht mehr weiterführen. Obwohl das Kultusgesetz die Religionsfreiheit und die

¹⁰⁷ Vgl. MARTON, József, *A gyulfehérvári egyházmegye az 1945–47-es években*, 20; MARTON, József, *A katolikus egyház helyzete a kommunizmus idején Erdélyben, különös tekintettel a püspökökre* [Die Lage der katholischen Kirche in Siebenbürgen während des Kommunismus, mit besonderem Blick auf die Bischöfe], in: *Keresztény Szó* 21/3 (2010), 23-26, hier: 23-24; GAGYI, Katinka, *A kommunizmus (újra)értékelése közel két évtized távlatából* [Die (neue) Beurteilung des Kommunismus aus der Perspektive von beinahe zwei Jahrzehnten], in: *Keresztény Szó* 18/12 (2007), 27-29, hier: 28; HOLLÓ, László, *Requiem a hitvallásos iskolákért* [Requiem für die konfessionellen Schulen], in: *Keresztény Szó* 20/4 (2009), 21-25, hier: 21; MARTON József, *Arhidieceza de Alba Iulia între anii 1948-1949* [Die Erzdiözese Karlsburg zwischen 1948-1989], in: COMISIA NAȚIONALĂ DE STUDIERE A ISTORIEI BISERICII CATOLICE DIN ROMÂNIA (CNSIBCR) [Nationale Kommission für die Untersuchung der Geschichte der Katholischen Kirche in Rumänien] (Hg.), *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-19489)* [Die Römisch-Katholische Kirche während der kommunistischen Unterdrückung], Iași 2008, 7-29, hier: 7-8.

¹⁰⁸ SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien*, 182.

¹⁰⁹ Vgl. GAGYI Katinka, *Az erdélyi (gyulafehérvári) római katolikus egyházmegye helyzete a két legjelentősebb egyházellenes törvény kiadásakor* [Die Lage der römisch-katholischen Erzdiözese aus Siebenbürgen (Karlsburg) während der Erscheinung der zwei bedeutendsten antikirchlichen Gesetze], in: *Keresztény Szó* 19/8 (2008), 23-26, hier: 23-24; VÁRADI Éva, *Az erdélyi piarista rend és az 1948-as rendszerváltás* [Der Piaristenorden und das Regimewechsel in 1948], in: *Keresztény Szó* 20/9 (2009), 28-32, hier: 28.

freie Religionsausübung zu gewährleisten vorgab, wurde diese in der Praxis sehr stark eingeschränkt. Das diente zur Vorbereitung sowohl auf die einseitige Kündigung des Konkordats mit dem Heiligen Stuhl als auch auf die Auflösung der unierten (griechisch-katholischen) Kirche – Ereignisse, die bald folgten.¹¹⁰

Dem Erlass des Kultusgesetzes folgte die Verhaftung mehrerer Bischöfe und Priester, sowie im Falle der katholischen Kirche die Reduzierung der Zahl der zugelassenen Diözesen auf zwei: die Diözese Alba Iulia und Iași.¹¹¹

Die Repressionen der ungarischen Minderheit in Rumänien begann nach 1956 und dem Budapester Volksaufstand. Im Vorfeld dieser Ereignisse wurde nach einer neuen territorialen Aufteilung, aber auch auf sowjetischem Druck, vom kommunistischen Staat 1952 die Autonome Ungarische Region in den Gebieten, die überwiegend von Ungarn bewohnt waren, gegründet. Die Hauptstadt war acht Jahre lang Târgu-Mureș, bis diese Region aufgelöst wurde.¹¹² Die Existenz dieser Region galt in der damaligen Zeit als ein positiver Schritt in die Richtung der ungarischen Minderheit. 1959 wurde die selbstständige ungarische Bolyai Universität aus Klausenburg in die rumänische Universität eingegliedert und darauf folgte 1960 die Auflösung dieser Region. Zugleich wurden ungarische Schulen entweder geschlossen oder in rumänische Schulen eingegliedert. Durch die gezielte und bewusste staatliche Umsiedlungspolitik versuchte man, in den von Ungarn bewohnten Gebieten Siebenbürgens Rumänen anzusiedeln. Der ungarisch-sprachige Unterricht wurde behindert, entweder konnte man nicht in der Muttersprache lernen oder man verweigerte den ungarischen Lehrern und Professoren die wissenschaftliche Karriere. Die Zahl der ungarischen Publikationen wurde verringert. Die kommunistische Regierung hat nicht zuletzt versucht, das Band zwischen den Ungarn und ihren traditionellen Kirchen zu zerreißen, denn trotz der konfessionellen Unterschiede waren die Kirchen seit langer Zeit Wahrer des ungarischen Bewusstseins.¹¹³

Viele Deutsche wurden in der kommunistischen Zeit deportiert, enteignet, festgenommen oder einem forcierten Assimilierungsprozess unterworfen. Nach den

¹¹⁰ Vgl. GAGYI Katinka, *Az erdélyi (gyulafehérvári) római katolikus egyházmegye helyzete a két legjelentősebb egyházellenes törvény kiadásakor*, 25-26; POPA, Cosmin, *The Communist Regime in Romania (1948-1989)*, in: POP, Ioan-Aurel, BOLOVAN, Ioan (Hg.), *History of Romania*, 617-676, hier: 627-628.

¹¹¹ Vgl. DOBOȘ, Dănuț, *Arhidieceza de București în perioada 1948-1989* [Die Erzdiözese Bukarest zwischen 1948-1989], in: CNSIBCR, 30-45, hier: 42; DOBOȘ, Dănuț, FARCAȘ, Cristinel, *Dieceza de Iași în perioada 1948-1989* [Die Diözese Iași zwischen 1948-1989], in: CNSIBCR, 46-66, hier: 48.

¹¹² Vgl. CHIRIAC, Marian, *Provocările divestității. Politici publice privind minoritățile naționale și religioase în România* [Die Provokationen der Vielfalt. Öffentliche Politiken bezüglich nationale und religiöse Minderheiten in Rumänien], Cluj-Napoca 2005, 62; Vgl. CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minorități în tranziție*, 7.

¹¹³ Vgl. CHIRIAC, Marian, *Provocările divestității*, 62.

Ereignissen des zweiten Weltkriegs war die deutsche Minderheit bis 1950 nicht mehr wahlberechtigt. Nach einem Abkommen mit dem Deutschen Staat hat in den 1970er Jahren der massive „Export“ der deutschstämmigen Minderheit begonnen.¹¹⁴

Den Juden erging es ähnlich. Durch die Verstaatlichung der Fabriken und Banken und wegen der brutalen Durchsetzung mancher Gesetze, die als Ziel die Etablierung des Kommunismus hatten, verschlechterte sich die finanzielle Lage der Juden, so dass nach dem Entstehen des Staates Israel eine massive Auswanderung der Juden begann.¹¹⁵

Andere Minderheiten haben unter dem kommunistischen Regime auch gelitten. Den Griechen, Ukrainern und Bulgaren wurden ihre Schulen konfisziert oder abgerissen, samt ihren Kirchen, kulturellen Einrichtungen und Kunstgegenständen. Darüber hinaus wurden viele ethnische Minderheiten einem forcierten Assimilierungsprozess unterworfen, obwohl offiziell das kommunistische Regime eine minderheitenfreundliche Politik betrieb.¹¹⁶

Mit der Machtübernahme durch Ceaușescu änderte sich die Lage nicht wesentlich. Die kommunistische Partei duldet keine Kritik der Regierung gegenüber.¹¹⁷ Kritik gegen das Regime gab es dennoch immer wieder, obwohl man sich darum kümmerte, die kritischen Stimmen zum Verstummen zu bringen. Unter der Diktatur Ceaușescus haben sich die Lebensumstände der Bevölkerung stark verschlechtert: „Die Versorgung der Bevölkerung mit Nahrungsmitteln, Benzin, Heizöl, Strom und anderen Gütern des Grundbedarfs funktionierte nur noch sporadisch.“¹¹⁸ Deswegen haben auch mehrere Arbeiterstreiks und Proteste stattgefunden, die sich aber nicht gegen das Regime richteten, sondern die Änderung der sozialen Missstände zum Ziel hatten. Diese Initiativen sind jedoch auch ziemlich isoliert geblieben, weil man sich darum gekümmert hat, die Bedürfnisse und Forderungen der Protestierenden zu erfüllen. Wenige von ihnen sind eingekerkert oder verhaftet worden. Die Kritik der Intellektuellen gegen das kommunistische Regime war davon gekennzeichnet, dass die Allianzen, die entstanden

¹¹⁴ Vgl. CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minoritățile în tranziție*, 6-7.

¹¹⁵ Vgl. CĂPĂȚĂŢĂŢĂ JULLER, Laura, *Das Lächeln, das vom Untergang bedroht ist. Jüdisches Leben in Kronstadt*, in: LEISEROWITZ, Ruth (Hg.), *Die unbekanntenen Nachbarn*, 218-231, hier: 225-226; CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minoritățile în tranziție*, 7-8.

¹¹⁶ CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minoritățile în tranziție*, 8.

¹¹⁷ Vgl. SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien*, 202.

¹¹⁸ PERTESCU, Cristina, *Von Robin Hood zu Don Quixote: Regimekritik und Protest in Rumänien*, in: POLLACK, Detlef, WIELGOHS, Jan (Hg.), *Akteure oder Profiteure? Die demokratische Opposition in den ostmitteleuropäischen Regimeumbrüchen 1989*, Wiesbaden 2010, 101-116, hier: 109; vgl. auch: POLLACK, Detlef, WIELGOHS, Jan, *Das Ende des Staatssozialismus: Die Prozessdynamiken der ostmitteleuropäischen Regimeumbrüche im Ländervergleich*, in: POLLACK, Detlef, WIELGOHS, Jan (Hg.), *Akteure oder Profiteure*, 275-308, hier: 299.

sind, die ethnischen Grenzen der Bevölkerung nicht überschritten haben und die Rumänen an Protesten nicht teilnahmen, wenn sie von den Minderheiten organisiert wurden.¹¹⁹

In den 1970er und 1980er Jahren gab es eine Wende in der Minderheitenpolitik des kommunistischen Rumänien, die sich außenpolitisch anders als innenpolitisch manifestierte: Auf internationaler Ebene gewann das kommunistische Regime an Prestige dadurch, dass Ceaușescu sich immer mehr von Moskau abwandte und sich 1968 geweigert hatte, in die Tschechoslowakei einzumarschieren und den Prager Frühling zu beenden. Innenpolitisch verstärkte sich im Gegensatz dazu der Nationalkommunismus, der die ethnische Homogenisierung Rumäniens anstrebte, was de facto die Assimilierung der Volksgruppen zu einer einzigen rumänischen Nation bedeutete.¹²⁰

Zusammenfassend kann man festhalten, dass in dieser schwierigen Zeit der Unterdrückung und der Auslieferung an die Willkür der politischen Macht die Kirchen im Land sehr viel gelitten haben, aber es auch seitens jeder Kirche Kollaborateure gegeben hat, die sowohl den Menschen als auch den Kirchen sehr geschadet haben. Zahlreiche Priester, Intellektuelle oder Lehrer wurden eingesperrt und viele sind im Gefängnis gestorben.¹²¹ Durch die Securitate (rumänische Geheimpolizei) sind die Menschen derartig unterdrückt worden, dass sie einander nicht trauen konnten. Viele Gegner des Regimes wurden durch Schauprozesse beseitigt. Die kommunistische Periode in Rumänien war eine besonders grausame, von schrecklichen Gräueln geprägte Zeit. Den Torturen der schrecklichen Foltergefängnisse und Arbeitslager fielen viele Menschen zu Opfer. Die Zahl der Opfer des rumänischen Gulags wird von der Präsidentenkommission zur Analyse der Kommunistischen Diktatur aus Rumänien auf 2.000.000 geschätzt.¹²²

2.3. Die postkommunistische Zeit

Die Revolution Ende 1989 hat den Kirchen und den Menschen aus Rumänien die lang ersehnte Freiheit und die Befreiung von der Last und Kontrolle des Kommunismus

¹¹⁹ Vgl. PERTESCU, Cristina, *Von Robin Hood zu Don Quixote*, 109; POLLACK, Detlef, WIELGOHS, Jan, *Das Ende des Staatssozialismus*, 299-300.

¹²⁰ Vgl. HENKEL, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 98-99.

¹²¹ Vgl. OZSVÁTH, Judit, *A jó Isten erőt ad minden elviseléséhez. Beszélgetés Harai Pál címzetes kanonokkal* [Der liebe Gott gibt Kraft für die Duldung von allem. Gespräch mit dem ehrenamtlichen Domherrn Pál Harai], in: *Kersztény Szó* 20/2 (2009), 9-13.

¹²² Vgl. COMISIA PREZIDENTIALĂ PENTRU ANALIZA DICTATURII COMUNISTE DIN ROMÂNIA [Präsidentenkommission zur Analyse der Kommunistischen Diktatur aus Rumänien], *Raport final* [Schlussbericht], București 2006, 161, in: http://www.presidency.ro/static/ordine/RAPORT_FINAL_CPADCR.pdf (02.12.2015).

gebracht. Die Ereignisse der Wende in Rumänien können unter zwei Aspekten betrachtet werden:

– Die Revolution in Rumänien war im Gegensatz zu den friedlichen Revolutionen in Ost(Mittel)Europa teilweise gewalttätig. Sie nahm die Form eines Staatsstreichs an und forderte viele Opfer. „Die Etablierung der rumänischen Demokratie wurde nach dem blutigen Ende der *Ceaușescu*-Ära nicht durch Verhandlungen zwischen kommunistischer Elite und oppositionellen Gruppen am so genannten Runden Tisch organisiert, sondern geschah im radikalen Bruch mit der Spitze des alten Regimes.“¹²³

– In den neu entstandenen demokratischen Staaten fand zum Teil ein Wechsel der Eliten statt, aber die Kontinuität der alten Eliten blieb auch zum Teil erhalten. In Falle Rumäniens ist aber die höchste Kontinuität der alten kommunistischen Elite zu bemerken. Hier „fand vor allem die Ablösung der einen kommunistischen Elite durch eine andere statt, beide stammen aus ganz ähnlichen Herkunftsgruppen, die nachfolgende Elite befand sich häufig bereits im Vorhof der Macht, zum Teil auch schon in Elitenpositionen selber. Alles in allem gab es eine fast bruchlose Kontinuität bis hinein in die Wissenschaften.“¹²⁴

Unter diesen Umständen entstand der demokratische Staat Rumänien, der in der euphorischen Phase nach der Wiedergewinnung der Freiheit von einem raschen Wirtschaftswachstum und Wohlstand träumte. Die Phase der Enttäuschung folgte, sobald man merkte, dass Armut und Arbeitslosigkeit stiegen und die politischen Eliten korrupt waren. Viele Menschen trauerten der kommunistischen Zeit nach, in der zumindest ihr Existenzminimum gesichert war.

Nach der Wende wurde die unierte (griechisch-katholische) Kirche wieder zugelassen, der Statut der römisch-katholischen Kirche wurde anerkannt und die rumänisch-orthodoxe Kirche entschuldigte sich für die Mitarbeit im kommunistischen Regime.¹²⁵ Zwanzig Jahre später bedauert der rumänisch-orthodoxe Theologe Radu Preda

¹²³ ADAMSON, Kevin, FLOREAN, Sergiu, THIEME, Tom, *Extremismus in Rumänien*, in: JESSE, Eckhard, THIEME, Tom (Hg.), *Extremismus in den EU-Staaten*, Wiesbaden 2011, 313-328, hier: 313.

¹²⁴ VEEN, Hans-Joachim, *Alte Eliten in jungen Demokratien und neuen Autokratien: Zur Rolle alter und neuer Führungsgruppen in den Transformationsstaaten Mittel- und Osteuropas*, in: PATZELT, Werner J., SEBALDT, Martin, KRANENPOHL, Uwe (Hg.), *Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls*, Wiesbaden 2007, 149-157, hier: 153.

¹²⁵ In der römisch-katholischen Kirche geschah dieser Akt der inneren Einkehr und der Vergebung bereits in den 1980er Jahren, als Bischof Áron Márton aus dem Arrest entlassen wurde und öffentlich allen Friedenspriestern, die mit dem Regime zusammengearbeitet haben, verziehen hat. In der rumänisch-orthodoxen Kirche setzte mit dem Rücktritt von Patriarch Teoctist auch eine Reformbewegung ein, aber mit der Rückkehr desselben wurde sie eingestellt. Der rumänisch-orthodoxe Theologe Radu Preda schreibt diesbezüglich folgendes: „Was die Hierarchie meiner Kirche betrifft, gab es keine persönlichen Konsequenzen, bis auf die wenigen Monate Anfang 1990, als Patriarch Teoctist sich aus ‘gesundheitlichen Gründen’ in ein Kloster zurückgezogen hatte, um danach, als klar wurde, dass die neuen politischen Kräften

im Blick auf den Kommunismus die verpassten Chancen einer Aufarbeitung durch die Theologie und stellt folgende Thesen auf:¹²⁶

– Es gibt keine Aufarbeitung des Kommunismus; keine Kirche oder Konfession hat sich ausführlich und offiziell mit dem kommunistischen Erbe befasst.

– In der orthodoxen Kirche wird vermieden, über den Kommunismus zu sprechen, es gibt keine Kultur der Erinnerung diesbezüglich. Man weicht bestimmten geschichtlichen Inhalten aus, oder spricht wichtige Themen nicht an. Vielleicht ist die Zeit noch nicht reif, um über den Kommunismus und dessen Folgen theologisch zu reflektieren.

– Die eigene Vergangenheit wird entweder vergessen oder verkürzt dargestellt, ohne dass man sich für ihre Aufarbeitung einsetzt. „Sobald das Regime 1989/1990 gefallen ist, interessiert der Kommunismus als solcher nicht mehr, als wäre er nur ein (Alp)Traum, eine brutale Erscheinung gewesen, die beim Einbruch der (womöglich demokratischen) Sonne vergessen wird.“¹²⁷

– Die Kanonisierung der Opfer des Kommunismus würde zu einer kirchlichen und gesellschaftlichen Erinnerung beitragen, sie ist jedoch bisher nicht geschehen.

Die Zusammenarbeit der Kirchen wird in der Gegenwart von der Rückerstattung der verstaatlichten Gebäude und Institutionen behindert. Das größte Problem existiert zwischen der unierten (griechisch-katholischen) und der rumänisch-orthodoxen Kirche, weil die Orthodoxen jene Kirchengebäude, die sie bei der Auflösung der unierten (griechisch-katholischen) Kirche 1948 bekommen haben, nicht zurückgeben wollen. Es besteht ein Anspruch auf *restitutio in integrum* seitens der Kirchen auf die beschlagnahmten Besitztümer, aber trotz der existierenden Gesetze, die das vorschreiben, werden sie weder vom Staat noch von der orthodoxen Kirche eingehalten.¹²⁸ „Eine bemerkenswerte Ausnahme war die freiwillige und integrale Zurückgabe der Kirchen durch den orthodoxen Metropolit Banats, Nicolae Corneanu.“¹²⁹

[sic!] auf Kontinuität setzten, die ‘Restauration’ zu feiern. Diese physische Kontinuität zwischen der alten und neuen Periode hat im Grund alle Versuche, sich des Themas Kommunismus anzunehmen, von Beginn an gelähmt“ (PREDA, Radu, *Kommunismus als theologische Anfrage. Die Skizze einer orthodoxen Antwort*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia [Hg.], *Kommunismus im Rückblick*, 167-187, hier: 178-179).

¹²⁶ Vgl. PREDA, Radu, *Kommunismus als theologische Anfrage*, 172-186.

¹²⁷ PREDA, Radu, *Kommunismus als theologische Anfrage*, 178.

¹²⁸ Vgl. CHIRIAC, Marian, *Provocările divestităţii*, 17-32; KEUL, István, *Kirchen im Streit und der Staat: Orthodoxe und Unierte in Rumänien*, in: MAKRIDES, Vasilios N. (Hg.), *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven*, Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, Band 1, Frankfurt am Main 2005, 53-84, hier: 83.

¹²⁹ ZAMFIR, Korinna, *Die kirchliche Lage und die interkonfessionellen Beziehungen in Siebenbürgen von 1948-2007*, in: BRANDES, Dieter (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien, Reconciliatio*, Band 2, Cluj-Napoca – Leipzig 2008, 96-102, hier: 100.

Mit der Wende hat sich auch die Situation der ethnischen Minderheiten geändert. In der neuen Verfassung hat sich ihr Status von „mitwohnenden Nationalitäten“ in „historische Minderheiten“ geändert. Die Demokratische Union der Ungarn in Rumänien (DUUR), die am 25. Dezember 1989 gegründet wurde, hat sich nicht nur für die Interessen der Ungarn in Rumänien eingesetzt, sondern hat auch die Verbesserung der Lage anderer ethnischer Minderheiten und der Kirchen, zu denen diese Minderheiten gehören, erreicht.¹³⁰ Zur Verbesserung der Situation der Minderheiten hat auch der ständige Druck seitens der internationalen Gemeinschaft beigetragen. Mitte der 1990er Jahre sprach man in Rumänien vom „rumänischen Modell“ des Minderheitenschutzes. Dazu trug bei, dass Freundschaftsverträge mit Ungarn und mit der Ukraine unterschrieben wurden, dass die nationalistischen Parteien nicht in der Regierung waren, und dass daher viele Maßnahmen für den Schutz der nationalen Minderheiten getroffen werden konnten.¹³¹ Davon abgesehen gibt es in Rumänien immer noch kein offizielles Minderheitengesetz, das die Rechte und den Schutz der Minderheiten festlegt und regelt.

Nach der Revolution 1989 setzte sich die Auswanderung der Deutschen aus Rumänien fort, so dass aus der großen Gruppe von Deutschen (745.000 im Jahre 1930) bei der Volkszählung 2002 noch zirka 60.000 und 2011 nur mehr zirka 36.000 in Rumänien lebten. Die von ihnen in den letzten 800 Jahren geschaffene Kultur ist dem Verfall anheimgegeben, weil die meisten sächsischen Dörfer verlassen sind, und ihre Kirchen leer stehen.¹³²

Zwischen der ungarischen Minderheit und den Rumänen gibt es immer wieder Konflikte. Es gibt Autonomiebestrebungen seitens der ungarischen Minderheit für Siebenbürgen, die teilweise gerechtfertigt sind, aber zugleich auch Elemente eines Irredentismus enthalten. Ethnische Probleme werden auch zu Wahlkampfzwecken missbraucht.¹³³

In den ethnischen Konflikten können die Kirchen wenig reale Hilfe bieten, oder den Menschen als Beispiel dienen, da es meistens auch interkonfessionell Probleme und Spannungen gibt. Am wichtigsten wäre für die Kirchen, sich den eigenen Verlusten und

¹³⁰ Hierzu gehören: die Verwendung der Muttersprache in den öffentlichen Institutionen; die Möglichkeit der Anbringung zwei- oder dreisprachigen Tafeln in solchen Ortschaften, wo es eine bedeutende Zahl von Minderheiten gibt; die Rückerstattung der Güter der Minderheitskirchen; die Verbesserung der Lage der Roma.

¹³¹ Vgl. CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minorități în tranziție*, 11-13.

¹³² Vgl. HENKEL, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 100-103.

¹³³ Vgl. HENKEL, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 105.

Leiden zu stellen, den geschichtlichen Ereignissen ins Auge zu sehen, sich darum zu bemühen, allen Menschen in Rumänien seelische Unterstützung zu bieten und ihre Stimme gegen Ungerechtigkeit und Korruption zu erheben. Sie sollen solidarisch mit den Armen und Betroffenen sein und sich für die Linderung der sozialen Not einsetzen. Nur wenn die Kirchen nicht mehr zurückblicken, sondern gemeinsam das ganzheitliche Wohl der Menschen vor Augen haben, können sie dazu beitragen, dass sich auch die Politik und die schlechten Lebensumstände der Menschen ändern. Dazu ist die Aufarbeitung der Geschichte unerlässlich.

Wenn man auf die Ereignisse der Geschichte blickt, ist eine der wichtigsten Schlussfolgerungen im Sinne der Vorbeugung zukünftiger Konflikte die Tatsache, dass die jeweiligen Nationalgeschichten nicht dazu geeignet sind, den Frieden zu fördern. Für die Kirchen ist die Auseinandersetzung mit der historischen Schuld unerlässlich, denn nur so können sie sich aktiv in die politischen Bemühungen um Versöhnung einbringen und dadurch die Nationalisten daran hindern, dass diese Erinnerungen dazu benutzt werden, alte Konflikte am Schwelen zu halten oder zukünftige vorzubereiten.¹³⁴

3. Soziologischer Befund

Die soziologischen Untersuchungen, mit deren Hilfe heute Vorgänge und Entwicklungen in der Gesellschaft erfasst werden können, gewähren einen Einblick in das Leben der Menschen, verschiedener Gruppen, Institutionen und letztendlich in die jeweilige Gesellschaft selbst. Was für die Gesellschaft in Rumänien wichtig ist, wem die Menschen vertrauen, was sie von der Politik halten, wie ihre religiöse Einstellung ist, worin sie die Rolle der Kirchen sehen, sind Fragen anhand derer dieser Einblick nachgezeichnet werden soll.

Bei der Darstellung der für diese Arbeit relevanten soziologischen Daten werden drei soziologische Studien benutzt: die vom Pastoralen Forum in Wien durchgeführte Aufbruch II Studie (2007), die Europäische Wertestudie (EWS) von 2008 und die Ergebnisse der Forschung „Religion und religiöses Verhalten“ („Religie și comportament religios“), welche im Rahmen des Programms „Rumänische Wahlstudien“ („Studii Electorale Românești“) der *Soros Stiftung Rumänien* im Juni 2011 durchgeführt wurde. Obwohl die drei Studien von einander unabhängig sind und auch unterschiedliche

¹³⁴ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Der Kommunismus als die „barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte*, 53-57.

Zeitspannen betreffen, weisen sie in ähnlicher Weise auf Veränderungen und Entwicklungen in der Gesellschaft Rumäniens hin und gleichen sich in ihren Ergebnissen.

Die Zuordnung der für diese Arbeit relevanten Informationen der erwähnten drei Studien geschieht auf vier Ebenen: erstens geht es um die Lebensbereiche, Bedürfnisse und Meinungen zu verschiedenen Verhaltensweisen der Menschen in der Gesellschaft; zweitens werden die politischen Einstellungen und Bedürfnisse dargestellt; drittens geht es um die Meinungen über die Kirchen, die Religion und die religiösen Einstellungen; viertens wird auch das Umweltbewusstsein in Rumänien behandelt.

3.1. Der einzelne Mensch und die Gesellschaft

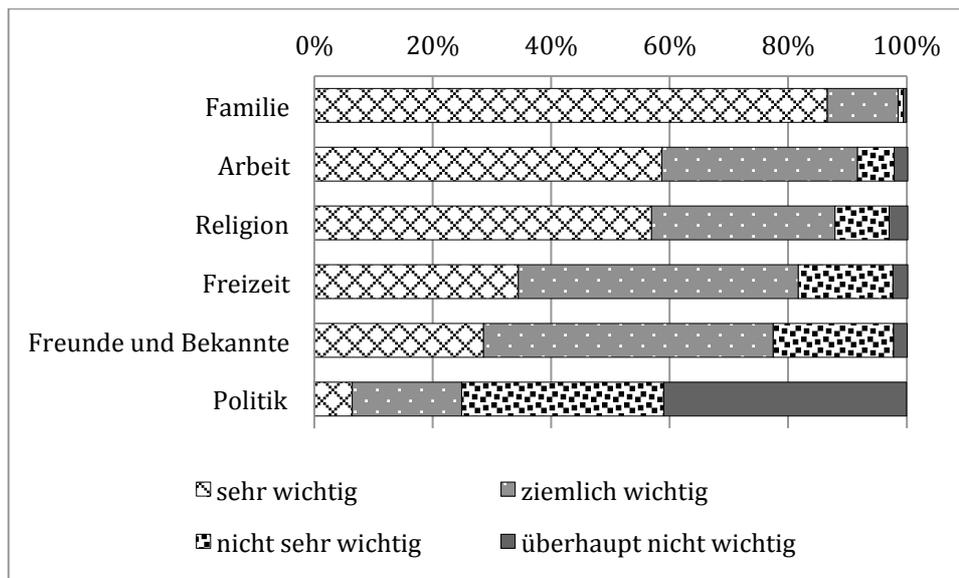
Die soziologischen Studien untersuchen immer öfter auch die persönliche Zufriedenheit der Menschen und bemühen sich herauszufinden, welche Bedürfnisse sie im persönlichen Leben haben, was sie interessiert, was für sie wichtig ist, wie ihr Verhältnis zu den anderen Menschen und der Gesellschaft im Ganzen ist, sowie auch was sie über bestimmte in der Gesellschaft präsenste Verhaltensweisen denken.

Bei der Untersuchung der Wichtigkeit der Lebensbereiche hat man danach gefragt, wie wichtig für sie Arbeit, Freunde und Bekannte, Familie, Freizeit, Politik und Religion ist. Für die meisten Menschen in Rumänien ist die Familie (98,5%) sehr wichtig oder ziemlich wichtig, gefolgt von der Arbeit (91,7%), der Religion (87,9%), der Freizeit (84,7%), den Freunden und Bekannten (75,5%) und – weit abgeschlagen an letzter Stelle – der Politik (24,9%).¹³⁵ Die führenden Positionen (Familie, Arbeit und Religion) weisen auf eine traditionell strukturierte Gesellschaft hin, in der diese drei Lebensbereiche den höchsten Wert darstellen und eng miteinander zusammenhängen. Die Enttäuschung gegenüber der Politik ist in Rumänien verbreitet und hat sich durch die Finanzkrise noch zugespitzt. Die Menschen vertrauen den Politikern immer weniger. Die Armut im Land und die Gleichgültigkeit der führenden Kräfte gegenüber den Nöten der Menschen zieht die Abwendung der Bürgerinnen und Bürger von der Politik und den Politikern nach sich.¹³⁶

¹³⁵ Vgl. EVS (2010): European Values Study 2008, 4th wave, Romania. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA4773 Data File Version 1.1.0 (2010-11-30) doi:10.4232/1.10168.

¹³⁶ Vgl. Teil A, Kap. 3.2.

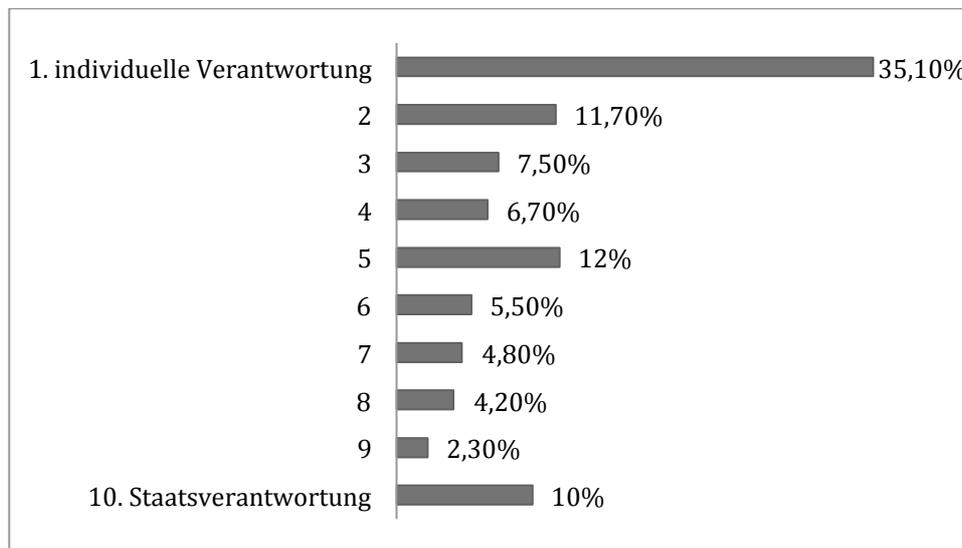
ABBILDUNG 5: WICHTIGKEIT VON LEBENSBEREICHEN (Quelle: EWS 2008)



Das Misstrauen der Politik und den Staatsorganen gegenüber zeigt sich auch deutlich in der Tatsache, dass die meisten Menschen in Rumänien der Meinung sind, dass jeder einzelne Bürger mehr Verantwortung für sich selbst übernehmen soll, statt darauf zu vertrauen, dass der Staat ihn absichert. Auf einer Skala von 1 bis 10 legen die Menschen größeren Wert auf individuelle Verantwortung, als darauf sich auf die Absicherung seitens des Staates zu verlassen. Dieses Misstrauen lässt sich auf zweierlei Weise erklären: Einerseits haben seit der Wende die Menschen wiederholt erlebt, dass man sich nicht auf die Absicherung durch den Staat verlassen kann. Andererseits kann dieses Misstrauen auf die Politik der kommunistischen Partei zurückgeführt werden, die alle Entscheidungen aus den Händen der Menschen genommen und dem Staat überlassen hat. „Das führte [...] dazu, öffentliche Institutionen nicht als den Bürgern dienende Organe, sondern als die Menschen begrenzende feindliche Agenturen zu betrachten, Eigeninitiativen zurückzuhalten, individuelle Energien aus dem öffentlichen Raum zurückzuziehen und in den Privatbereich abzuleiten, Gemeinschaftsgeist durch interessengeleitete Komplizenschaften und durch Individualismus zu ersetzen. Man hat gelernt, das eigene Leben gegen das System zu verwirklichen.“¹³⁷

¹³⁷ TOMKA, Miklós, *Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende*, in: RENÖCKL, Helmut, BALOBAN, Stjepan (Hg.), *Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven*, Wien – Würzburg 2010, 291-306, hier: 291-292.

ABBILDUNG 6: INDIVIDUELLE VERANTWORTUNG VS. STAATS-
VERANTWORTUNG (Quelle: EWS 2008)



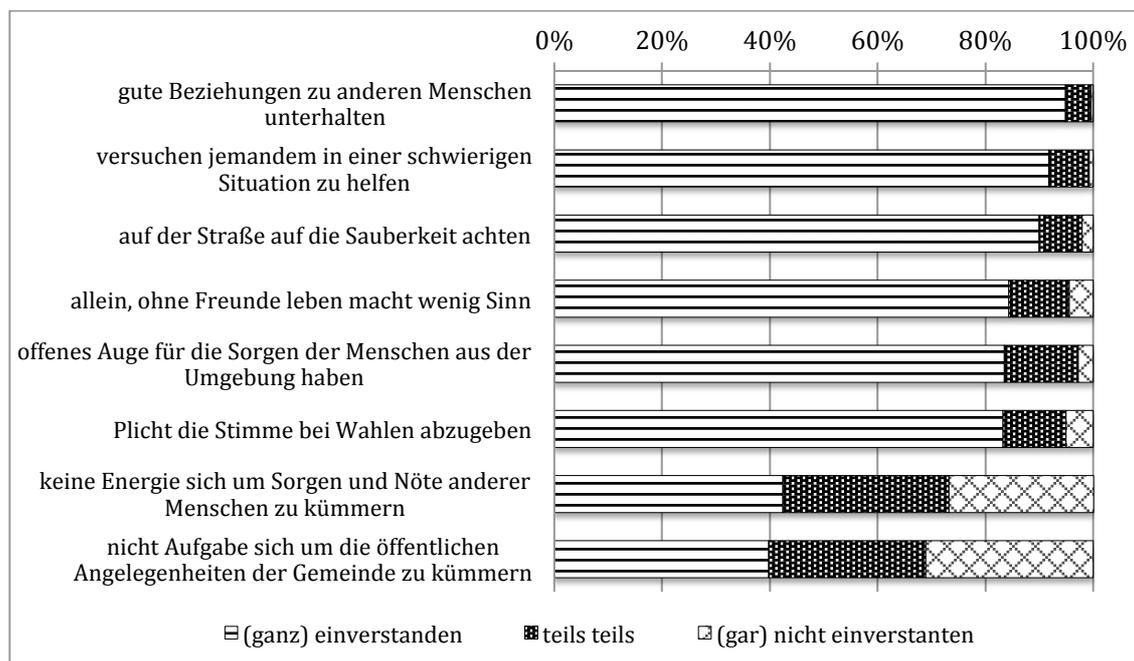
Bei der Bestimmung des Verhältnisses des einzelnen Menschen zu anderen Menschen und zur Gesellschaft lässt sich feststellen, was für die meisten Befragten am wichtigsten bzw. weniger wichtig ist. Hierbei können die Antworten in zwei Gruppen eingeordnet werden: Die eine Gruppe bezieht sich auf die Beziehungen mit den Menschen aus der unmittelbaren Umgebung und die andere umfasst die Beziehungen zur Gesellschaft. Zugleich gibt es eine Frage, die aus dem Rahmen fällt, bzw. die zu beiden Gruppen gehören oder auch nicht gehören kann und zwar, auf der Straße auf Sauberkeit zu achten. 89,9% der Befragten sind nämlich damit einverstanden, dass es wichtig ist, auf der Straße auf die Sauberkeit zu achten, obwohl die tägliche Praxis dieser hohen Zustimmungsrates widerspricht. In Rumänien wirft ein hoher Anteil der Menschen den Müll auf der Straße weg und verwendet die dafür vorgesehenen Mülltonnen nicht.

Im Falle der Beziehungen zu den Menschen aus der unmittelbaren Umgebung sind die meisten Befragten damit einverstanden, dass es wichtig ist, gute Beziehungen zu anderen Menschen zu unterhalten (94,9%); zu versuchen, jemandem in einer schwierigen Situation zu helfen (91,8%); in Gemeinschaft mit Freunden zu leben (84,3%) bzw. ein offenes Auge für die Sorgen der Menschen aus der Umgebung zu haben (83,5%). Diese Antworten weisen erneut auf eine traditionell eingerichtete Gesellschaft hin, in der die Sorgen und Nöte der Menschen aus der unmittelbaren Umgebung nicht übersehen werden und die Unterhaltung guter Beziehungen bzw. die Gemeinschaft mit Freunden eine wichtige Rolle spielt.

Im Falle der Gruppe der Beziehungen zur Gesellschaft, sind 83,3% der Befragten damit einverstanden, dass es ihre Pflicht ist, die Stimme bei Wahlen abzugeben, 42,4% haben jedoch keine Energie mehr, sich um die Nöte und Sorgen anderer Menschen zu kümmern, und 39,8% halten es nicht für ihre Aufgabe, sich an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen. Es fällt auf, dass im Falle der Menschen aus der engeren Umgebung es selbstverständlich ist, sich ihrer Nöte und Sorgen anzunehmen, im Gegensatz zu jenen Menschen, die man nicht unmittelbar kennt. Das könnte damit zusammenhängen, dass in Rumänien diese Art von Solidarität nicht so verbreitet ist, wie in den westlichen Ländern. Es ist leichter, sich in die Lage derjenigen hineinzusetzen, die man kennt und auf die man im Falle einer ähnlichen Situation auch zählen kann, als sich mit unbekanntem Menschen und ihren Nöten zu identifizieren. Dass die Menschen dennoch bereit sind, sich der Nöten und Sorgen anderer Menschen anzunehmen, und dass auch hier Veränderungen wahrzunehmen sind, zeigt dass 26,9% der Befragten dieser Aussage überhaupt nicht und weitere 30,8% nur teils-teils zustimmen.

Die freiwillige Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten der Gemeinde ist wiederum etwas, womit die Menschen in Rumänien nicht vertraut sind. Traditionell werden alle Angelegenheiten von den offiziellen Vertretern der Gemeinde geregelt, und der Einzelne braucht sich hier nicht einzubringen. Darauf, dass sich die Situation auf dieser Ebene langsam ändert, weist die Tatsache hin, dass 31% der Befragten nicht mit der Aussage einverstanden sind, dass es nicht ihre Aufgabe ist, sich um die öffentlichen Angelegenheiten der Gemeinde zu kümmern, und weitere 29,2% eine teils-teils Position vertreten.

ABBILDUNG 7: BEZIEHUNG DER MENSCHEN ZU ANDEREN MENSCHEN UND ZUR GESELLSCHAFT (Quelle: Aufbruch II)



Einen weiteren Einblick in die Gesellschaft Rumäniens und in das Denken der Menschen eröffnen die Ergebnisse der Forschung „Religion und religiöses Verhalten“ (RuRV) der Soros Stiftung Rumänien. Hierbei hat man eine Reihe von verschiedenen Verhaltensweisen untersucht, deren Existenz mehr oder weniger von der gesamten Gesellschaft als normal empfunden wird, und zwar: Sexuelle Beziehungen vor der Ehe, außereheliche Beziehungen, Scheidung, Homosexualität, Prostitution, Lüge, Abtreibung, Selbstmord und Todesstrafe. Das Ziel dieser Fragen war festzustellen, inwieweit diese Verhaltensweisen von der Gesellschaft akzeptiert werden. Die allgemeine Beobachtung im Falle der neun angeführten Verhaltensweisen war, dass die Menschen diese generell verwerfen und, wenn sie von den allgemein geltenden „Normen“ abweichen, sich ihnen gegenüber intolerant verhalten.¹³⁸ Eigenartig dabei ist, dass die Menschen Prostitution (83%) und Homosexualität (81%) eher ablehnen als die Todesstrafe (76%).

Die neun Verhaltensweisen können thematisch vier Kategorien zugeordnet werden. Die erste Kategorie behandelt Themen rund um den Tod, und zwar geht es hier um

¹³⁸ Vgl. TUFİŞ, Claudiu, *Românii resping în mai mare măsură prostituția și homosexualitatea decât pedeapsa cu moartea* [Die Rumänen lehnen eher die Prostitution und die Homosexualität als die Todesstrafe ab], in: *Analiză a Fundației Soros România realizată pe baza datelor cercetării Religie și comportament religios, realizată în cadrul programului Studii Electorale Românești (RuRV 2011)* [Analyse der Soros Stiftung Rumänien anhand der Daten der Untersuchung Religion und religiöses Verhalten, die im Rahmen des Programms Rumänische Wahlstudien durchgeführt wurde], <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=310> (29.11.2011), 1-6, hier: 1.

Einstellungen zum Selbstmord, zur Todesstrafe und zur Abtreibung. 92% der Befragten lehnen Selbstmord, 76% die Todesstrafe und 52% die Abtreibung ab. Dass manchmal der Selbstmord (2%), die Todesstrafe (7%) oder die Abtreibung (10%) gerechtfertigt werden können, meint nur ein geringer Teil der Befragten.

Die Lüge gehört in die zweite Kategorie. Sie wird von 60% der Befragten abgelehnt, 33% haben eine neutrale Haltung ihr gegenüber und 7% meinen, dass eine Lüge gerechtfertigt sein kann. Hierbei ist zu beachten, dass nach der Lüge im Allgemeinen gefragt wurde und keine speziellen Situationen betrachtet wurden, die verschiedene Arten der Lügen darstellen.

In der dritten Kategorie wird Prostitution von 83% und Homosexualität von 81% abgelehnt. Eine neutrale Haltung diesen Verhaltensweisen gegenüber haben nur 13% bzw. 14% der Befragten. Selbstmord, Prostitution und Homosexualität sind in Rumänien jene Verhaltensweisen, die am stärksten verurteilt werden. Dennoch sind Selbstmord und Prostitution häufige Phänomene in Rumänien.

In der letzten Kategorie, die Verhaltensweisen um die Sexualität und der Ehe umfasst, lehnen 69% außereheliche Beziehungen im Gegensatz zu 8% der Befürworter ab, 47% sind gegen Sex vor der Ehe, 22% dafür und 39% sind gegen die Scheidung und 18% dafür.

Der stärkste Faktor für die Ablehnung all dieser Verhaltensweisen ist die religiöse Überzeugung der Personen: je religiöser eine Person ist, je öfter sie zur Kirche geht, desto größer ist die Ablehnung dieser Verhaltensweisen. Die Toleranz gegenüber diesen Verhaltensformen steigt, wenn die Religiosität einer Person sinkt: Je mehr man sich von der Kirche distanziert, desto toleranter wird man diesen Verhaltensweisen gegenüber.¹³⁹

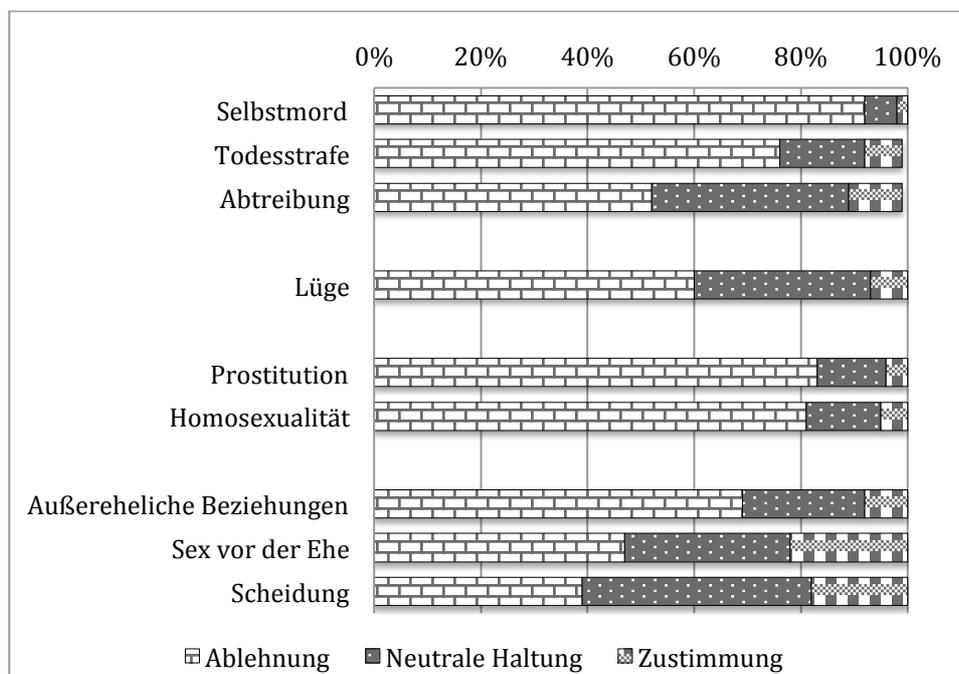
Wegen der massiven Verurteilung dieser Verhaltensweisen werden die Menschen in Rumänien als extrem konservativ eingestuft und im Vergleich mit anderen Studien (EWS) zu den konservativsten BürgerInnen der EU gezählt.¹⁴⁰ Der Soziologe Claudiu Tufiş sieht diese konservative Einstellung der Bevölkerung Rumäniens von zwei Faktoren bestimmt: Der erste Faktor ist von der starken Religiosität der Rumänen bestimmt, der die massive Ablehnung dieser Verhaltensweisen determiniert. Ähnliche Tendenzen weisen auch andere stark religiöse Länder (Malta, Zypern, Polen, Italien und Irland) auf. Den zweiten Faktor stellt die Erfahrung des Kommunismus dar, den alle Menschen über 30

¹³⁹ Vgl. TUFİŞ, Claudiu, *Românii resping în mai mare măsură prostituția și homosexualitatea decât pedeapsa cu moartea*, 4.

¹⁴⁰ Vgl. TUFİŞ, Claudiu, *Românii resping în mai mare măsură prostituția și homosexualitatea decât pedeapsa cu moartea*, 4-5.

Jahre erlebt haben. Die komparativen Daten weisen auch in diesem Fall eine geringere Toleranz in den ehemaligen kommunistischen Ländern auf, als es in den alten demokratischen Staaten der Fall ist.¹⁴¹

ABBILDUNG 8: AKZEPTANZ UND ABLEHNUNG VERSCHIEDENER VERHALTENSWEISEN (Quelle: RuRV 2011)



Zusammenfassend kann man festhalten, dass im Leben der Menschen in Rumänien Familie, Arbeit und Religion sehr wichtig sind, dass die individuelle Verantwortung des Einzelnen betont wird, dass großer Wert auf die Beziehung mit anderen Menschen und mit der Gesellschaft gelegt wird (auch wenn es im Falle der Unterstützung der Notleidenden widersprüchliche Antworten gibt), und dass die traditionellen Normen, Vorschriften und Verhaltensweisen wichtige Rollen spielen. Das weist auf eine traditionell strukturierte, religiös geprägte Gesellschaft hin, die unkonventionellen Verhaltensformen gegenüber intolerant ist.

3.2. Politische Einstellungen

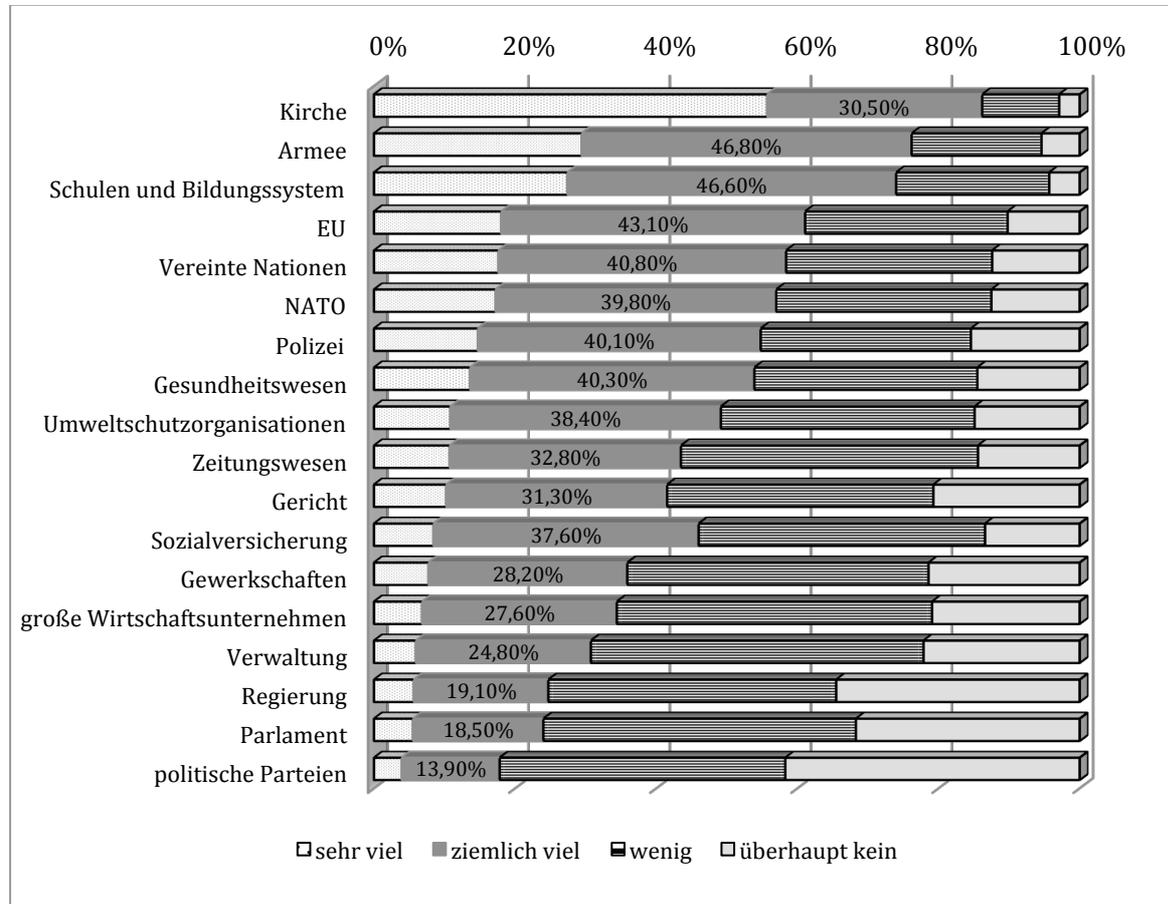
Die Menschen in Rumänien grenzen sich ausdrücklich von allem ab, was mit Politik zu tun hat. Wegen der Korruption, die im Land herrscht, und auch aufgrund der

¹⁴¹ Vgl. TUFİŞ, Claudiu, *România resping în mai mare măsură prostituția și homosexualitatea decât pedeapsa cu moartea*, 5-6.

Geschichte vertrauen sie wenig den Politikern, der Regierung, dem Parlament, allen Staatsorganen und allem, was mit Politik zu tun hat. Es ist jedoch wichtig anzumerken, dass es auch beim Begriff des Politischen keine Differenzierung gibt. Das Wort selbst ist schon ein Grund für Misstrauen. Alles, was damit zu tun hat, oder damit in Verbindung gebracht wird, gilt als nicht vertrauenswürdig.

Die Ergebnisse der EWS 2008 haben bereits gezeigt, dass die Bürgerinnen und Bürger Rumäniens wenig Vertrauen in die Staatsorgane haben. Von den 18 aufgezählten Institutionen vertrauen die Menschen am wenigsten der Verwaltung (30,7%), der Regierung (24,7%), dem Parlament (24%) und den politischen Parteien (17,8%). Das meiste Vertrauen genießt dagegen die Kirche (86,2%), gefolgt von der Armee (71,7%), dem Bildungssystem (74%), der EU (61,1%), den Vereinten Nationen (58,4%), der NATO (57%) und der Polizei (54,8%). Ziemlich großes Vertrauen genießen weitere sieben Institutionen: das Gesundheitswesen, die Umweltschutzorganisationen, die Medien, die Gerichte, die Sozialversicherung, die Gewerkschaften und die großen Wirtschaftsunternehmen.

ABBILDUNG 9: VERTRAUEN IN INSTITUTIONEN (Quelle: EWS 2008)



Das schlechte Image der politischen Klasse wird auch von der Studie RuRV (2011) der Soros Stiftung bestätigt: 8% der Bürger vertrauen den politischen Parteien, 10% der Regierung und 14% dem Präsidenten; außerdem meinen 19% der Wähler, dass sie einer politischen Partei nahe stehen und 29%, dass sie allgemein an der Politik interessiert sind. Das sind die schlechtesten Prozentwerte der letzten Jahre, die bezeugen, dass die derzeitige politische Führung ein schlechteres Image denn je hat. Auf der anderen Seite behält auch 2011 die Kirche die führende Position unter den Institutionen, so dass 73% der Befragten der Meinung sind, dass sie sehr bzw. ziemlich viel der Kirche vertrauen,¹⁴² auch wenn hier ganz deutlich ist, dass das Vertrauen der Kirche gegenüber stark abgenommen hat. Das Vertrauen der Kirche gegenüber ist mit der Forderung verbunden, dass diese sich nicht an der Politik beteiligt.¹⁴³

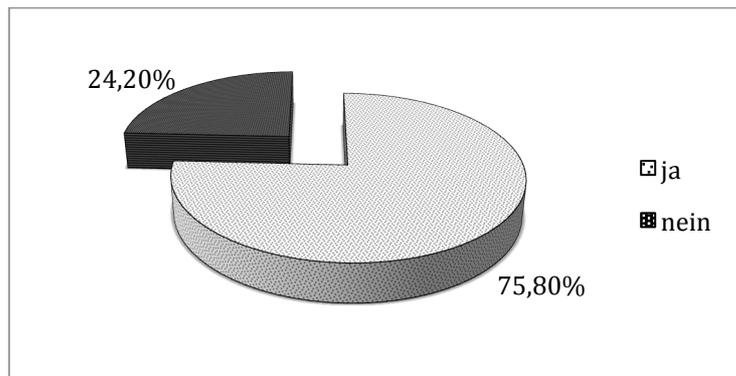
Es ist jedoch interessant anzumerken, dass – auch wenn die Politik mit Misstrauen gesehen wird – die meisten Bürger angeben, dass sie bei Wahlen abstimmen würden. 75,80% der Befragten geben an, dass sie morgen abstimmen würden, wenn es Wahlen gäbe. Das ist umso interessanter, weil die Wahlbeteiligung der letzten Jahre eine entgegengesetzte Tendenz aufweist. 1990 haben 86,19% der Wahlberechtigten bei den Wahlen abgestimmt, aber seitdem sind die Prozentwerte fast konstant gesunken: 1992 – 73,23%, 1996 – 75,9%, 2000 – 65,31%, 2004 – 55,2% und 2009 – 54,73%.¹⁴⁴ Für die Beurteilung der Situation ist deswegen wichtig festzuhalten, dass die Intention, sich bei Wahlen zu beteiligen, nicht mit der Realität übereinstimmt.

¹⁴² Vgl. VOICU, Ovidiu, *Implicarea bisericii în politică: deși au încredere în biserică, românii nu o vor amestecată în politică* [Die Implikation der Kirche in die Politik: obwohl die Rumänen der Kirche vertrauen, wollen sie nicht, dass sie sich an der Politik beteiligt], in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=305> (31.10.2011), 1-6, hier: 1.

¹⁴³ Vgl. VOICU, Ovidiu, *Implicarea bisericii în politică*, 2.

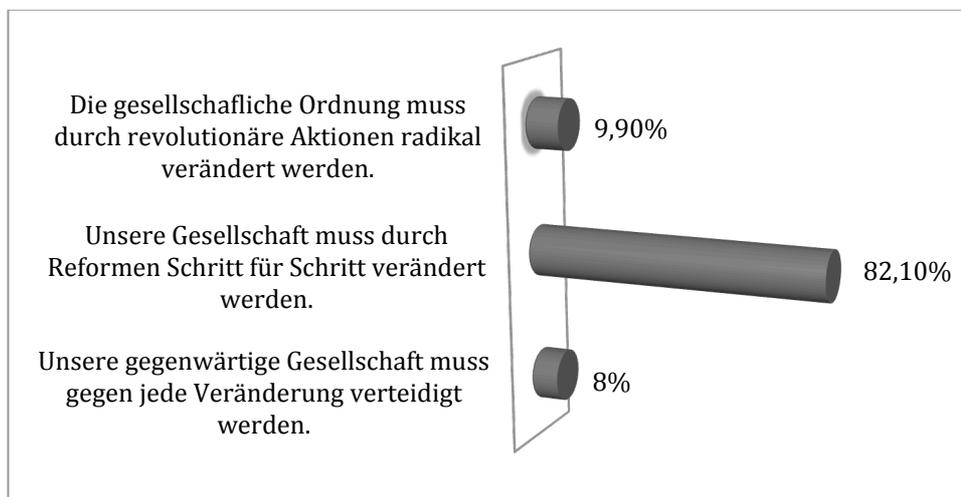
¹⁴⁴ Vgl. *Rata de participare la vot (1990-2009)* [Wahlbeteiligung (1990-2009)], in: <http://www.amosnews.ro/2009/Statistici_Rata_de_participare_la_vot_1990_2009_-294409> (30.10.2011). Im Falle der Personen, die öffentliche Ämter besetzten und allgemein bekannt sind, zeigen die Daten auch eine niedrige Vertrauensquote. Nur 11% der Bürger vertrauen dem gegenwärtigen Staatspräsidenten Traian Băsescu, 30% dem Leiter der Nationalbank Mugur Isărescu und 39% dem Oberhaupt der Rumänisch Orthodoxen Kirche, Patriarch Daniel. Das ist umso interessanter denn – obwohl der Patriarch nicht so vertrauenswürdig wie die Institution der Kirche ist –, genießt er dennoch fast viermal mehr Vertrauen als der Staatspräsident (Vgl. VOICU, Ovidiu, *Implicarea bisericii în politică*, 1).

ABBILDUNG 10: WÜRDEN SIE BEI WAHLEN MORGEN ABSTIMMEN? (Quelle: EWS 2008)



Auch wenn die Menschen der Politik und den Politikern wenig vertrauen, ist ihre Meinung bezüglich der gesellschaftlichen Ordnung anders. 82,10% der Menschen vertrauen der Kraft der Reformen, die die Gesellschaft Schritt für Schritt verändern sollen. Für die radikale Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung durch revolutionäre Aktionen oder die Meinung, dass sie gegen jede Veränderung verteidigt werden muss, stimmen nur wenige (jeweils 9,9% und 8%).¹⁴⁵

ABBILDUNG 11: MEINUNGEN ZUR GESELLSCHAFTLICHEN ORDNUNG (Quelle: EWS 2008)



Die Antwort auf die Frage, wer diese Reformen durchführen sollte, bleibt offen, denn angesichts dessen, dass die Menschen weder der politischen Klasse noch der

¹⁴⁵ Vgl. EVS (2010): European Values Study 2008, 4th wave, Romania. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA4773 Data File Version 1.1.0 (2010-11-30) doi:10.4232/1.10168.

Regierung und dem Parlament vertrauen, weiß man nicht, wer für diese Aufgabe geeignet wäre.

3.3. Kirche, Religion und religiöses Verhalten

Die Daten zum Image der Kirche in der Gesellschaft, die Meinungen der Menschen über Kirche und Religion, das religiöse Verhalten der Individuen weisen darauf hin, wie Kirche und Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft Rumäniens wahrgenommen werden. Dabei ist die Fragestellung wichtig, ob gemeinsame Äußerungen zu sozialen Themen oder eine Zusammenarbeit der Kirchen in sozialetischen bzw. sozial wichtigen Fragen eine Chance hätten, von der Gesellschaft auch unterstützt zu werden. Deswegen wird hier auf jene Themen und Fragen der soziologischen Studien eingegangen, welche sich auf die Kirchen, die Religion und das religiöse Verhalten in der Gesellschaft Rumäniens beziehen. Die Daten über das Kirchenimage, über die Aufgaben der Kirchen, ihre Institutionen, ihre Finanzierung und darüber, wofür die Kirchen stehen, sind bedeutend für die Frage, welche sozialetische Rolle den christlichen Kirchen in Rumänien zukommen könnte.

3.3.1. Kirchenimage

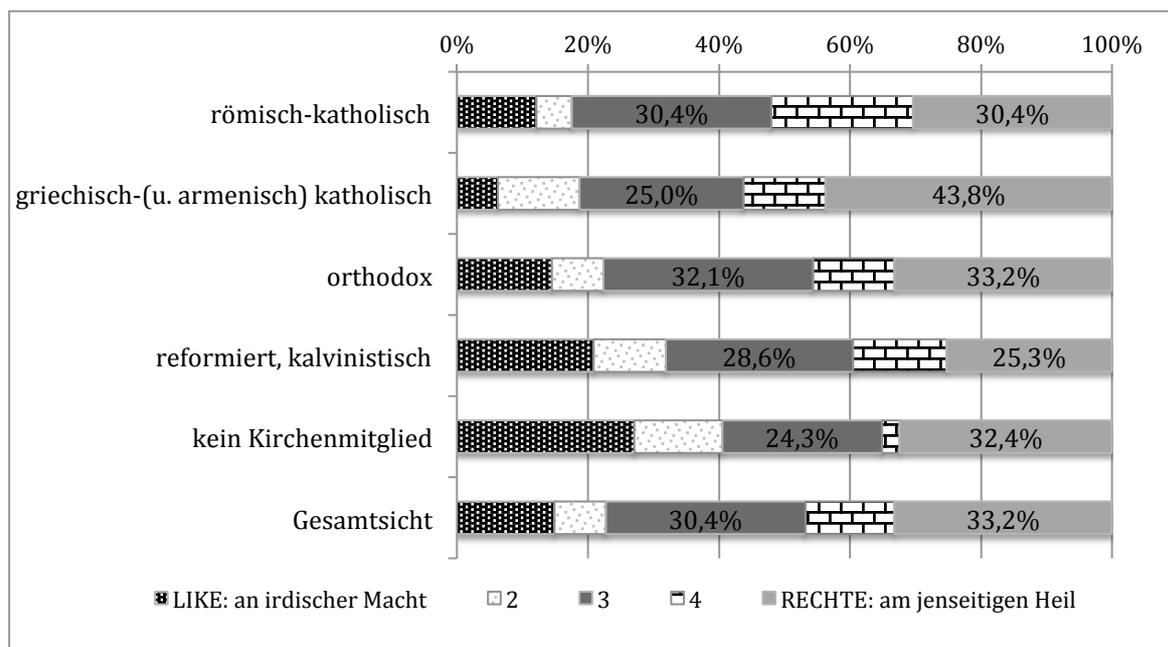
Die Studie Aufbruch II zum Image der Kirchen in den ehemaligen kommunistischen Gesellschaften beinhaltet Aussagen, die häufig von den kommunistischen Regimen dazu verwendet wurden, um das Bild der Kirchen in den Augen der Menschen zu diskreditieren. „Dabei wurden alte Klischees verwendet, für die es freilich im Lauf der Geschichte der christlichen Kirchen immer wieder Nahrung gab: die Kirche sei mehr an irdischer Macht interessiert denn am jenseitigen Heil, sie sei eine Verbündete der Reichen, nicht der Armen – und sei zudem selbst reich.“¹⁴⁶

Auf die Frage, ob die Kirche an irdischer Macht oder am jenseitigen Heil interessiert sei, antworten fast die Hälfte der Befragten (46,8%), dass sie am jenseitigen Heil interessiert sei, 30,4% positionieren sich in der Mitte und der Rest ist der Meinung, dass die Kirche in Richtung irdische Macht tendiere. Die meisten, die diese Ansicht vertreten, sind jene, die keine Kirchenmitglieder (40,5%) sind. Das Interesse der Kirchen am jenseitigen Heil wird am meisten von den Katholiken (römisch-katholisch: 52%;

¹⁴⁶ ZULEHNER, Paul M., TOMKA, Miklós, NALETOVA, Inna, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*, Ostfildern 2008, 95.

griechisch-katholisch: 56,3%) und den Orthodoxen (45,6%) betont. Im Gesamtblick gibt es in Rumänien eine deutliche Orientierung in Richtung der Betonung des Interesses der Kirche am jenseitigen Heil, sowie eine Tendenz, sich in der Mitte der Extreme zu positionieren. Das bedeutet, dass die Menschen ausdrücklich dem widersprechen, dass die Kirche ausschließlich an irdischer Macht interessiert sei.

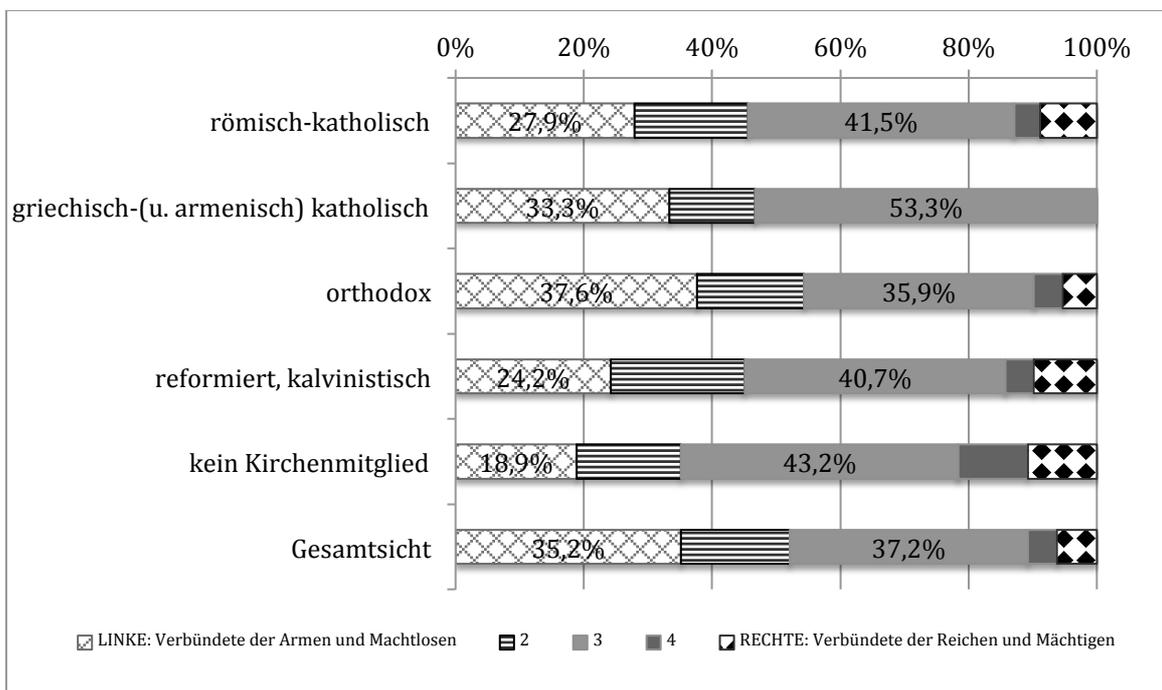
ABBILDUNG 12: INTERESSEN DER KIRCHE NACH DEN WICHTIGSTEN KONFESSIONEN (Quelle: Aufbruch II)



Die Frage, wessen Verbündete die Kirche ist, beantworten die meisten Befragten (52,2%) damit, dass sie die Verbündete der Armen und der Machtlosen ist. Nur 10,7% sind der Meinung, dass die Kirche die Verbündete der Reichen und der Mächtigen ist. 37,2% der Befragten positionieren sich in der Mitte. In diesem Fall gibt es bei den wichtigsten Konfessionen und Religionen eine sehr starke Orientierung zur Betonung der Verbindung mit den Armen und Machtlosen, eine starke mittlere Positionierung und eine sehr schwache Orientierung in die Richtung, dass die Kirchen die Verbündeten der Reichen und Mächtigen seien. 54,3% der Orthodoxen, 46,9% der Griechisch-Katholischen, 45,6% der Römisch-Katholischen und 45,1% der Protestanten meinen, dass die Kirche die Verbündete der Armen ist. Hierbei ist aber wichtig zu bemerken, dass 35,1% derer, die keine Kirchenglieder sind, diese Meinung unterstützen, im Gegensatz zu 21,6%, die in die andere Richtung tendieren. Die starke Zunahme jener, die sich in der Mitte positionieren, kann mehrere Begründungen haben: Einerseits könnte man annehmen, dass die Kirche

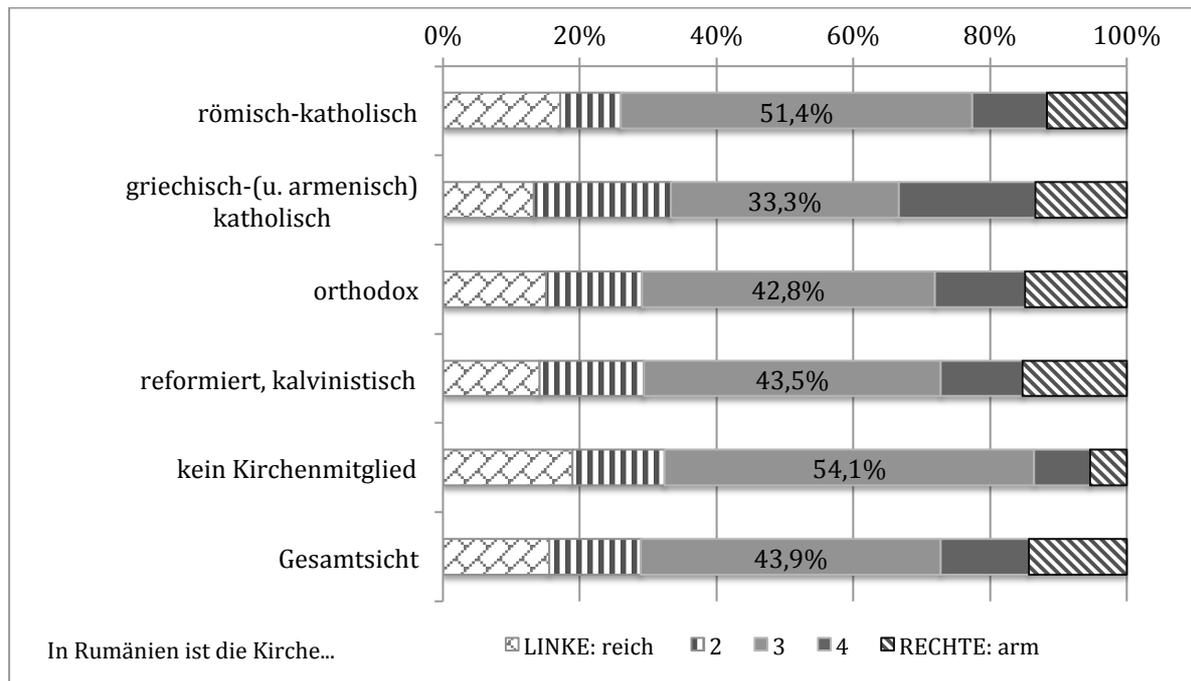
sowohl die Verbündete der Armen und der Machtlosen als auch der Reichen und Mächtigen ist, oder andererseits, dass sie weder die Verbündete der Armen noch die der Reichen ist, sondern ihren eigenen Interessen folgt. Zugleich könnte das bedeuten, dass die Menschen nicht wissen, woran die Kirche interessiert ist und vertreten deshalb eine neutrale Position, oder sie sind der Ansicht, dass die Kirche den Menschen ohne Rücksicht auf ihre finanzielle Situation im Blick hat.

ABBILDUNG 13: WESSEN VERBÜNDETE IST DIE KIRCHE NACH DEN WICHTIGSTEN KONFESSIONEN (Quelle: Aufbruch II)



Die Kirche wird in Rumänien weder als reich noch als arm gesehen. Es gibt Befürworter für beide Kategorien seitens der einzelnen Konfessionen und der Nicht-Kirchenmitglieder. Die allgemeine Tendenz aber weist in die Richtung einer mittleren Positionierung der Befragten. So kommt es, dass 43,9% der Personen meinen, dass die Kirche weder reich noch arm ist. Diese Sicht vertreten die meisten der Nicht-Kirchenmitglieder (54,1%), der Römisch-Katholischen (51,4%), der Reformierten (43,5%) und der Orthodoxen (42,8%). Am wenigsten sind die Griechisch- und Armenisch Katholischen dieser Meinung, denn sie vertreten gleichermaßen alle drei Meinungen auf der Skala.

ABBILDUNG 14: WIE REICH ODER ARM IST DIE KIRCHE IN RUMÄNIEN NACH DEN WICHTIGSTEN KONFESSIONEN (Quelle: Aufbruch II)



Zusammenfassend kann man festhalten, dass das Image der Kirche in Rumänien überwiegend positiv ist: Sie sind eher davon überzeugt, dass sich die Kirche für das jenseitige Heil der Menschen interessiert als für irdische Macht; sie sehen sie als die Verbündete der Armen und Machtlosen und weniger als Verbündete der Reichen und Mächtigen, wobei in dieser Angelegenheit fast 40% der Befragten eine mittlere Position vertreten als sie nicht genau wissen, wo die Kirche steht; die Kirche selbst wird von den meisten Menschen weder als reich noch als arm angesehen.

3.3.2. Öffentliches Auftreten der Kirchen

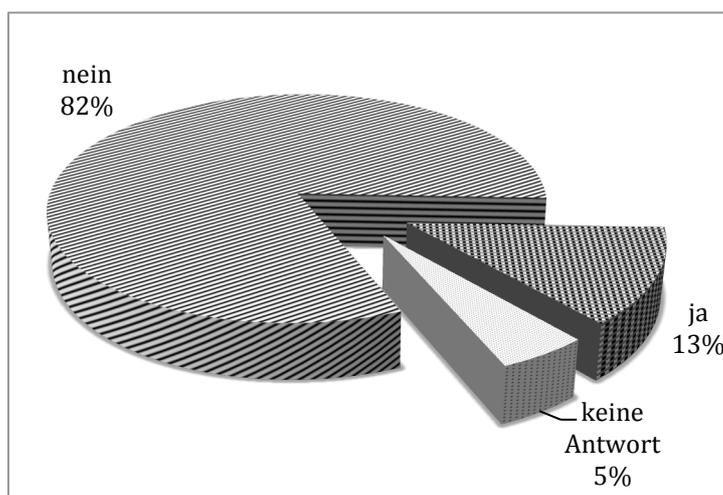
Die Frage bezüglich des öffentlichen Auftretens der Kirchen ist in zwei Blöcke einzuordnen: Einerseits geht es um Äußerungen der Kirchen zu bestimmten Themen, sowie Meinungen über die Häufigkeit der Äußerungen im vergangenen Jahrzehnt, andererseits um die Antwortkompetenz der katholischen, der orthodoxen und der kalvinistischen (reformierten) Kirchen.

Die Daten der Studie Aufbruch II zeigen, dass die Äußerungen der Kirche zur Politik der Regierung in Rumänien nur bei 37,8% der Bevölkerung Zustimmung finden.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Vgl. Abbildung 17.

Diese Tatsache wird auch von der Studie RuRV bestätigt. Hier ist zudem eine deutliche Zunahme der Ablehnung des politischen Engagements der Kirche festzustellen. 82% der Befragten sind der Meinung, dass die Kirche sich nicht in die Politik einmischen sollte, und nur 13% würden das politische Engagement bejahen.¹⁴⁸ Die Ursachen dieser Ablehnung liegen auf der Hand, wenn man bedenkt, dass man der Verwaltung, der Regierung, dem Parlament und den politischen Parteien in Rumänien am wenigsten vertraut (s. Abbildung 9), und die verschiedenen Korruptionsfälle der politischen Klasse auf Tagesordnung sind.

ABBILDUNG 15: POLITISCHES ENGAGEMENT DER KIRCHE (Quelle: RuRV 2011)



Diese Meinung schließt aber andere Wege nicht aus, durch welche die Religion das Politische beeinflussen könnte. Deswegen hat man anhand folgender drei Dimensionen versucht, die Zustimmung bzw. die Ablehnung der eventuellen Beeinflussung des Politischen durch die Kirche zu untersuchen: Es wäre besser für Rumänien, wenn die öffentlichen Ämter von gläubigen Menschen besetzt wären; es wäre gut, wenn die Priester die Menschen beraten, wen sie wählen sollen; Priester sollten bei Wahlen kandidieren.¹⁴⁹

Eine große positive Zustimmung ist nur im ersten Fall bemerkbar. 53% der Befragten meinen, dass gläubige Menschen öffentliche Ämter besetzen sollen und nur 36% sind dagegen. Der Soziologe Ovidiu Voicu ist der Meinung, dass diese indirekte Beeinflussung des Politischen durch den religiösen Glauben schwach ist, da es in diesem Fall um die persönliche religiöse Überzeugung der Menschen geht und nicht um die

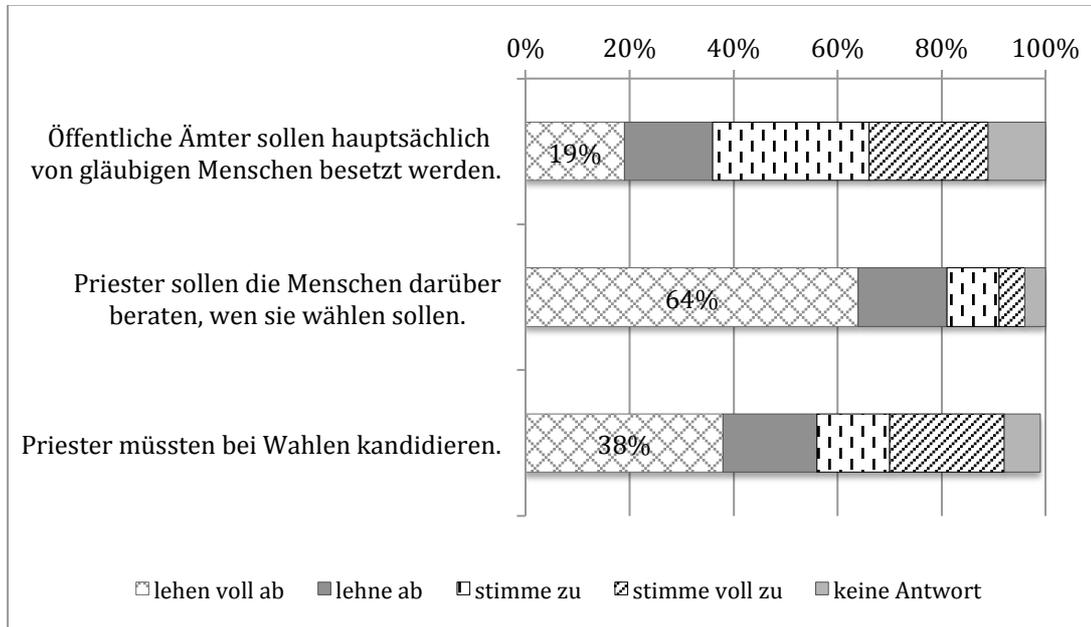
¹⁴⁸ Vgl. VOICU, Ovidiu, *Implicarea bisericii în politică*, 2.

¹⁴⁹ Vgl. VOICU, Ovidiu, *Implicarea bisericii în politică*, 3.

Meinung der Kirche. Die Religiosität des Einzelnen und die offizielle Sicht der Kirche gehen nicht unbedingt Hand in Hand: Religiöse Menschen definieren sich nicht dadurch, dass sie unbedingt auf die Kirche hören. Religiöse Menschen sind eher jene, welche sich auf die Moralität ihres Glaubens stützen und die Politiker wegen derer Unmoralität und Mangel an Ethik verurteilen.¹⁵⁰

81% der Menschen sind dagegen, dass die Priester die Menschen darin beraten sollen, wen sie wählen sollen, und weit weniger (56%), aber doch die Mehrheit der Befragten, sind damit nicht einverstanden, dass Priester bei Wahlen kandidieren. Die Idee, dass die Kirchen institutionell den einen oder anderen Kandidaten unterstützen könnten, wird abgelehnt. Andernfalls würde das negative Folgen für die jeweilige Kirche haben, in dem Sinne, dass sie das Vertrauen und die Wahlfreiheit ihrer Gläubigen aufs Spiel setzen würde. Bereits durch die Ablehnung des kirchlichen Engagements in der Politik, signalisieren die Gläubigen, dass sie politische Stellungnahmen und Einmischungen nicht gerne hätten.

ABBILDUNG 16: MÖGLICHKEITEN DER BEEINFLUSSUNG DES POLITISCHEN VON DER RELIGION (Quelle: RuRV 2011)

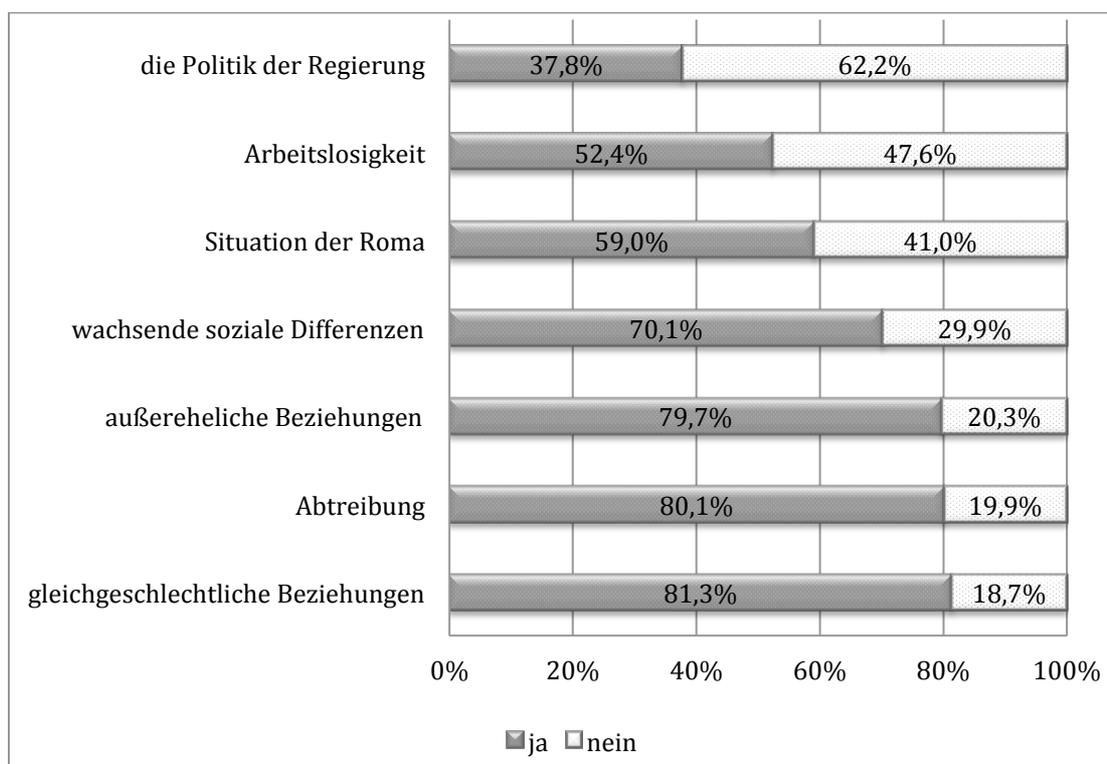


Positivere Zustimmung finden die Äußerungen der Kirchen zu sozialetischen (wachsende soziale Unterschiede, Situation der Roma, Arbeitslosigkeit) und individualetischen Themen (gleichgeschlechtliche Beziehungen, Abtreibung,

¹⁵⁰ Vgl. VOICU, Ovidiu, *Implicarea bisericii în politică*, 3.

außereheliche Beziehungen): Dabei fällt auf, dass die Äußerungen zu individualethischen Themen als genuin zur Kirche gehörig aufgefasst werden, und in dieser Hinsicht erwartet man auch, dass die Kirche sich dazu öffentlich äußert. So erwarten 81,3%, dass die Kirche sich – negativ – zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen äußert, 80,1% zur Abtreibung und beachtliche 79,9% zu außerehelichen Beziehungen. Im Falle der sozialetischen Fragen unterstützen nur 37,8% die kirchlichen Äußerungen zur Politik der Regierung, was wiederum die allgemeine Tendenz in Ost(Mittel)Europa zeigt, die bei 38% liegt.¹⁵¹ Die Tatsache, dass 62,2% den Äußerungen der Kirchen zur Regierungspolitik nicht zustimmen, stärkt die Ablehnung des politischen Engagements der Kirchen. Für Äußerungen zu Themen wie Arbeitslosigkeit (52,4%), Situation der Roma (59%) und wachsende soziale Unterschiede (70,1%) zeigen die Befragten bei weitem mehr Interesse. Man merkt, dass diese Themen nicht mit dem politischen Engagement der Kirche gleichgesetzt werden und deshalb die Befragten hier eher der Meinung sind, dass die Kirche Stellung beziehen soll.

ABBILDUNG 17: ÄUßERUNGEN DER KIRCHEN ZU BESTIMMTEN THEMEN
(Quelle: Aufbruch II)



¹⁵¹ Vgl. ZULEHNER, Paul M., TOMKA Miklós, NALETOVA, Inna, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 111.

Im Falle der gleichgeschlechtlichen Beziehungen, der Abtreibung und der Roma, hat die Studie RuRV 2011 folgende Ergebnisse gebracht:¹⁵²

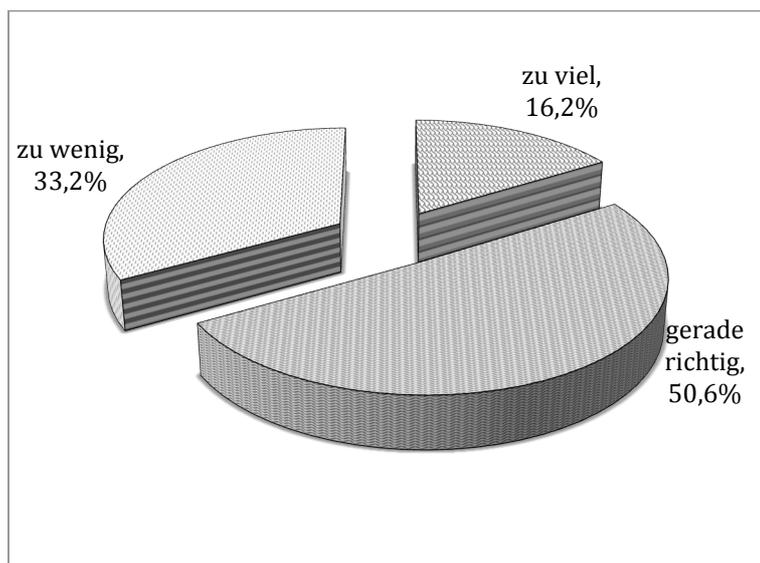
- Die gleichgeschlechtlichen Beziehungen werden von 51% der Befragten abgelehnt (sie wollen keine Homosexuellen als Nachbarn haben);
- 36% der Befragten wünschen sich keine Roma als Nachbarn;
- Obwohl es eine starke Zustimmung zu den kirchlichen Äußerungen zu einem Verbot der Abtreibung gibt, stimmen die meisten Menschen einer Abtreibung aus gesundheitlichen Gründen zu. Auch die Zahl jener ist hoch, die der Meinung sind, dass die Eltern das Kind abtreiben lassen können, wenn es nicht erwünscht ist (31%).

Die Daten dieser Studie weisen auf eine Zwiespältigkeit und eine Diskrepanz bezüglich dieser Fragen hin: Einerseits wünschen sich die meisten Menschen öffentliche kirchliche Stellungnahmen zu individual- und hier vor allem sexualethischen Themen, obwohl man weiß, dass die Kirchen Homosexualität und Abtreibung verurteilen. Andererseits zeigt sich, dass es durchaus einzelne Gruppen in der rumänischen Gesellschaft gibt, welche gleichgeschlechtliche Beziehungen akzeptieren und dass eine große Zahl von Menschen, den Bedingungen entsprechend, für die Abtreibung im konkreten Fall sind.

Über die Äußerungen der christlichen Kirchen in der Öffentlichkeit während des vergangenen Jahrzehnts (ohne die Präzisierung, wozu sie sich geäußert haben), sind 50,6% der Meinung, dass das Ausmaß der Äußerungen richtig gewesen ist, 33,2% der Befragten sind der Meinung, dass die Kirchen sich zu wenig und 16,2%, dass sie sich viel geäußert haben.

¹⁵² Vgl. TUFİŞ, Claudiu, *Sunt românii intoleranți?* [Sind die Rumänen intolerant?], in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=312> (03.11.2011), 1- 9, hier: 2-6; VOICU, Ovidiu, *Avortul între drept câştigat, respingere morală și practică larg răspândită* [Abtreibung zwischen gewonnenem Recht, moralischer Abweisung und weit verbreiteter Praxis], in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=302> (03.11.2011), 1-4.

ABBILDUNG 18: ÄUßERUNGEN DER CHRISTLICHEN KIRCHEN IN DER ÖFFENTLICHKEIT IM VERGANGENEN JAHRZEHNT (Quelle: Aufbruch II)



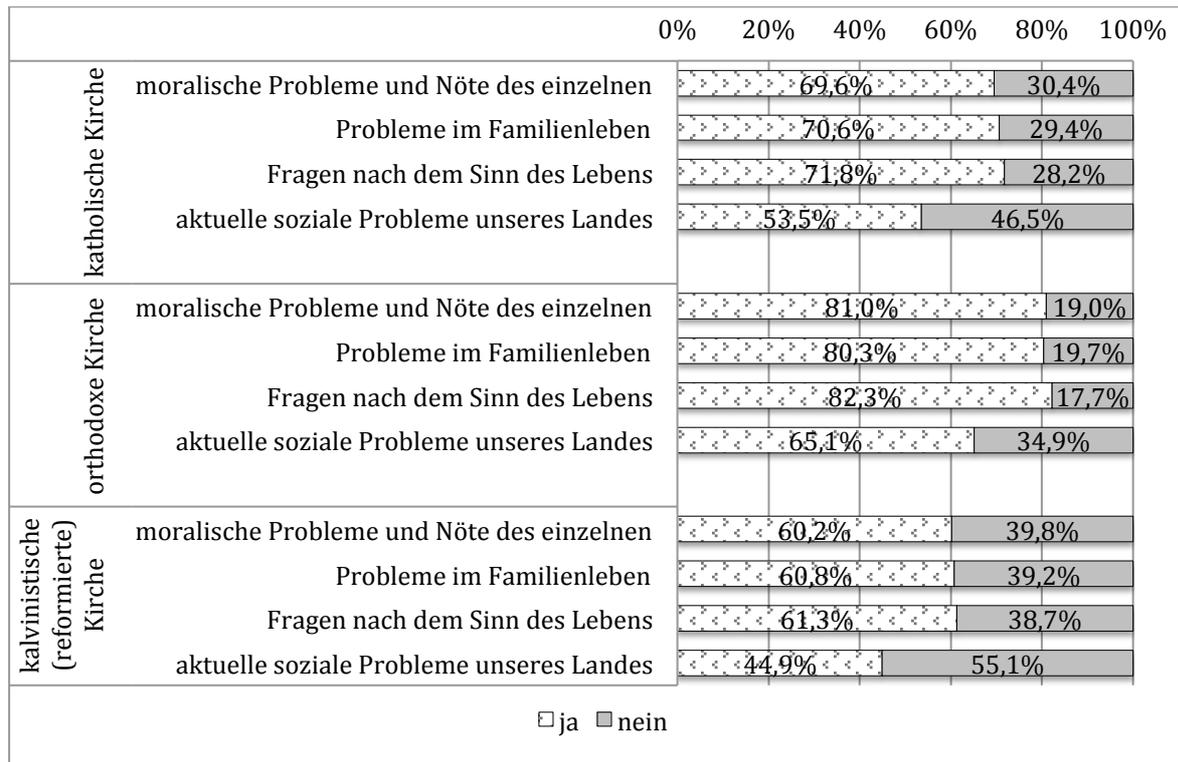
Die Untersuchung zur Antwortkompetenz der Kirchen hatte in den Studie Aufbruch II. vier Fragen: moralische Probleme und Nöte des Einzelnen; Probleme im Familienleben; Fragen nach dem Sinn des Lebens; aktuelle soziale Probleme des Landes.

Diese vier Themen wurden sowohl von der Studie Aufbruch II als auch von der EWS 2008 untersucht, mit dem Unterschied, dass im Falle von Aufbruch II nach der Kompetenz der katholischen, der orthodoxen und der kalvinistischen (reformierten) Kirche gefragt wurde. „Ganz allgemein wird den Kirchen mehr in Fragen des Lebenssinns zugetraut, weniger bei aktuellen sozialen Fragen des Landes. In Fragen der Moral und des Familienlebens gelten die Kirchen durchaus als kompetent.“¹⁵³ Die meiste Kompetenz wird der orthodoxen Kirche zugetraut, gefolgt von der katholischen und der reformierten Kirche (vgl. ABBILDUNG 19). Im Vergleich mit der Studie Aufbruch I, die 1997 durchgeführt wurde, ist es wichtig zu bemerken, dass der Kirche 2007 mehr Kompetenz zugeschrieben wurde: 1997 lag der Anteil jener, die der Kirche eine Kompetenz zugeschrieben haben, bei 54%, 2007 bei 66%.¹⁵⁴

¹⁵³ ZULEHNER, Paul M., TOMKA Miklós, NALETOVA, Inna, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 116.

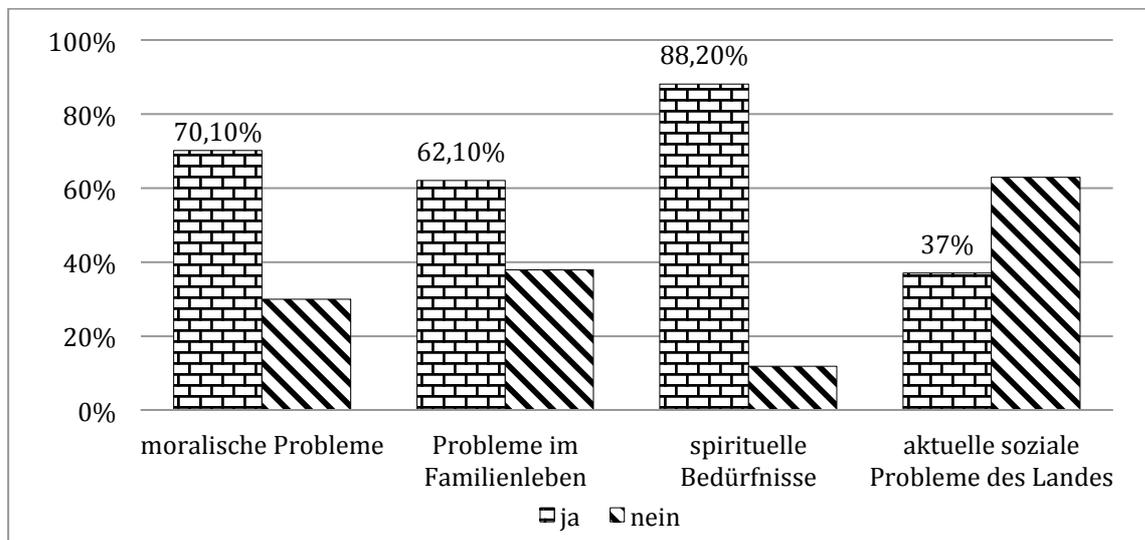
¹⁵⁴ Vgl. ZULEHNER, Paul M., TOMKA Miklós, NALETOVA, Inna, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 116.

ABBILDUNG 19: ANTWORTKOMPETENZ DER KIRCHEN (Quelle: Aufbruch II)



Die Daten der EWS 2008 weisen dieselben Vertrauensquoten auf, wie jene von Aufbruch II. 88,2% der Befragten sind der Meinung, dass die Kirche auf spirituelle Bedürfnisse Antwort geben kann, 70,1% auf moralische Probleme, 62,1% auf Probleme im Familienleben und nur 37%, dass die Kirchen Antwort auf aktuelle soziale Probleme des Landes geben können.

ABBILDUNG 20: ANTWORTKOMPETENZ DER KIRCHEN (Quelle: EWS 2008)



3.3.3. Institutionen der Kirchen und ihre Finanzierung

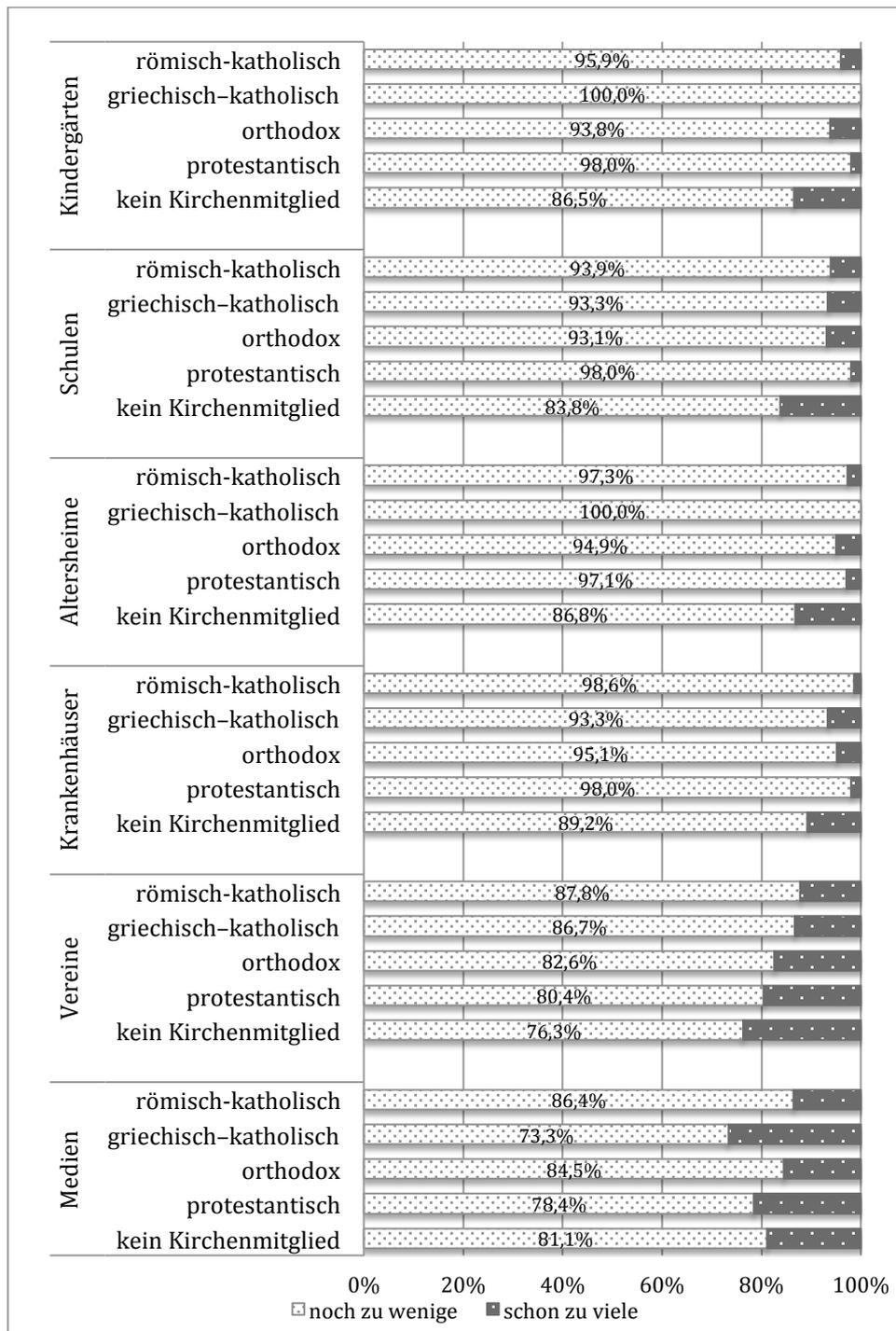
„Die christlichen Kirchen haben sich im Verlauf ihrer zweitausendjährigen Geschichte stets sozial engagiert. Viele Einrichtungen im sozialen wie im Bildungsbereich verdanken sich christlichen Initiativen: Schulen, Krankenhäuser, Altenheime, in neuerer Zeit Hospize. [...] In der Zeit des Totalitarismus – also des Kommunismus – wurden den Kirchen viele dieser Einrichtungen entzogen. Die Unterbindung der Werke der Nächstenliebe sollte den Kirchen ihre breite Akzeptanz in der Bevölkerung nehmen.“¹⁵⁵

Die sozialen Einrichtungen der Kirchen werden gegenwärtig in Rumänien sehr geschätzt, und die Daten von Aufbruch II unterstützen diese These. Es wurde nämlich danach gefragt, ob es von den karitativen und Erziehungsinstitutionen der Kirchen, die in den letzten Jahren eröffnet wurden, schon zu viele gibt, oder ob es immer noch zu wenige sind. Die Fragen beziehen sich auf sechs derartige Institutionen: Kindergärten, Schulen, Altersheime, Krankenhäuser, Vereine und Medien.

Mehr als 90% der römisch-katholischen, der griechisch-katholischen, der orthodoxen und der protestantischen Befragten sind der Meinung, dass es in Rumänien zu wenige kirchliche Kindergärten, Schulen, Altersheime und Krankenhäuser gibt. Selbst im Falle jener, die sich als Nicht-Kirchenmitglieder bezeichnen, liegen die Prozentwerte zwischen 83% und 89%. Die Werte sind etwas geringer, wenn es um die Vereine und Medien geht, aber auch hierbei herrscht die allgemeine Überzeugung vor, dass es noch zu wenige kirchliche Institutionen und kirchliches Engagement gibt. Indirekt beantwortet diese Annahme die Fragen bezüglich des öffentlichen Engagements der Kirchen: Man will keinen parteipolitischen Einfluss der Kirchen, aber man wünscht sich durchaus kompetente Stellungnahmen. Im Falle der Vereine liegt die Zustimmungsrage bei den Kirchenmitgliedern über 80%. Bei den Medien ist die Situation etwas anders, denn während über 80% der römisch-katholischen, der orthodoxen und der Nichtmitglieder sagen, dass es noch zu wenige christliche Medien gibt, teilen nur 73,3% der griechisch-katholischen und 78,4% der Protestanten diese Meinung.

¹⁵⁵ ZULEHNER, Paul M., TOMKA Miklós, NALETOVA, Inna, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 119.

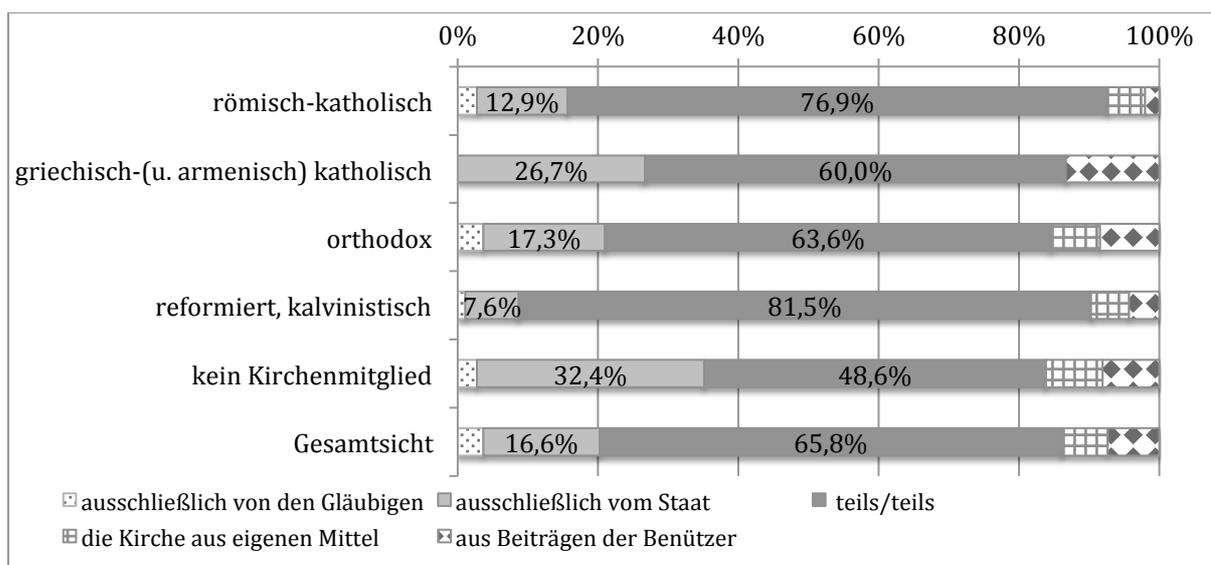
ABBILDUNG 21: ZAHL KIRCHLICHER INSTITUTIONEN NACH DEN WICHTIGSTEN KONFESSIONEN (Quelle: Aufbruch II)



Als danach gefragt wurde, wer die kirchlichen Institutionen finanzieren soll, hat man von den fünf Finanzierungsoptionen zwei deutlich bevorzugt. So meinen 65,8% der Befragten, dass die Finanzierungen teils-teils getragen werden müssten. Das würde entweder bedeuten, dass sie teils vom Staat und teils von den eigenen Mitteln der Kirche

finanziert werden sollten, oder sowohl von den Gläubigen, dem Staat, den eigenen Mitteln der Kirchen und den Beiträgen der Benutzer dieser Institutionen. Nur 16,6% der Befragten sind der Meinung, dass die Finanzierung ausschließlich vom Staat erfolgen sollte. Die teils-teils Finanzierung wird am meisten von den Reformierten (81,5%) unterstützt, gefolgt von den römisch-katholischen (76,9%), den orthodoxen (63,6%) und den griechisch-katholischen Gläubigen (60%). Am wenigsten wird dieser Vorschlag von den Nichtmitgliedern unterstützt (48,6%). Interessanter Weise unterstützen 32,4% der Nichtmitglieder die Idee der ausschließlichen staatlichen Finanzierung dieser Institutionen. Man muss jedoch hier anmerken, dass es sich hier um ganz unterschiedlich große Gruppen handelt und die Gruppe der Nichtmitglieder einen sehr geringen Teil der Bevölkerung repräsentiert.

ABBILDUNG 22: FINANZIERUNG KIRCHLICHER INSTITUTIONEN NACH DEN WICHTIGSTEN KONFESSIONEN (Quelle: Aufbruch II)



Die Soros Stiftung Rumänien hat im Juni 2011 im Fragebogen der Untersuchung RuRV 2011 auch Fragen bezüglich der Finanzierung der Kirche als Institution und für die Verwaltung kirchlicher Gebäude mit aufgenommen. Die Ergebnisse zeigen, dass ungefähr drei Viertel der Befragten ihrer Konfession entsprechend die Kirche finanziell unterstützen. Die Reihe wird von den Neoprotestanten mit 86% angeführt; ihnen folgen die Protestanten (82%), die Griechisch-Katholiken (81%), die Römisch-Katholiken (79%), die Muslime (72%) und zuletzt die Orthodoxen (70%). Statistisch gesehen unterstützen eher

die älteren und auf dem Lande lebenden Menschen die Kirche finanziell. Die jüngeren und in den Städten lebenden Personen haben hierbei einen wesentlich geringeren Anteil.¹⁵⁶

3.3.4. Wofür die Kirchen stehen

„Eine ganz allgemeine Frage sollte erkunden, in welche Richtung christliche Kirchen tätig sein sollen, was also ihr ‘Kerngeschäft’ ist.“¹⁵⁷

In der Rangordnung sind an der ersten Stelle der seelische Trost und die Erziehung zum Glauben, gefolgt von sozialen Kompetenzen und Aussagen über zwischenmenschliche Beziehungen: gegenseitige Achtung, Hilfe für die Notleidenden, Versöhnung, Förderung der Moral und menschlicher Beziehungen, Linderung der sozialen Not. Am Ende der Skala befinden sich drei Aussagen, die in die Kategorie der politischen Erwartungen eingeordnet werden können: Stärkung der nationalen Gesinnung, Teilnahme am öffentlichen Leben des Ortes und öffentliche Stellungnahme zu gesellschaftlich wichtigen Fragen. Die Positionierung der politischen Erwartungen am Ende der Skala trifft im Allgemeinen für alle untersuchten Länder, die an der Studie Aufbruch II teilgenommen haben, zu.¹⁵⁸

Die Aussagen, die sich an der Spitze der Skala befinden, beziehen sich hauptsächlich auf religiös-moralische Erwartungen den Kirchen gegenüber und zeigen, dass seelischen Trost zu geben, zum Glauben zu erziehen sowie soziale und zwischenmenschliche Kompetenzen zu fördern, grundsätzlich zum Wesen und zur Sendung der Kirchen gehörig gesehen werden. Die politischen Erwartungen vom Ende der Skala beziehen sich nicht direkt auf die Parteipolitik, sondern behandeln

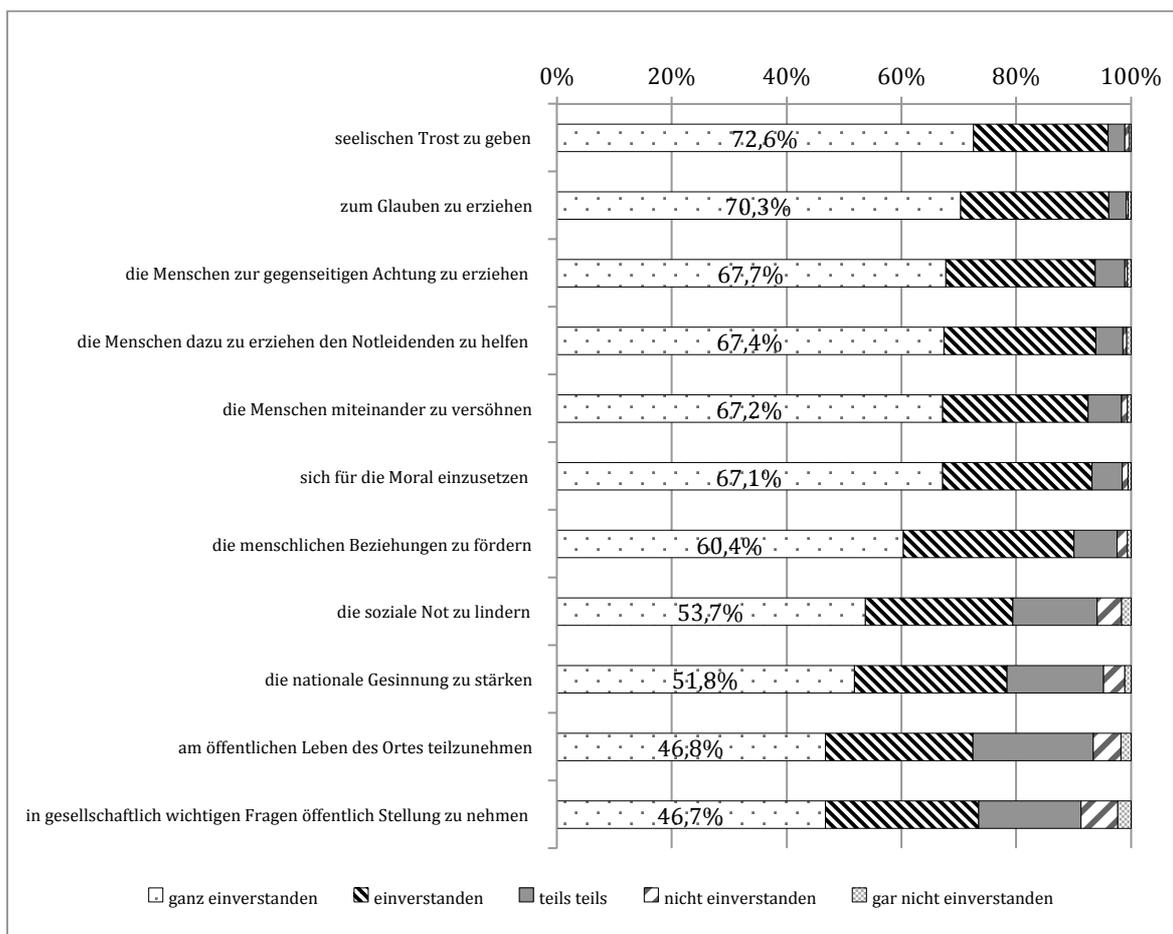
¹⁵⁶ Vgl. POPESCU, Raluca, *Comportament religios – românii sunt practicantii religioși neimplicați*, in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=308> (04.11.2011), 1-5, hier: 3. Zugleich hat man auch danach gefragt, inwieweit die Menschen mit dem Bau einer riesigen orthodoxen Kathedrale in Bukarest einverstanden sind und wer ihrer Meinung nach diese finanzieren soll. Die Kosten des Baus dieser Kathedrale liegen bei 200 Millionen Euro. 61% der Befragten sind mit dem Bau der Kathedrale einverstanden, aber wenn es darum geht, wer das finanzieren soll, sind die Meinungen unterschiedlich: 32% meinen, dass sie ausschließlich aus dem Geld der Kirche gebaut werden müsste, 26%, dass ein Teil des Kapitals die Kirche bereit stellen sollte, 20% sind dafür, dass ein Teil der Staat übernimmt; 10%, dass sie ausschließlich aus staatlichen Mitteln gebaut wird. 12% der Befragten haben keine Antwort auf diese Frage gegeben (Vgl. *Românii se declară în favoarea proiectului Catedralei Mântuirii Neamului, dar ar prefera să fie realizat din banii bisericii, nu din bani publici* [Die Rumänen sind für den Bau der Kathedrale, aber sie würden es bevorzugen, wenn es aus den eigenen Mitteln der Kirche und nicht aus öffentlichen Geldern finanziert wird], in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=300#> [04.11.2011], 1-4, hier: 1-2).

¹⁵⁷ ZULEHNER, Paul M., TOMKA, Miklós, NALETOVA, Inna, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 127.

¹⁵⁸ Vgl. ZULEHNER, Paul M., TOMKA, Miklós, NALETOVA, Inna, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 127-128.

gesellschaftsbezogene Erwartungen. In dieser Hinsicht wurde bereits gezeigt, dass die Menschen massiv gegen Äußerungen zur Politik der Regierung bzw. gegen die Beteiligung an der Parteipolitik sind, aber hier zeigt sich eine Differenzierung: Die generellen, gesellschaftsbezogenen politischen Äußerungen und Maßnahmen seitens der Kirchen werden nicht in diese Kategorie des Politischen eingeordnet und sind daher auch eher erwünscht und unterstützt.

ABBILDUNG 23: WOFÜR DIE KIRCHEN STEHEN (Quelle: Aufbruch II)



3.3.5. Toleranz gegenüber anderen Religionen und Minderheiten

Die Untersuchung der Soros Stiftung Rumänien ist auch auf die Frage der Toleranz gegenüber ethnischen, religiösen und sexuellen Minderheiten eingegangen. Die Toleranz bzw. Intoleranz einer Gesellschaft ist wichtig, wenn man das Demokratiepotehtial einer Gesellschaft studieren will. Es wird nämlich angenommen, dass die Demokratien sich nur entfalten können, wenn ihre Bürger und Bürgerinnen eine Reihe von demokratischen Werten übernehmen. Es geht um Werte wie politische Beteiligung, Interesse für Politik,

Sich-Informieren, Vertrauen und Toleranz. Verbreitete Intoleranz in einer Gesellschaft weist nämlich auf eine instabile Umgebung hin, in welcher sich ethnische oder religiöse Minderheiten sozial bedroht fühlen.¹⁵⁹ Zugleich ist es in diesem Kontext wichtig die rechtliche und die gesellschaftliche Ebene zu unterscheiden: Auf der rechtlichen Ebene gelten für alle Menschen dieselben Rechte, aber auf der gesellschaftlichen Ebene bedeutet das noch lange nicht, dass die gleichen anerkannten Rechte auch soziale Akzeptanz finden (z.B. die rechtliche Anerkennung homosexueller Beziehungen, bedeutet nicht, dass diese von der Gesellschaft auch akzeptiert wird).

Die Ergebnisse haben generell ergeben, dass viele Rumänen gegenüber ethnischen und religiösen Minderheiten eher intolerant sind. Nach dem sozio-demographischen Profil gibt es hier folgende Merkmale: Frauen sind toleranter als Männer; junge Menschen unter 30 sind im Allgemeinen weniger tolerant als jene über 30; diejenigen, die eine Universität absolviert haben sind toleranter als die, die keine absolviert haben; die höchste Toleranzgrenze weisen jene Personen auf, die wenigstens 1200 Ron (zirka 300€) im Monat verdienen, im Gegensatz zu jenen, die höchstens 500 Ron (zirka 125€) verdienen; die intolerantesten Regionen im ganzen Land sind Moldau und die Hauptstadt Bukarest, im Gegensatz zu den Gebieten Banat, Kreischgebiet, Maramuresch, Oltenien und Muntenien, wo die Menschen am tolerantesten sind; die Rumänen sind im Durchschnitt intoleranter als die ethnischen Minderheiten in Rumänien; der Religion nach sind die Atheisten und Orthodoxen am intolerantesten. Am tolerantesten sind die Neoprotestanten, die Griechisch-Katholischen, die Römisch-Katholischen und die Muslime.¹⁶⁰

Diesem Profil entsprechend sind die 10 Gruppen, gegenüber denen die Gesellschaft in Rumänien am intolerantesten ist, folgende: Homosexuelle (51%), Roma (36%), Sektenmitglieder (33%), Moslems (17%), Juden (16%), Ungarn (14%), andere Rassen (9%), andere Ethnien (9%), andere Religionen (6%), Arme (5%). Für den Soziologen Claudiu Tufiş ist es sehr beunruhigend, dass gerade solche Gruppen am meisten zurückgewiesen werden, die klar definiert sind. Er meint, dass man beobachten kann, dass die Rumänen im Allgemeinen alles zurückweisen, was anders ist, ob es nun die sexuelle Orientierung, die Ethnie oder die Religion ist. All das weist auf eine geschlossene Gesellschaft hin, die wenig Bereitschaft dazu zeigt, Minderheiten zu akzeptieren.¹⁶¹

¹⁵⁹ Vgl. TUFİŞ, Claudiu, *Sunt românii intoleranți?*, 1.

¹⁶⁰ Vgl. TUFİŞ, Claudiu, *Sunt românii intoleranți?*, 2-3.

¹⁶¹ Vgl. TUFİŞ, Claudiu, *Sunt românii intoleranți?*, 4.

3.4. Umweltbewusstsein

In den letzten Jahrzehnten gibt es seitens der Kirchen ein sehr starkes Engagement für die Umweltthemen. Sie entwerfen gemeinsame Initiativen zur Bewahrung der Schöpfung, setzen sich gegen Umweltverschmutzung und den Klimawandel ein und versuchen durch die Vermittlung eines umweltfreundlichen Umgangs mit den Ressourcen, ein gutes Beispiel für Gesellschaft und Individuum zu geben.

Die umweltfreundlichen Initiativen und Organisationen haben sich generell in der rumänischen Gesellschaft stark vermehrt.

Im Fragebogen der EWS 2008 gab es eine Reihe von Fragen zur Umwelt. Dessen Ergebnisse sprechen von einer hohen Verpflichtung und dem Wunsch der Menschen nach mehr Umweltschutz. Immerhin würden 62,7% der Befragten auf einen Teil ihres Einkommens verzichten, wenn sie sich dessen sicher wären, dass das Geld dazu verwendet würde, die Umweltverschmutzung zu mindern. 56,3% sind der Meinung, dass gegenwärtig die Obergrenze an Menschen erreicht ist, die die Erde ernähren kann. 82,5% sind der Ansicht, dass das Eingreifen der Menschen in die Natur katastrophale Folgen haben kann. 53,1% der Befragten lehnen jedoch die Aussage ab, wonach das Gleichgewicht der Natur stark genug ist, um mit den Einflüssen moderner Industrienationen fertig zu werden. 74,5% meinen weiterhin, dass – wenn es so weitergeht wie bisher, – die Menschen bald eine große ökologische Katastrophe erleben werden.

Alle diese Daten bezeugen ein überraschend hohes Umweltbewusstsein, obwohl es auch einen hohen Anteil an Personen gibt, die dem menschlichen Erfindungsreichtum vertrauen, welcher sicherstellen wird, dass die Erde bewohnbar bleibt (70,4%), und die überzeugt sind, dass die Menschen dazu bestimmt sind, über die Natur zu herrschen (53,6%). Angesichts dieser unterschiedlichen Antworten, die einerseits ein hohes Umweltbewusstsein und eine Kenntnis der Lage der Umwelt bezeugen, ist andererseits feststellbar, dass trotz allem die Menschen sich weigern, verzweifelt zu sein und dem menschlichen Erfindungsreichtum zumuten bzw. dazu nutzen wollen, dass man irgendwie eine Lösung auf das ökologische Problem findet. So könnte das Gleichgewicht der Natur erhalten und vor verschiedenen Einflüssen und Eingriffen geschützt werden können.

TABELLE 2: FRAGEN ZUR UMWELT (Quelle: EWS 2008)

	stimme voll und ganz zu	stimme zu	lehne ab	lehne stark ab
Ich würde auf einen Teil meines Einkommens verzichten, wenn ich sicher sein könnte, dass dieses Geld dazu verwendet wird, Umweltverschmutzung zu verhindern.	22,30%	40,40%	24,60%	12,70%
Wir erreichen die Obergrenze an Menschen, die die Erde ernähren kann.	15,10%	41,20%	32,60%	11,10%
Wenn Menschen in die Natur eingreifen, hat das oft katastrophale Folgen.	35,90%	46,60%	13,65	4%
Menschlicher Erfindungsreichtum wird sicherstellen, dass die Erde bewohnbar bleibt.	17,70%	52,70%	22,95	6,80%
Das Gleichgewicht der Natur ist stark genug, um mit den Einflüssen moderner Industrienationen fertig zu werden.	12,90%	34%	38,10%	15%
Die Menschen sind dazu bestimmt über die Natur zu herrschen.	22,40%	31,20%	25,10%	21,30%
Wenn es so weitergeht wie bisher, werden wir bald eine große ökologische Katastrophe erleben.	34,10%	40,40%	20,20%	5,40%

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die soziologischen Daten nicht nur auf ein hohes Ansehen und Vertrauen der Kirchen in Rumänien hinweisen, sondern auch darauf, dass ein konkretes sozialetisches Engagement der Kirchen in der Gesellschaft, die Konzentrierung auf die Unterstützung der Menschen, besonders der Notleidenden, große Zustimmung hätte. Dabei muss aber beachtet werden, dass die Menschen auf keinen Fall wollen, dass die Kirche Politik betreibt. Diese beiden Ebenen müssen unterschieden werden, wobei dies im Konkreten nicht einfach ist. Denn was als angemessene und gerechtfertigte Kritik gegenüber der Politik gelten kann, wird unterschiedlich ausgelegt. Zugleich sind die Äußerungen der Kirchen in moralischen und hier vor allem in individualethischen, familiären und spirituellen Fragen erwünscht, wohingegen bezüglich sozialetischer Themen die Zustimmung für Stellungnahmen der Kirchen geringer ausfällt. Daraus, dass für die meisten Menschen einerseits Familie, Arbeit, Freizeit, Freunde und Bekannte sehr wichtig sind, und andererseits großer Wert auf traditionelle Werte, Normen und Verhaltensweisen gelegt wird, kann man darauf schließen, dass die rumänische Gesellschaft weitgehend religiös-traditionell strukturiert ist, wobei es eine selektive Aufgeschlossenheit gegenüber neuen Lebens- und Verhaltensweisen gibt, worauf unter anderem auch die hohe Sensibilität für ökologische Fragen zeigt.

4. Stand der Ökumene in Rumänien

Rumänien ist, wie oben im Detail ausgeführt, ein mehrheitlich orthodoxes Land. Zugleich ist das Land aber auch ein Treffpunkt verschiedener Kulturen, Ethnien und Konfessionen. Rumänien hat daher auch eine lange Geschichte des kulturellen, ethnischen und konfessionellen Zusammenlebens, was auch in der Gegenwart vielfach als faszinierend und anziehend empfunden wird. Diese Koexistenz unterschiedlicher Konfessionen und Kirchen in Rumänien ist eng verbunden mit der jeweiligen Kultur und Ethnie. Die konfessionelle Pluralität und das enge Zusammenleben ermöglicht das ökumenische Gespräch im Land, führt aber auch zu Problemen, Spannungen, ja Konflikten.

„Ökumenische Kontakte zwischen den Kirchen haben in Rumänien eine lange Tradition, auch wenn sie bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht als solche bezeichnet wurden. In kommunistischer Zeit kam es zu einer ‘staatlich verordneten’ Ökumene, die darin ihren Ausdruck fand, dass sich zweimal jährlich Vertreter der orthodoxen und der protestantischen Theologischen Institute zu ‘Ökumenischen Konsultationen’ trafen. Katholiken waren nur als Beobachter zugegen. Diese von außen aufoktroierte Form der Ökumene fand zeitgleich mit dem kommunistischen Regime ihr Ende.“¹⁶² Nach der langen Periode der politisch verordneten Ökumene geschieht diese seit 1989 ohne jeden Zwang, was sich unter anderem auch darin zeigt, dass theologische Konferenzen und verschiedene ökumenische Begegnungen der historischen Konfessionen in Rumänien stattfinden. Das ökumenische Gespräch wird auch auf der Ebene der theologischen Fakultäten gesucht und gefördert.¹⁶³

¹⁶² OELDEMANN, Johannes, *Vielfalt mit orthodoxer Dominanz. Rumänien und die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung*, in: *Herder Korrespondenz*, 61/8 (2007), 403-408, hier: 407.

¹⁶³ Als Beispiele für solche ökumenische Zusammenarbeit sei hier auf die theologischen Fakultäten aus Sibiu (Hermannstadt) und Cluj-Napoca (Klausenburg) hingewiesen: In Sibiu (Hermannstadt) haben das Departement für Evangelische Theologie und die Fakultät für Orthodoxe Theologie Andrei Șaguna der Lucian Blaga Universität das Institut für Ökumenische Forschung Hermannstadt (Centrul de Cercetare Ecumenică) gegründet, welches sich ein zweifaches Ziel gesetzt hat: einerseits ökumenisch relevante Fragen in Rumänien zu erforschen und andererseits den ökumenischen Geist in der theologischen Bildung und in den Kirchen zu fördern (vgl. InfoEcum. Ökumene in Rumänien, in: <<http://www.ecum.ro/infoecum/de/wer-sind-wir-menuinstitut-50/kurzportrt-menuinstitut-51>> [06.12.2015]). In Klausenburg haben die orthodoxe, griechisch-katholische (unierte), römisch-katholische und reformierte theologische Fakultäten der Babeș-Bolyai Universität ein ähnliches Institut gegründet: Das Institut für Ökumenische und Interreligiöse Studien (Centrul de Studii Ecumenice și InterReligioase) hat sich als Ziele gesetzt, die theologische ökumenische Forschung zu fördern, Hilfsmaterialien für die ökumenische Bildung zu veröffentlichen und ökumenische Konferenzen auf landes und internationaler Ebene zu organisieren (vgl. InfoEcum. Ökumene in Rumänien, in: <<http://www.ecum.ro/infoecum/de/forschungseinrichtungen-menuinfoecum-97/cseir-klausenburg-menuinfoecum-108>> [06.12.2015]).

Am ökumenischen Gespräch sind in Rumänien traditionell nur die historischen christlichen Kirchen beteiligt: die orthodoxen, die katholischen (römisch-, griechisch-[uniert] und armenisch-katholisch), die reformierten, die evangelischen (lutherisch und A.B.), die unitarischen und seltener die baptistischen Kirchen. Die Beziehungen zu den evangelikal Freikirchen sind problematisch, weil ihre Tätigkeit von den historischen Kirchen als Proselytismus betrachtet wird.¹⁶⁴

Als ein erster Meilenstein der Ökumene in Rumänien nach 1989 gilt der Besuch von Papst Johannes Paul II. im Jahre 1999. Er besuchte auf Einladung der rumänisch-orthodoxen Kirche zum ersten Mal ein mehrheitlich orthodoxes Land. „Mit der Einladung des Papstes zeigte die rumänisch-orthodoxe Kirche ihre grössere Offenheit im Vergleich zu anderen orthodoxen Kirchen. Der Besuch zeigte auch die Bereitschaft der katholischen Kirche zum ökumenischen Dialog.“¹⁶⁵ Die ungarischen katholischen Bischöfe aus Siebenbürgen und Banat hätten sich gewünscht, dass der Papst auch diese Regionen besucht, da die meisten Katholiken hier leben. Da aber der Besuch des Papstes in Rumänien kein Pastoralbesuch, sondern eine ökumenische Visite war, kam es nicht dazu.¹⁶⁶

Ein zweiter Meilenstein der Ökumene in Rumänien war die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV3) in Sibiu (Hermannstadt). Die EÖV3 war vor allem deswegen bedeutsam, weil nach dem protestantischen Basel und dem katholischen Graz, nun ein mehrheitlich orthodoxes Land Gastgeber war. Als bemerkenswert wird in dieser Hinsicht auch die Tatsache bewertet, dass die EÖV3 nicht in der orthodoxen Hauptstadt București (Bukarest) stattfand, sondern im siebenbürgischen Sibiu (Hermannstadt): In Siebenbürgen ist der höchste Grad an Pluralität von verschiedenen Kulturen, Ethnien und Religionen in Rumänien vorzufinden und diese Region hat zugleich eine lange Tradition des multiethnischen und multikulturellen Zusammenlebens.¹⁶⁷ Die EÖV3 war aber nicht nur für die Kirchen in Rumänien bedeutsam, sondern auch für die Kirchen in ganz Europa. „Die Vertreter der christlichen Kirchen haben eine gemeinsame Botschaft verabschiedet zu

¹⁶⁴ Vgl. OELDEMANN, Johannes, *Vielfalt mit orthodoxer Dominanz*, 408.

¹⁶⁵ ZAMFIR, Korinna, *Die kirchliche Lage und die interkonfessionellen Beziehungen in Siebenbürgen von 1948-2007*, 101.

¹⁶⁶ Vgl. HENKEL, Jürgen, *Multikulti der besonderen Art. Siebenbürgen, seine Kirchen und die Ökumene*, in: *Herder Korrespondenz*, 59/4 (2005), 199-203, hier: 202.

¹⁶⁷ Vgl. OELDEMANN, Johannes, *Vielfalt mit orthodoxer Dominanz*, 403.

den Schritten, die unternommen werden müssen zur Förderung der Einheit zwischen den Kirchen und zur Lösung der Probleme der modernen Gesellschaft.“¹⁶⁸

Im ökumenischen Bereich sind in Rumänien mehrere Organisationen tätig, aber wohl die bekannteste davon ist AIDRom. AIDRom (Asociația Ecumenică a Bisericilor din România) ist der Ökumenische Verein der Kirchen aus Rumänien und wurde 1991 mit der Unterstützung des Ökumenischen Rates der Kirchen gegründet. Wichtige Ziele des Vereins sind die Förderung des theologischen und ökumenischen Dialogs zwischen den Kirchen, aber auch die Stärkung der Zusammenarbeit und das Vernetzen der Kirchen. AIDRom hat 5 Mitgliedkirchen: die rumänisch-orthodoxe Kirche, die evangelische Kirche A.B, die reformierte Kirche, die evangelisch-lutherische Kirche und die armenische Kirche.¹⁶⁹ Die wohl bekannteste ökumenische Aktivität in Rumänien, die Ökumenische Gebetswoche für die Einheit der Christen, wird jährlich von AIDRom organisiert. An der Ökumenischen Gebetswoche für die Einheit der Christen nehmen alle historischen Konfessionen aus Rumänien teil. Großes Interesse wird auch dem Weltgebetstag der Frauen entgegengebracht.

Das ökumenische Verhältnis zwischen den Kirchen in Rumänien wird gegenwärtig hauptsächlich durch historische Belastungen und den engen Zusammenhang zwischen ethnischer und konfessioneller Zugehörigkeit erschwert. Problematisch ist aber auch die Tatsache, dass innerhalb der einzelnen Kirchen verschiedene Haltungen der Ökumene gegenüber existieren: Manche sind offen für das ökumenische Gespräch, andere lehnen es ausdrücklich ab, weil man darin die Gefährdung der konfessionellen Eigenständigkeit sieht. Wie sich diese Belastungen auf die Ökumene auswirken, soll kurz dargestellt werden.

Die rumänisch-orthodoxe Kirche als konfessionelle Mehrheitskirche und als Kirche des rumänischen Volkes ist vom Kampf zwischen den Befürwortern und den Gegnern der Ökumene in ihren eigenen Reihen am meisten herausgefordert. Sie engagiert sich zwar im ökumenischen Gespräch nicht nur auf nationaler, sondern auch auf internationaler Ebene. Dennoch gibt es konservative Mönche, Nonnen oder auch Theologen, die strikt gegen die Ökumene sind, weil man darin „einen Verrat an der Wahrheit [sieht]. Sie sind schlecht informiert und wissen zu wenig über die anderen Kirchen und deren Theologie sowie die

¹⁶⁸ VASILONI, Florin, *Die EÖV3 – ein geistliches Ereignis von historischer Bedeutung*, in: HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel (Hg.), *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3)*, Wien – Berlin 2008, 91-95, hier: 93.

¹⁶⁹ Vgl. Homepage von AIDRom, <<http://www.aidrom.ro/despre-aidrom/>> (06.12.2015). Die katholische Kirche ist nicht Mitglied von AIDRom und es wird auch nicht darauf hingewiesen, wieso es so ist.

Ökumene überhaupt. Das erschwert [...] die Ökumene, vor allem weil sie in der Öffentlichkeit sehr deutlich ihre Ablehnung äußern und sogar die Bischöfe und Theologen unter Druck setzen.¹⁷⁰

Das ökumenische Gespräch zwischen der griechisch-katholischen (unierten) und der orthodoxen Kirche ist durch die Geschichte und hier nochmals verstärkend die Schatten der kommunistischen Vergangenheit sehr spannungsvoll, nicht zuletzt weil unregelmäßige Besitzverhältnisse bestehen und die Rückgabe der verstaatlichten Güter der griechisch-katholischen Kirche seit der Wende immer noch nicht gänzlich erfolgt sind.¹⁷¹

Es gibt auch geschichtlich bedingte Spannungen zwischen der ungarischen Minderheit und den Rumänen, die eine Belastung für das ökumenische Klima darstellen. Religion und Kirche (römisch-katholische, reformierte, lutherische, unitarische) fungierten in der Geschichte als Bewahrer der Kultur und der ethnischen Identität der ungarischen Minderheit in Rumänien. Auch heute fungieren diese Kirchen als Hort der Kultur und der Identität der ungarischen Minderheit. Deswegen neigen sie in manchen Fällen dazu, das ökumenische Gespräch auf die ungarischsprachigen Kirchen zu beschränken. So kann man beobachten, dass diese Kirchen in Siebenbürgen intensivere ökumenische Beziehungen zu einander pflegen als zu den anderen Kirchen.¹⁷² Der Preis dafür könnte sein, „dass die kulturelle und sprachliche Rolle der Kirche deren Aufgabe der Verkündigung überdeckt oder dass die Kirche zum Mittel im interethnischen Streit wird.“¹⁷³

Trotz historischer Belastungen und Konflikte zwischen den historischen Konfessionen kann man dennoch von einer mehr oder wenigen intensiven Ökumene in Rumänien sprechen. Meistens hängt ihre Existenz nicht von den kirchlichen Oberhäuptern ab, sondern von den einzelnen Pfarrern und den einfachen Gläubigen: „In Siebenbürgen kennen sich in der Regel die Pfarrer der anderen Konfession; während der Ökumenischen Gebetswoche lädt man sich in den Städten zu gegenseitigen Predigten ein, aber im Grunde beruhen fast alle gemeinsamen Aktionen auf der persönlichen Bekanntschaft der

¹⁷⁰ METROPOLIT SERAFIM, *Den Dialog in der Wahrheit führen*, in: HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel (Hg.), *Neue Brücken oder neue Hürden?*, 109-112, hier: 109.

¹⁷¹ Vgl. CHIRIAC, Marian, *Provocările divestităţii*, 17-32; OELDEMANN, Johannes, *Vielfalt mit orthodoxer Dominanz*, 405-406; SCHWARZ, Karl W., *Sibiu/Hermannstadt im Lichte der Charta Oecumenica – Vom visionären Anspruch zum ökumenischen Realismus*, in: HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel (Hg.), *Neue Brücken oder neue Hürden?*, 167-171, hier: 169-170.

¹⁷² Vgl. GYULAFEHÉRVÁRI FÖEGYHÁZMEGYE, *Zsinati Könyv* 197; SZATMÁRI EGYHÁZMEGYE, *Zsinati Könyv*, 119.

¹⁷³ TOBLER, Stefan, *Das Verhältnis von Minderheitskirchen und Mehrheitskirche. Beobachtungen am Beispiel Rumäniens auf dem Hintergrund des Kultusgesetzes von 2007 und der Kirchenordnung der rumänisch-orthodoxen Kirche von 2008*, in: *Una Sancta* 63/1 (2008), 44-57, hier: 48.

Geistlichen und Laien und nicht auf einer tiefergehenden geistlich-theologischen Basis.“¹⁷⁴ Die Ökumene vor Ort funktioniert immer am besten und setzt sich meistens über die kulturellen, sprachlichen, ethnischen und konfessionellen Unterschiede hinweg.

5. Fazit – Vielfalt als Chance und Hindernis

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt in Rumänien etwas historisch Gewachsenes und als solches Faktum ist. Davon abhängig, wie man mit dieser Vielfalt umgeht, beinhaltet sie entweder eine große Chance oder ein Hindernis. Sie ist eine Chance, weil durch diese Vielfältigkeit, durch die vielfältigen Menschen und Konfessionen, nicht nur Möglichkeiten für die Zusammenarbeit der Kirchen eröffnet werden, sondern sie auch die Chance zum Beitrag zum Frieden, zur Versöhnung, zu Verständigung und Solidarität zwischen den verschiedensten Menschen dieser Gesellschaft beinhaltet, sowie zum Einsatz für gemeinsame Ziele. Die Chance der Ökumene in Rumänien ist deshalb nicht primär die theologische Übereinstimmung, sondern das gemeinsame Gebet und die gemeinsamen Äußerungen und Stellungnahmen in sozial wichtigen Fragen, damit die Menschen wahrnehmen können, dass die Kirchen nicht nur an ihrem seelischen Heil interessiert sind, sondern auch ihr ganz konkretes irdisches Wohl vor Augen haben.

Die Chancen dieser Vielfalt werden behindert durch Nationalismus, die Fixierung auf die eigene Geschichte vor dem gemeinsamen geschwisterlichen Mensch- und Christsein und die Intoleranz gegenüber anderen. In Rumänien hat eine Heilung des Gedächtnisses in Bezug auf die geschichtlichen Ereignisse immer noch nicht stattgefunden.¹⁷⁵ Eine derartige Versöhnung wäre eine wichtige Voraussetzung für eine Zusammenarbeit, zugleich kann aber eine derartige Zusammenarbeit ihrerseits helfen, die Gräben zu überbrücken und einen Beitrag für ein multikulturelles, multiethnisches und multikonfessionelles Rumänien zu leisten. Die gemeinsame Sozialethik kann ein Baustein dafür sein.

¹⁷⁴ SCHNEIDER, Johann, *Zur gegenwärtigen Lage der Orthodoxen Kirche in Rumänien*, in: *Una Sancta* 57/2 (2002), 159-172, hier: 172.

¹⁷⁵ Zu diesem Thema als Aufgabe der Kirche siehe: Teil C, Kap. 4.

B. Was ist ökumenische Sozialethik?

Im weltweiten ökumenischen Dialog sind der Begriff „ökumenische Sozialethik“ sowie die gemeinsamen Äußerungen und Stellungnahmen zu sozial(ethisch) wichtigen Fragen ein wichtiger Teil. Jedoch ist es im Rahmen dieser Untersuchung wichtig, kurz darauf einzugehen, was überhaupt die Begriffe Sozialethik, christliche Sozialethik, Soziallehre und ökumenische Sozialethik bedeuten. Dies erstens deswegen, weil diese Begriffe oft synonym verwendet werden, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass sie, obwohl sie das Wort „sozial“ gemeinsam haben, sich in ihrer Bedeutung unterscheiden. Zweitens geht es um verschiedene Definitionen von christlicher Sozialethik und um unterschiedliche konfessionelle Zugänge, die gemeinsam zu einer ökumenischen Sozialethik beitragen können. Für ein besseres Verständnis in dieser Richtung wird im Folgenden auch kurz darauf eingegangen, welche Schwerpunkte in sozialen Fragen die *Charta Oecumenica* und die Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel, Graz und Hermannstadt gesetzt haben.¹⁷⁶

1. Was ist Sozialethik bzw. christliche Sozialethik?

In den verschiedenen Handbüchern und Lehrbüchern zur Sozialethik findet man mehrere Definitionen von Sozialethik,¹⁷⁷ wobei verschiedene Begriffe oft synonym verwendet werden, was verwirrend wirken kann. Im Folgenden geht es hauptsächlich um die Definition und das Wesen der Sozialethik aus katholischer, evangelischer und orthodoxer Perspektive, aber auch darum, was die Begriffe christliche Sozialethik und Soziallehre in verschiedenen Kontexten bedeuten.

¹⁷⁶ Z.B. das *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich* (ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH, *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich*, Wien 2005).

¹⁷⁷ Vgl. ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, 11-19; HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Wozu dieses Buch?*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, *Grundlagen*, Regensburg 2004, 7-18, hier: 7-8; GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Ostfildern 2006, 127-226, hier: 127-136; KÖRTNER, Ulrich H. J., *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, 227-292, hier: 227-232.

1.1. Katholische Sozialethik, Soziallehre und Sozialverkündigung

Als allgemeine Definition für die Sozialethik wird vorweg festgehalten, dass diese eine wissenschaftliche Disziplin darstellt, die sich als wissenschaftliche Reflexion sozialer Institutionen versteht. Insofern es der Ethik um „*die richtige Normierung menschlichen Handelns*, also der Praxis“¹⁷⁸ geht, ist die Sozialethik auf der Ebene des Normativen angesiedelt. Individualethik und Sozialethik sind als solche zwei unterschiedliche Zugangsweisen, die das verantwortliche, freie menschliche Handeln betreffen, das auch in Institutionen seinen Niederschlag findet: Die Individualethik bezieht sich dabei auf das individuelle Handeln mit Hinblick auf die Reflexion von gut und böse; die Sozialethik bewertet dagegen soziale Institutionen (z.B. Strukturen, Regeln, Ordnungen) unter der Fragestellung von gerecht und ungerecht.¹⁷⁹ Dabei besteht zwischen beiden ein enger Zusammenhang, da individuelles Handeln und seine moralische Bewertung nicht von sozialen Institutionen, in denen es seinen Niederschlag findet, getrennt werden kann. Für die Verhältnisbestimmung von Sozialethik und Individualethik ist einerseits die Betonung der selbstständigen Bedeutung jeder Sichtweise maßgebend und andererseits die Verschränkung von Individualethik mit Sozialethik und umgekehrt der Sozialethik mit der Individualethik: „Beide Gesichtspunkte, der individualethische und der sozialethische, verweisen auf notwendige Bedingungen dafür, daß Leben als gutes Leben glücken kann. Die Reduktion einer der beiden Gesichtspunkte auf den anderen mißverstet prinzipiell die *conditio humana*, die grundlegende Verfaßtheit des Menschen.“¹⁸⁰

In den verschiedenen Theologien trägt diese theologische Disziplin verschiedene Namen, wobei gegenwärtig im katholischen und evangelischen Bereich der Begriff Sozialethik bzw. christliche Sozialethik vorherrscht. Letzteres zeigt auch, dass es selbstständige Argumentationsweisen der einzelnen Sozialethiken gibt, aber darüber hinaus „weit reichende Überschneidungen mit den sozialen Aussagen anderer christlicher Kirchen“¹⁸¹ bestehen. Dennoch bleibt auch im katholischen Bereich die Terminologie uneinheitlich. Dies hat mit der Geschichte zu tun, da hier ursprünglich ein sehr enges Verhältnis der wissenschaftlichen Disziplin und der lehramtlichen Stellungnahmen bestand, die beide katholische Soziallehre hießen.

¹⁷⁸ ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 13.

¹⁷⁹ Vgl. ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 115-17.

¹⁸⁰ ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 18.

¹⁸¹ GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 131.

„Traditionell wird mit katholischer Soziallehre sowohl die lehramtliche Sozialverkündigung als auch die wissenschaftliche Disziplin bezeichnet.“¹⁸² Inzwischen hat sich jedoch eine Differenzierung durchgesetzt, die zwischen katholischer Soziallehre und Sozialethik unterscheidet, die ihrem Genus nach unterschiedlich sind. Zudem wird der Begriff „Soziallehre“ heute vielfach durch lehramtliche Sozialverkündigung ersetzt. „Der Begriff der *Soziallehre* geht auf Pius XI. zurück und bezeichnet das ‘*Corpus*’ der Lehre der sozial relevanten Themen, die sich seit der Enzyklika ‘*Rerum novarum*’ Leos XIII. in der Kirche“¹⁸³ entwickelt haben. Bis zum II. Vatikanischen Konzil umfasste der Begriff Soziallehre sowohl die Sozialverkündigung als auch die Sozialethik als Disziplin und hatte als solche philosophischen und naturrechtlichen Charakter, d.h. sie vermochte, ohne Rekurs auf die Offenbarung, im Lichte der natürlichen Vernunft die sozialen Probleme zu lösen. Mit der Konstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils kommt es zu einer Neuorientierung, so dass das Soziale aus der Sicht der theologischen Anthropologie und dem Ganzen der Heilsordnung verstanden wird, in Dialog mit der Welt tritt und dadurch eine Trennung zwischen Soziallehre und Sozialethik erfolgt.¹⁸⁴

Ein Unterschied, der sich für das ökumenische Gespräch als wichtig erweist, ist, dass „Der katholischen Soziallehre als lehramtlicher Sozialverkündigung [...] in der katholischen Kirche besondere Bedeutung zu(kommt). Sie ist Teil der *magisterium pastorale*. Ihre Aufgabe besteht darin, Katholiken und allen Interessierten (‘Menschen guten Willens’) ethische Orientierungen und Wegweisungen zu vermitteln und so ethische Unterscheidungsprozesse zu motivieren und zu stimulieren sowie exemplarische Anregungen für die gesellschaftliche und binnenkirchliche Praxis zu geben. Sie will so den einzelnen Christen dazu befähigen und ermutigen, seine soziale Verantwortung unter den konkreten Bedingungen der Gegenwart wahrzunehmen und ‘Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit’ (PT 37) in Politik und Gesellschaft zu fördern.“¹⁸⁵

Zum Korpus der Soziallehre bzw. Sozialverkündigung gehören einerseits die lehramtlichen Texte seit 1891 auf Ebene der Weltkirche und andererseits wichtige

¹⁸² GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 130.

¹⁸³ PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 82-83.

¹⁸⁴ Vgl. ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 125-166.

¹⁸⁵ GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 131. Andere Definitionen für katholische Soziallehre siehe bei: ANZENBACHER, Arno, *Art. Katholische Soziallehre*, in: BETZ, Hans Dieter, BROWNING, Don S., JANOWSKI, Bernd, JÜNGEL, Eberhard, *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 4, Tübingen⁴ 2001, 885-888; KERBER, Walter, *Art. Katholische Soziallehre*, in: KASPER, Walter (Hg.), *LThK*³, Band 5, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1996, 1362-1365, hier: 1362-1363.

Dokumente der Ortskirchen. Konkret heißt das, dass zu diesem Korpus päpstliche Enzykliken, relevante Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, Rundschreiben und Gelegenheitsschreiben, von Bischofssynoden und gesamtkirchlichen Institutionen verabschiedete Dokumente, Sozialschreiben von Bischöfen und Bischofskonferenzen und unter der Mitwirkung der katholischen Kirche herausgegebene ökumenische Sozialworte gehören.¹⁸⁶

Die Sozialethik bzw. die christliche Sozialethik ist als wissenschaftliche Disziplin Teil der Soziallehre der Kirche. Sie „erarbeitet und begründet Maßstäbe und Kriterien gerechter Praxis. Und sie fragt nach Möglichkeiten und Strategien, gesellschaftliche Prozesse, politische und ökonomische Entscheidungen auf das Ziel gesellschaftlicher Gerechtigkeit auszurichten. Das heißt v.a.: Ihr Nachdenken dient dem Ziel, ein Mehr an Gerechtigkeit, an Lebenschancen und personalen Entfaltungsmöglichkeiten für alle zu eröffnen.“¹⁸⁷ Die drei Quellen bzw. Komponenten der christlichen Sozialethik, die ihren methodischen Aufbau bestimmen, sind: die Theologie, die durch die Bibel und durch die sozialetische Dimension der Offenbarung richtungsweisende allgemeine Optionen vermittelt; die Sozialphilosophie und die philosophische Ethik, die durch die Diskurse über Recht, Staat, Wirtschaft und durch die Erkenntnismöglichkeiten des Guten und Gerechten zum Ziel die Veränderung der Praxis haben; die Human- und Sozialwissenschaften, die durch ihre verschiedenen Teilbereiche empirisch soziale und wirtschaftliche Wirklichkeit erfassen.¹⁸⁸ Aus dem Zusammenspiel dieser drei Komponenten setzt sich die genuin christliche sozialetische Reflexion zusammen. Im Gegensatz zu der Individualethik, wo es um die Frage von gut und böse geht, ist in der Sozialethik die Frage nach Gerechtigkeit maßgebend. Es geht vor allem um die Frage, ob die existierenden sozialen Institutionen

¹⁸⁶ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 13; HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik 1*, 200-219, hier: 207-218; ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 166-171. HEBBLETHWAITE, Brian, *Art. Sozialethik*, in: MÜLLER, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band 31, Berlin – New York 2000, 497-527, hier: 501-506; LIENKAMP, Andreas, *Systematische Einführung in die christliche Sozialethik*, in: FURGER, Franz, LIENKAMP, Andreas, DAHM, Karl-Wilhelm, *Einführung in die Sozialethik*, Münsteraner Einführungen – Theologie, Band 3, Münster 1996, 29-88, hier: 41-42.

¹⁸⁷ HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Wozu dieses Buch?*, 7-8. Vgl. auch: GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 132-133; ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 11-17; LIENKAMP, Andreas, *Systematische Einführung in die christliche Sozialethik*, 40, 51-52; STROH, Ralf, *Art. Sozialethik*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 7, Tübingen 2004, 1477-1478; KORFF, Wilhelm, *Art. Sozialethik*, in: *LThK³*, Band 9, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2000, 767-777, hier: 767-771.

¹⁸⁸ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 133-136; ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 19-40; HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik 1*, 83-110, hier: 85.

gerecht oder ungerecht sind, ob die sozialen und weltlichen Rahmenbedingungen ein gutes und gerechtes Leben für alle Menschen ermöglichen.

1.2. Evangelische Sozialethik

Die evangelische Sozialethik war ebenso wie die katholische Sozialethik und Soziallehre eine Reaktion auf die „Soziale Frage“ im Gefolge der Probleme der Industrialisierung und des Frühkapitalismus.

Evangelische Sozialethik thematisiert die Verantwortung sowohl für andere als auch gegenüber anderen und reflektiert „die gesellschaftlichen Bedingungen der persönlichen Lebensführung und personaler Beziehungen. Sozialethik thematisiert das vergesellschaftete Handeln [...] und seine Versteigerung in Form von [...] Institutionen bzw. sozialen Systemen [...]. Als ethische Theorie der vergesellschafteten Form menschlicher Bedürfnisbefriedigung und Zukunftsvorsorge ist sie einerseits als [...] Güterlehre andererseits als [...] Verantwortungsethik zu entfalten“¹⁸⁹, d.h. sie stellt das Streben des Menschen nach dem höchsten Gut, nach einem geglückten Leben und die Verantwortungsübernahme für die eigene Handlung angesichts der Probleme und Veränderungen der modernen Welt in Zusammenhang.

Grundlegend für die evangelische Theologie ist Orientierung an der Heiligen Schrift, was auch für ihre Sozialethik gilt. Somit ist die evangelische Sozialethik in erster Linie eine biblisch fundierte Sozialethik, die sich einerseits in all ihren Aussagen an dem biblischen Gesamtzusammenhang orientiert und andererseits vom Bewusstsein dessen geleitet wird, dass die Wahrheit der biblischen Verkündigung wegweisende Orientierung in der Gestaltung der Welt liefern kann.¹⁹⁰ Maßgebend für die kritische Funktion der evangelischen Sozialethik ist deshalb, dass alle Ansprüche die sie stellt und einfordert, der biblischen Offenbarung Gottes nicht widersprechen.¹⁹¹ Neben der starken biblischen Orientierung gibt es in der evangelischen Sozialethik verschiedene theologische Konzeptionen, die sich jedoch ihrem Wesen nach auch an der Bibel orientieren. Die

¹⁸⁹ KÖRTNER, Ulrich H. J., *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen 1999, 337-338; vgl. KÖRTNER, Ulrich H. J., *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik*, 227-232.

¹⁹⁰ Vgl. HÄRLE, Wilfried, *Grundlinien der evangelischen Sozialethik*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 233-248, hier: 234; HÄRLE, Wilfried, *Ethik*, Berlin – New York 2011, 449.

¹⁹¹ Vgl. HÄRLE, Wilfried, *Grundlinien der evangelischen Sozialethik*, 234.

bedeutendsten davon sind die Lehre von den Schöpfungsordnungen, die Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi.¹⁹²

Angesichts der fortwährenden Veränderungen in der Welt bemüht sich die evangelische Sozialethik, dem existierenden Pluralismus der Welt gerecht zu werden, ihre Reflexion mit Blick an den jeweiligen Kontext anzupassen und dabei stets Orientierung an eine ethische Lebens- und Weltdeutung zu vermitteln.¹⁹³ Die Grundlage dieser ethischen Orientierung wird im Rahmen eines christlichen Ethos festgesetzt. „*Christliches Ethos* nimmt dazu Impulse aus der Bibel und aus der christlichen Tradition, beispielsweise aus der reformatorischen Deutung des Menschen als eines der Rechtfertigung und Gnade bedürftigen Sünders auf. Ein solches Ethos, das man durchaus als *evangelisches Ethos* bezeichnen kann, ist dann umzusetzen in einzelne begründete ethische Urteile und Bewertungen, die vernünftig, rational einsichtig zu machen sind.“¹⁹⁴ Im Prozess der ethischen Urteilsbildung differenziert sich somit die Aufgabenstellung der evangelischen Sozialethik auf zwei Ebenen: auf eine innerkirchliche und auf eine gesamtgesellschaftliche. Auf innerkirchlicher Ebene wird die Urteilsbildung wissenschaftlich begleitet und motiviert. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene wird der christliche Standpunkt so vermittelt, dass es einen Beitrag zur umfassenden Urteilsbildung leisten kann.¹⁹⁵

Neben der wissenschaftlichen Sozialethik gibt es auch in der evangelischen Kirche soziale Stellungnahmen seitens des kirchlichen Lehramtes, wie z.B. die so genannten Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland.¹⁹⁶ Nach „evangelischem Verständnis wird das kirchliche Lehramt nicht in erster Linie durch die Inhaber bischöflicher Ämter, durch Synoden, theologische Lehrer oder Fakultäten ausgeübt, sondern durch das Wort Gottes selbst. [...] Daraus folgt, dass alle kirchlichen Dogmen, Bekenntnisse und Lehren auf ihre Übereinstimmung mit dem im biblischen Kanon

¹⁹² Über diese beiden Strömungen hinaus, gibt es noch auch andere Ansätze bzw. Konzeptionen in der evangelischen Sozialethik, aber diese darzustellen, würde den Rahmen der Arbeit sprängen. Vgl. KÖRTNER, Ulrich H. J., *Evangelische Sozialethik*, 13-21, 43-59; KÖRTNER, Ulrich H. J., *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik*, 262-267; HÄRLE, Wilfried, *Grundlinien der evangelischen Sozialethik*, 237-242.

¹⁹³ Vgl. HONECKER, Martin, *Die evangelische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung*, in: HABISCH, André, KÜSTERS, Hanns Jürgen, UERTZ, Rudolf (Hg.), *Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung*, Freiburg 2012, 154-185, hier: 180-181.

¹⁹⁴ HONECKER, Martin, *Die evangelische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung*, 181-182.

¹⁹⁵ Vgl. KÖRTNER, Ulrich H. J., *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik*, 232.

¹⁹⁶ Vgl. HONECKER, Martin, *Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte*, Freiburg – Wien 2002, 208.

ursprünglich bezeugten Wort Gottes hin zu prüfen und ggf. von daher zu korrigieren sind.¹⁹⁷

Die Sozialethik und die kirchlichen sozialen Stellungnahmen stehen nicht bezuglos neben einander, sondern stehen im Verhältnis zu einander, so wie die katholische Sozialethik und die Sozialverkündigung. Die Verortung der evangelischen Sozialethik wird „zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag“¹⁹⁸ bestimmt: Es ist nämlich unzureichend die Götzen und die gegenwärtigen sozialen Probleme zu kritisieren, man muss auch verantwortlich zu ihrer Veränderung beitragen.

1.3. Orthodoxe Sozialtheologie

Die orthodoxe Kirche verfügt traditionell über keine systematische Sozialethik oder Soziallehre, obwohl soziale Fragen immer eine wichtige Rolle in der orthodoxen Philanthropie gespielt haben, den orthodoxen Kirchen ging es daher von alters her vor allem um die individualethische Dimension des sozialen Engagements.

Der Begriff Sozialethik wird in orthodoxen Texten nicht verwendet. In der Darstellung orthodoxer Positionen zu sozialen Fragen wird im Kontext der rumänisch-orthodoxen Theologie von Sozialtheologie gesprochen, die als das orthodoxe Äquivalent der Sozialethik betrachtet wird.¹⁹⁹

Zuerst jedoch zur Sozialverkündigung. Papaderos begründet die Tatsache, dass sie in der Orthodoxie keine Tradition hat, folgendermaßen:

„Wert- und Normsysteme bzw. offizielle lehramtliche *Soziallehren* gehören nicht zur Tradition der orthodoxen Kirche. Im Allgemeinen zeigt man sich nicht gerne willig, durch kirchliche Verlautbarung zu ethischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen das Leben der Gesellschaft oder der einzelnen Person unter Normen mit allgemeinem Geltungsanspruch zu stellen. Es zeigt sich eine zurückhaltende bis ablehnende Haltung gegenüber ethischen und sozialetischen Systemen regulierenden Charakters.

Es gibt verschiedene Gründe dafür: theologische, historische, strukturelle, soziale, pragmatische. Systeme, so sagt man, sind orts- und zeitbedingt, also relativ, ohne

¹⁹⁷ HÄRLE, Wilfried, *Grundlinien der evangelischen Sozialethik*, 236.

¹⁹⁸ Vgl. DAHM, Karl-Wilhelm, *Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die Evangelische Sozialethik auf dem Weg in das neue Jahrtausend*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), 133-154.

¹⁹⁹ Vgl. PREDĂ, Radu, *Sozialtheologie. Eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche am Beispiel Rumäniens*, in: GABRIEL, Ingeborg, GASSNER, Franz (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Ostfildern 2007, 109-132, hier: 123.

konstanten Wert. Sie können helfen, orientieren, sie dürfen nicht binden. Sie haben der *ratio* zu folgen; diese kann aber weder die Dynamik der Geschichte, noch viel weniger die Wahrheit des Glaubens und die Wahrheit des Lebens in Regeln 'einfangen'.²⁰⁰

Die Zurückhaltung der orthodoxen Kirchen ist jedoch nicht mit Schweigen gleichzusetzen, denn das wäre mit dem Evangelium und der Tradition unvereinbar. Dass die orthodoxe Kirche sich von aktuellen ethischen und sozialetischen Problemen nicht abwendet, zeigt unter anderem auch die Tatsache, dass es heute vermehrt Äußerungen und Stellungnahmen zu ökologischen, bioethischen und menschenrechtlichen Fragen gibt, die angesichts gegenwärtiger Herausforderungen wegweisend sein sollen.²⁰¹

In der rumänisch-orthodoxen Kirche gibt es vereinzelte Ansätze für die Formulierung einer Sozialtheologie im Sinne einer Reflexion sozialer Fragen aus der Sicht und auf der Grundlage der Theologie. Die wichtigsten dieser Bemühungen einzelner Theologen²⁰² um eine Sozialtheologie sollen hier kurz dargestellt werden.

Die orthodoxe Sozialtheologie wird als die theoretische Seite des sozialen Engagements der orthodoxen Kirche beschrieben²⁰³ und stellt die „systematische, kritische

²⁰⁰ PAPADEROS, Alexandros K., *Aspekte orthodoxer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, 23-126, hier: 58. Der orthodoxe Theologe Alexandros K. Papaderos bezeichnet seinen Beitrag zu den Perspektiven ökumenischer Sozialethik selbst als Sozialethik, obwohl er deutlich betont, dass die orthodoxe Kirche darüber nicht verfügt.

²⁰¹ Vgl. PAPADEROS, Alexandros K., *Aspekte orthodoxer Sozialethik*, 59. Die Sozialkonzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche aus dem Jahre 2000 ist ein erster Versuch, dieses Defizit zu beheben. Sie versteht sich als Leitfaden in den „Beziehungen zur Staatsmacht, zu den verschiedenen weltlichen Vereinigungen und Organisationen wie auch der nichtkirchlichen Massenmedien dienen [soll]. Auf der Basis des [...] Dokuments sollen die kirchlichen Autoritäten Positionen zu verschiedenen Sachbereichen formulieren, deren Bedeutung sich auf einzelne Staaten oder kurzfristige Zeitspannen beschränkt oder die einen Gegenstand betreffen, der von besonderen Umständen geprägt ist“ (DER BISCHÖFLICHE JUBILÄUMSSYNOD DER RUSSISCH-ORTHODOXEN KIRCHE, *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Konrad Adenauer Stiftung, <http://www.kas.de/wf/doc/kas_1369-544-1-30.pdf> [05.12.2011]). Der rumänisch-orthodoxe Theologe Radu Preda hält in diesem Zusammenhang fest, dass das Erscheinen des russisch-orthodoxen Dokuments zu keiner umfassenden Debatte weder in Russland noch in anderen mehrheitlich orthodoxen Ländern geführt hat, was auf eine geringe innerkirchliche Bedeutung der Frage hinweist (vgl. PREDA, Radu, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice* [Zeichen der Zeit. Sozialtheologische Lesungen], Cluj-Napoca 2008, 45). Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, dass sozialtheologische Fragen kaum Beachtung gefunden haben. Der Grund liegt freilich nicht nur in der Tradition der orthodoxen Kirchen, sondern auch in der Unmöglichkeit politischer und sozialer Stellungnahmen, sowohl im osmanischen Reich, als auch unter den Zaren und noch mehr unter kommunistischen Regimen.

²⁰² Die Leiter und die Synode der rumänisch-orthodoxen Kirche unterstützen zwar solche Bestrebungen, da es keine eigenen Lehrstühle dafür gibt, weiß jedoch niemand, wessen Aufgabe die wissenschaftliche Behandlung der Fragen in einer Sozialtheologie oder orthodoxen Sozialethik wäre (vgl. VALICĂ, Mihai, *Eine heutige Philanthropiewissenschaft und Diakoniethologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche*, Dissertation, Freiburg im Breisgau 2007, 277-278, <<https://www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:5713/datastreams/FILE1/content>> [09.10.2012]).

²⁰³ Vgl. PREDA, Radu, *Sozialtheologie*, 123-124.

und selbstkritische Lektüre der Zeichen der Zeit“²⁰⁴ dar. In ihrer theoretischen Grundlegung schöpft sie aus der Bibel und der patristischen Tradition der Kirchenväter. Die Lehre der Kirchenväter wird aber nicht in ihrer reinen Form vermittelt, sondern es geht um eine hermeneutisch ausgelegte und auf die aktuelle Situation hin angepasste Theologie: „Eine Synthese zwischen der Aufmerksamkeit der Kirchenväter für ihre eigene Zeit und unserer Wachsamkeit gegenüber der heutigen Gesellschaft und ihren Umwälzungen, mit allem vorhandenen Unrecht und Zynismus, ist das, was eine Sozialtheologie aus der Sicht der orthodoxen Tradition anstreben sollte.“²⁰⁵ Als Konkretisierung der Liturgie nach der Liturgie, steht die Sozialtheologie im Dienst des Nächsten. Sie erhebt prophetisch ihre Stimme angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen und stellt sich den Veränderungen der Welt, so wie einst die Kirchenväter sich kritisch den Herausforderungen der eigenen Zeit gestellt haben.²⁰⁶ Eine orthodoxe Sozialtheologie soll sich um den Dialog und die Zusammenarbeit mit der Welt, mit der Gesellschaft als solche bemühen und sich den Herausforderungen der modernen und postmodernen Welt stellen.²⁰⁷ Auf den Dialog innerhalb der Kirche ist eine Sozialtheologie genauso angewiesen, wie auf den Dialog mit den nicht-theologischen Disziplinen.²⁰⁸

Zusammenfassend kann man festhalten, dass alle drei Kirchen über eine Sozialverkündigung verfügen, auch wenn die katholische und die evangelische Kirche schon auf eine lange Tradition auf diesem Feld zurückblicken und es in der orthodoxen Kirche erst seit 1989 vermehrt kirchliche Äußerungen zu sozialen Themen gibt. Die Sozialethik ist in der katholischen und die evangelischen Theologie traditionell stärker verankert, in der rumänisch-orthodoxen Theologie gibt es vorerst nur Ansätze für eine Sozialtheologie, die als das orthodoxe Äquivalent der Sozialethik verstanden wird. Alle berufen sich auf die Bibel und die Offenbarung, obwohl der biblische Zugang in der evangelischen Sozialethik am stärksten ausgeprägt ist. In der theoretischen Grundlegung ähneln sich die evangelische Sozialethik und die orthodoxe Sozialtheologie insofern, als sie stärker theologisch ausgerichtet sind, sei es biblisch oder stärker patristisch. Die katholische Sozialethik stützt sich hingegen stärker auf eine Sozialphilosophie und die Human- und Sozialwissenschaften. Im Unterschied zu der evangelischen Sozialethik und

²⁰⁴ PREDA, Radu, *Sozialtheologie*, 129.

²⁰⁵ PREDA, Radu, *Sozialtheologie*, 114.

²⁰⁶ Vgl. PREDA, Radu, *Semnele vremii*, 25.

²⁰⁷ Vgl. VALICĂ, Mihai, CHIRILĂ, Pavel, BĂNDOIU, Andreea, POPESCU, Cristian George, *Teologie socială* [Sozialtheologie], București 2007, 12-13, 18.

²⁰⁸ Vgl. PREDA, Radu, *Sozialtheologie*, 124.

der orthodoxen Sozialtheologie ist sie traditionell als Prinzipienethik konzipiert, die aufgrund ihrer Vernunftargumentation für alle gesellschaftlichen Gruppen verständlich sein soll. Über alle Unterschiede hinaus stimmen alle drei konfessionellen Sozialethiken darin überein, dass sie Orientierungen für den sozialen Einsatz für den Menschen geben und damit beitragen wollen, ein Mehr an Gerechtigkeit und Liebe in der Gesellschaft und der Welt zu verwirklichen.

2. Ökumenische Sozialverkündigung der Kirchen

Die ökumenische Sozialverkündigung der Kirchen hat in den letzten Jahrzehnten wichtige Fortschritte gemacht. Im Folgenden wird kurz auf die wichtigsten Schritte und Schwerpunkte eingegangen, mit besonderem Blick auf die drei Europäischen Ökumenischen Versammlungen aus Basel, Graz und Sibiu (Hermannstadt).

Die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen hat vielleicht ihren größten Antrieb durch die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen in 1948 erlebt, der in den folgenden Jahrzehnten in vielfältiger Weise Stellung zu Fragen der Gerechtigkeit bezogen hat. Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen sind sowohl die evangelischen Kirchen als auch die meisten orthodoxen Kirchen. Durch das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* (1964) wurde die Einheit der christlichen Kirchen dann auch zu einem zentralen Anliegen der katholischen Kirche. „Die Formulierung gemeinsamer Positionen zu sozialem Fragen und eine ‘stärkere Zusammenarbeit in den Aufgaben des Gemeinwohls’ (UR 7) werden darin als für die Gesellschaft unverzichtbar bezeichnet, sowie als Mittel zur Förderung der Einheit unter den Christen (UR 12).“²⁰⁹

Die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver, Kanada (1983), rief zu einem konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auf und regte auch die Vorbereitung der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV1) in Basel an.²¹⁰ Dieses Treffen²¹¹ war ein Durchbruch. Zum ersten Mal wurde eine gemeinsame Sprache in sozialem Fragen gefunden. Die Veranstalter der EÖV1, die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), hatten als Motto der Versammlung

²⁰⁹ GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, 14.

²¹⁰ Vgl. BUDA, Daniel, *Der Weg zur EÖV3 – Die Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1989) und Graz (1997)*, in: HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel, *Neue Brücken oder neue Hürden?*, 7-21, hier: 7.

²¹¹ Die offiziellen Dokumente zur EÖV1 siehe in: KEK, CCEE (Hg.), *Frieden in Gerechtigkeit: Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung*, Basel – Zürich 1989.

„Frieden in Gerechtigkeit“ gewählt. In der Schlussbotschaft der Versammlung an die Christen Europas machten sie auf Armut, Hunger und die von Kriegen verursachten Zerstörungen, auf Verletzungen der fundamentalsten Menschenrechte, auf Ausbeutung der Natur und Infragestellung des Lebens aller Menschen und der nachkommenden Generationen aufmerksam. Sie verpflichteten sich zugleich zur Bekämpfung all dieser Missstände und boten ihre Zusammenarbeit allen an, die Frieden und Gerechtigkeit suchen.²¹² Die EÖV2 fand 1997 in Graz statt und hatte zum Motto „Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“. Die Handlungsempfehlungen, die das Schlussdokument enthält, richten sich sowohl an die Kirchen als auch an alle Gläubigen. Die wichtigsten sozialetischen Anliegen waren auch hier: der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, vor allem für die Überwindung von Armut, Ausgrenzung und anderen Formen von Diskriminierung; die Förderung der Versöhnung zwischen den Völkern und Nationen und die Stärkung gewaltfreier Formen der Konfliktbewältigung; und die neue Praxis ökologischer Verantwortlichkeit, besonders im Hinblick auf kommende Generationen.²¹³

Im Frühjahr 2001 wurde auf Anregung der EÖV2 von der KEK und der CCEE in Straßburg die *Charta Oecumenica* unterzeichnet, welche Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa formuliert. Sozialetisch ist der III. Teil der Charta wichtig, der Leitlinien über die gemeinsame Verantwortung in Europa enthält. Dieser Teil hat drei Schwerpunkte, die sich wie folgt zusammenfassen lassen:²¹⁴

1. Mitgestaltung Europas: Aufgrund des christlichen Glaubens setzen sich die christlichen Kirchen „für ein humanes und soziales Europa ein, in dem die Menschenrechte und Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen.“²¹⁵ Die Ehrfurcht vor dem Leben, der Wert von Ehe und Familie, der vorrangige Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit sind Schwerpunkte des christlichen Glaubens, welche im Einsatz der Kirchen für die soziale Gestaltung Europas betont werden. Dazu gehört auch noch der Beitrag zur inneren Vereinigung des europäischen Kontinents, damit Europa nicht auf einen westlichen und östlichen, bzw. nördlichen und südlichen Teil zerfällt. Zugleich muss das Bewusstsein der Verantwortung

²¹² Vgl. KEK, CCEE (Hg.), *Frieden in Gerechtigkeit*, 39-41.

²¹³ Vgl. CCEE, KEK (Hg.), *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz*, Graz – Wien – Köln 1998, 52-58.

²¹⁴ Vgl. KEK, CCEE, *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa*, in: *Una Sancta* 56/3 (2001), 178-185, hier: 182-184.

²¹⁵ KEK, CCEE, *Charta Oecumenica*, 182.

Europas für die ganze Menschheit, besonders aber für die Armen der Welt, gestärkt werden.

2. Versöhnung von Völkern und Kulturen: Die Kirchen in Europa nehmen ihren gemeinsamen Versöhnungsauftrag für die Völker und Kulturen wahr, damit sie ihn aber erfüllen können, ist der Friede und die Versöhnung der Kirchen untereinander unerlässlich. In ihrem Engagement zur Bewertung und Lösung politischer und sozialer Fragen stützen sich die Kirchen auf das Evangelium. Das biblische Zeugnis der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes dient als Grundlage der gleichen Würde aller Menschen. Zum Erhalt und Sicherung des Friedens gehört der Einsatz für die gewaltfreie Konfliktlösung und zugleich die Verurteilung jeder Form von Gewalt, die sich gegen Menschen richtet. Die Versöhnung setzt auch die Förderung der sozialen Gerechtigkeit in und unter den Völkern voraus, sowie die Überwindung der Kluft zwischen Arm und Reich. Die menschenwürdige Aufnahme der Migranten, Asylsucher und Flüchtlinge gilt als Zeichen der Versöhnung.

3. Bewahrung der Schöpfung: Die Ausbeutung der Ressourcen der Erde ohne jede Rücksicht auf das Wohl künftiger Generationen ist erschreckend. Deswegen ist der Einsatz für nachhaltige Lebensstile und die Bewahrung der Schöpfung unerlässlich, so wie die Betonung der Menschenwürde Vorrang vor dem technisch Herstellbaren hat. Die Einführung eines ökumenischen Gebetstags für die Bewahrung der Schöpfung wird empfohlen.

Einen weiteren Schritt der ökumenischen Sozialverkündigung stellte 2007 die EÖV3 in Hermannstadt (Sibiu) in Rumänien dar. Sie hatte als Thema: „Das Licht Christi scheint auf alle. Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa“. Hier haben sich die Kirchen in ihrem Schlussdokument zum Schutz der Menschenrechte verpflichtet, für die Mobilität und Bewegungsfreiheit aller Menschen in Europa eingesetzt, für die Bewahrung der Schöpfung, für die Förderung nachhaltiger Lebensstile, des Friedens und der Gerechtigkeit, um allen Menschen gleiche Lebenschancen zu ermöglichen.²¹⁶

Neben den Europäischen Ökumenischen Versammlungen und deren Verpflichtungen sind auch länderspezifische Stellungnahmen der Kirchen in sozialetischen Fragen entstanden, die zu aktuellen sozialen Problemen und Fragen des

²¹⁶ Vgl. *Schlussdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3) vom 4. bis 9. September 2007 in Hermannstadt/Sibiu (Rumänien)*, in: <<http://www.ack-bruehl.de/aktuelles.htm#1>> (08.11.2011).

jeweiligen Landes ökumenisch Stellung beziehen.²¹⁷

„Zusammenfassend lässt sich sagen, dass gemeinsame Stellungnahmen zu sozialetischen Fragen in den letzten Jahren zu einem wichtigen Ort der Ökumene geworden sind. In ihnen zeigt sich (trotz aller Krisen) die Lebendigkeit der ökumenischen Bewegung. Sie sind zugleich Antwort auf ein *kairos*, der die Kirchen dazu herausfordert, mit *einer* Stimme zu den drängenden Problemen der Gegenwart Stellung zu beziehen, indem sie die Wert- und Zielfragen europäischer Gesellschaften thematisieren und in die politischen Prozesse einbringen.“²¹⁸ Die wichtigsten Schwerpunkte ökumenischer Sozialverkündigung sind dabei die Themen Menschenwürde und Menschenrechte, Versöhnung und Vergebung, soziale Gerechtigkeit und Einsatz für die Armen, sowie Schöpfungsbewahrung und die Förderung nachhaltiger Lebensstile.

3. Fazit: Wie lässt sich eine ökumenische Sozialethik betreiben?

Die Globalisierung der Welt und die zunehmende Pluralität der Gesellschaften weltweit sind eine Tatsache. Letztere erstreckt sich auch auf den religiösen und konfessionellen Bereich. Daraus erwächst die Herausforderung auch sozialetische Fragen aus dieser Perspektive zu behandeln. Für eine globale und pluralistische Betrachtung der Ethik und der Sozialethik spricht auch die Tatsache, dass die großen und aktuellen Probleme der Gegenwart sozialer Natur sind und nur gemeinsam bewältigt werden können. Um dieser Anforderung gerecht werden zu können, sollte die christliche Sozialethik ökumenisch betrieben werden, dies umso mehr als die grundlegenden Postulate allen christlichen Kirchen gemeinsam sind.²¹⁹

²¹⁷ Solche Dokumente sind z.B.: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ – Wort des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, „Miteinander in die Zukunft. Wort der Kirchen“ – Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz oder das „Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich“ (HEIMBACH-STEINS, Marianne, LIENKAMP, Andreas [Hg.], *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, München 1997; SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND, SCHWEIZER BISCHOFSKONFERENZ, *Miteinander in die Zukunft. Wort der Kirchen. Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz*, Bern – Freiburg 2001; ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH, *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich*).

²¹⁸ GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, 16.

²¹⁹ Vgl. KÖRTNER, Ulrich H. J., *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 99; KÖRTNER, Ulrich H. J., *Evangelische Sozialethik*, 13-14.

Sozialethik aus ökumenischer Perspektive zu betreiben, stellt freilich über weite Strecken noch ein Desiderat dar.²²⁰ Doch die vielen Dokumente der ökumenischen Sozialverkündigung, die oben besprochen wurden, zeigen, dass die Kirchen bereit sind, ihre soziale und ökumenische Verpflichtung gemeinsam wahrzunehmen. „Aufgabe einer derartigen Sozialethik aus ökumenischer Perspektive ist es, die unterschiedlichen theologisch-ethischen Zugänge, die sich in den einzelnen Kirchen historisch entwickelt haben und aktuell diskutiert werden, darzustellen und miteinander in Gespräch zu bringen.“²²¹ Das heißt, dass eine ökumenische Sozialethik als Ziel nicht die Erschaffung einer christlichen Einheitsethik haben kann, die alle christlichen Traditionen einebnet. Ihre Grundlagen sollten vielmehr Multiperspektivität, Komplementarität und eine vermittelte Pluralität sein.²²²

– Die Multiperspektivität respektiert dabei die Eigenart verschiedener kultureller Zugänge und betrachtet sie in gleicher Weise als gemeinsames Erbe des Christentums.

– Die Komplementarität basiert auf der Annahme der verschiedenen sozialetischen Zugänge und weist zugleich darauf hin, dass diese nicht nur ergänzungsfähig, sondern auch ergänzungsbedürftig sind.

– Diese verschiedenen Zugänge und sozialetische Ansätze der christlichen Traditionen sind dabei jedoch vermittelt und stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Es geht demnach um eine vermittelte Pluralität der christlichen Aussagen zu sozialen Fragen in den verschiedenen Kirchen und ihren Theologien, wobei die jeweiligen Inhalte befragt, in Beziehung zueinander gesetzt und vermittelt werden, nicht zuletzt um zu neuen Einsichten und Positionen zu kommen.

Die Voraussetzung für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive ist demnach, dass die Kirchen die Vielfalt der Perspektiven und Ansätze als Reichtum und Stärke auffassen, die sie auf dem gemeinsamen Weg begleiten und nicht trennen, dass diese gemeinsam vermittelt und dementsprechend ergänzt werden können. Die biblische Grundlage für eine solche gemeinsame sozialetische Reflexion ist für alle Kirchen und Theologen im biblischen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und in der

²²⁰ Vgl. ROBRA, Martin, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994.

²²¹ GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, 17.

²²² Vgl. GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, 19-20.

gemeinsamen Fürsorge für die Armen und Unterdrückten formuliert, die jede Kirche seit jeher auf ihre eigene Weise entfaltet und weiterführt.²²³

In den Diskussionen und Konsultationen, um den Ansatz ökumenischer Sozialethik, kommt der Menschenwürde und damit auch den Menschenrechten eine zentrale Rolle zu. Ihre Entfaltung basiert auf der biblischen Grundlegung, auf der Anthropologie der jeweiligen theologischen Tradition und der Erfordernis, die gewonnenen christlichen Wertvorstellungen dem säkularen Staat bzw. der Gesellschaft zu vermitteln. Der Einsatz für die Menschenwürde zeigt sich somit als eine erste integrative Grundlage einer ökumenischen Sozialethik.²²⁴

Um den Zeichen der Zeit gerecht zu werden ist für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive wichtig, dass ihr Begriffsinstrumentarium aktualisiert und den Umständen entsprechend vermittelt wird, sonst besteht die Gefahr, dass man missverstanden oder gar abgelehnt wird.²²⁵ Zugleich gehört zum Wesen eine solchen Sozialethik auch, dass sie sich einerseits darum bemüht, einen konstruktiven Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Probleme zu leisten und dass es ihr andererseits gelingt neue Zukunftsperspektiven für Mensch, Gesellschaft oder Umwelt aufzuzeigen.²²⁶

Die katholische und evangelische Sozialethik, die orthodoxe Sozialtheologie sowie die Sozialverkündigung jeder Kirche, auch wenn sie unterschiedlich konzipiert und theologisch begründet sind, zeigen je eigene Weisen der verschiedenen Kirchen, sich mit den sozialen Fragen und Problemen der Gegenwart auseinanderzusetzen und ihren gesellschaftlichen Beitrag zur Eröffnung neuer Zukunftsperspektiven zu leisten. Manche

²²³ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, 17.

²²⁴ Vgl. BEESTERMÖLLER, Gerhard, *Möglichkeiten und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik. Eine Tagungsnachlese*, in: *Catholica. Vierteljahrsschrift für ökumenische Theologie* 45 (1991), 296-308, hier: 298-299; BEESTERMÖLLER, Gerhard, *Ökumenische Sozialethik: konfessionelle Pluralität in der Einheit einer Theologie der Menschenwürde und -rechte?*, in: *Catholica. Vierteljahrsschrift für ökumenische Theologie* 46 (1992), 273-280, hier: 274. Gerhard Beestermöller formuliert in diesem Zusammenhang drei Forderungen, die an eine ökumenische Sozialethik gestellt werden müssen: 1. Eine theologische Begründung der Würde des Menschen, die die Absolutheit und Unverletzlichkeit der menschlichen Würde ausdrückt; 2. Eine argumentative Brücke von der Würde des Menschen zu den Grundrechten: hier geht es darum, welche Grundrechte dem Menschen aus seiner Würde her zukommen; 3. Die Entwicklung von Zuständigkeits- und Wertvorzugsregeln: hier geht es um die Beantwortung der Frage, „wie das menschliche Zusammenleben organisiert werden kann, damit jedem Menschen diese Rechte auch zuteil werden. Dazu muß geklärt werden, wem welche Aufgaben und Pflichten obliegen und wie in Situationen zu verfahren ist, in denen es nicht möglich ist, verschiedenen Ansprüchen zugleich zu genügen. [...] Neben der Klärung von Zuständigkeiten muß eine theologische Sozialethik Methoden entwickeln, nach denen Konflikte gelöst werden können.“ (BEESTERMÖLLER, Gerhard, *Ökumenische Sozialethik: konfessionelle Pluralität in der Einheit einer Theologie der Menschenwürde und -rechte?*, 276-280).

²²⁵ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, 20.

²²⁶ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, 20.

Kirchen haben hier längere Traditionen und verfügen dementsprechend über ein breiteres Instrumentarium, andere stehen erst am Anfang. Maßgebend hierbei ist, dass die Kirchen die Zeichen der Zeit erkennen und sich aktiv an der Veränderung der Welt beteiligen wollen, was auch bedeutet, dass immer klarer wird, dass in sozialen Fragen und Problemen gemeinsame kirchliche Stellungnahmen und Perspektiven notwendig sind.

Die ökumenische Sozialverkündigung der Kirchen ist auf diesem Weg ein wichtiger Meilenstein, so wie das Bestreben um gemeinsame sozioethische Stellungnahmen seitens der Theologen.

Eckpfeiler einer ökumenischen Sozialethik werden deshalb in der Wahrnehmung der Multiperspektivität, der vermittelten Pluralität und der Komplementarität sozioethischer Ansätze, Probleme und Fragen gesehen. Dadurch können die einzelnen Zugänge nicht nur nebeneinander gesetzt, sondern auch in Beziehung mit einander gebracht und dadurch auch ergänzt und weiterentwickelt werden. Auf diese Weise könnte ein effizienterer Beitrag zu aktuellen gesellschaftlichen Fragen geleistet werden und das wäre auch ein Zeichen dafür, dass Stärke und Reichtum des Christentums nicht nur in seiner Vielfalt, sondern auch im richtigen Umgang damit besteht.

C. Prinzipien der Sozialethik – Versuch einer ökumenischen Vermittlung

Ökumenische Sozialethik ist nicht als christliche Einheitsethik zu konzipieren, worauf bereits hingewiesen wurde. Im Folgenden geht es daher darum, die Grundlagen der Sozialethik so zu reflektieren, dass dabei die verschiedenen theologischen und ethischen Zugänge ernst genommen werden und aus ihnen gemeinsame Positionen erarbeitet werden. Prinzipien für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive zu formulieren bedeutet daher, dass Leitwerte gesucht werden müssen, die – den Zeichen der Zeit entsprechend – die Position der Kirchen miteinander vermitteln. Dies soll aus den genannten Grundsätzen der Multiperspektivität, der Komplementarität und der vermittelten Pluralität geschehen. Die katholische Sozialethik die traditionell eine Prinzipienethik ist, dient dabei als Grundlage, wobei gleich zu Anfang klarzustellen ist, dass es – wenn nicht unter dem Begriff Prinzipien – auch in anderen christlichen Ethiken Leitlinien gibt. Die katholische Sozialethik jedenfalls geht von den Prinzipien als allgemeinen Leitwerten aus, die in der konkret existierenden sozialen Ordnung umgesetzt werden sollen. An diesen Prinzipien soll sich das Denken und Handeln orientieren. Dies gilt vor allem auch aus sozialetischer Sicht, da sie einen Maßstab für die Beurteilung der Institutionen darstellen.²²⁷ Traditionell werden zu den Prinzipien der katholischen Sozialethik die Personalität, die Solidarität und die Subsidiarität gezählt. Diese werden dann noch mit Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit und Versöhnung ergänzt.²²⁸ Dies zeigt auch, dass die Prinzipien der katholischen Sozialethik nicht ein geschlossenes Systemen von Leitwerten sind, sondern den Zeichen der Zeit entsprechend auch erweitert und ergänzt werden können und müssen.

Die Aufgabe Prinzipien, Leitmotive oder Leitwerte für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive im Rahmen dieser Arbeit für den rumänischen Kontext zu konzipieren, erweist sich als eine Herausforderung, weil die rumänisch-orthodoxe Kirche bisher über keine systematische Sozialtheologie verfügt. Davon abgesehen werden für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive im Kontext Rumäniens vier Prinzipien

²²⁷ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 193.

²²⁸ Die Sozialethikerin Ingeborg Gabriel behandelt sechs Sozialprinzipien – Personalität, Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität, Nachhaltigkeit und Versöhnung –, wobei die soziale Gerechtigkeit im Rahmen der Solidarität und die intergenerationelle Gerechtigkeit bei der Nachhaltigkeit behandelt wird (vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 194-205). Der Sozialethiker Arno Anzenbacher behandelt in seiner Sozialethik die drei klassischen Sozialprinzipien. Das Gemeinwohl wird im Rahmen des Solidaritätsprinzips und die soziale Gerechtigkeit beim Subsidiaritätsprinzip behandelt (vgl. ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 178-224).

vorgeschlagen: Den Ausgangspunkt und die Grundlage stellt die Anthropologie – nach katholischer Diktion das Personprinzip – dar, da der Mensch als soziales Wesen Hauptbezugspunkt der Sozialethik ist. Als weitere Prinzipien sollen in dieser Arbeit Solidarität, Nachhaltigkeit (bzw. Bewahrung der Schöpfung) und Versöhnung behandelt werden. Die Wahl fällt vor allem deshalb auf diese vier, weil sie einerseits wichtige Schwerpunkte der ökumenischen Sozialverkündigung der Kirchen sind, was bedeutet, dass sie nicht nur für die katholische Sozialethik, sondern auch für die orthodoxe Sozialtheologie verbindlich sind. Andererseits sind diese vier Prinzipien im Hinblick auf die Zeichen der Zeit in Rumänien hochaktuell und zugleich eine Mangelware im gesellschaftlichen Diskurs der Kirchen. Anhand dieser vier Prinzipien wäre es für die Kirchen in Rumänien hilfreich zu beurteilen, inwieweit die sozialen Institutionen gerecht oder ungerecht gestaltet werden. Zugleich könnten diese Prinzipien ein gemeinsamer Ausgangspunkt für die Behandlung spezifischer sozialer Fragen und Probleme in der Zukunft sein.

Im Folgenden werden diese vier Prinzipien jeweils aus der Perspektive der katholischen und der orthodoxen Theologie bzw. Sozialethik dargestellt; am Ende jedes Kapitels über ein Prinzip soll eine kurze Zusammenschau mit den wichtigsten Ergebnissen stehen. Kommt die orthodoxe Position zur Darstellung, dann handelt es sich hauptsächlich um den theologischen Standpunkt der rumänisch-orthodoxen Kirche, wobei teilweise auch die theologische Sichtweise anderer orthodoxen Theologen und Kirchen herangezogen wird, wenn diese in Rumänien rezipiert wird oder es an theologischer Fachliteratur aus rumänisch-orthodoxer Sicht mangelt. Das Ziel ist jedoch, wie schon erwähnt, die Position der rumänisch-orthodoxen Kirche darzulegen, denn die vorliegende Arbeit untersucht die Möglichkeiten einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive im rumänischen Kontext.

1. Anthropologische Grundlagen

Die Anthropologie ist verantwortete Rede vom Menschen. Als wissenschaftliche Disziplin hat die theologische Anthropologie ihre Verortung in der Dogmatik. Sowohl in der katholischen als auch in der orthodoxen Theologie steht die theologische Anthropologie nicht isoliert für sich da, sondern weist einen engen Zusammenhang mit anderen Disziplinen auf. In der theologischen Anthropologie ist nicht nur die Rede vom Menschen allein, sondern sie ist eng verbunden mit der gesamten Theologie, da es auch um die Beziehung des Menschen zu Gott geht. Wenn also die Anthropologie etwas über

den Menschen aussagt, sagt sie zugleich etwas über Gott (Gotteslehre), Christus (Christologie) und das Heil (Soteriologie) des Menschen aus.²²⁹

Die Anthropologie ist für die katholische Sozialethik der grundlegende Ausgangspunkt, da sie eine bestimmte Sicht vom Menschen, auch als christliches Menschenbild bezeichnet, vermittelt.²³⁰ Diese Sicht vom Menschen wird im Prinzip der Personalität verdichtet und bildet die Grundlage für die anderen Prinzipien.

In der orthodoxen Theologie gilt die Anthropologie als Voraussetzung und Anhang der Gotteslehre: „Der Mensch wird von der Menschlichkeit Gottes bestimmt. Daher werden Gotteslehre und Menschenlehre miteinander verbunden. Wenn der Mensch sich zu erkennen sucht, kommt er von selbst zur Suche nach Gott und wenn er seinen Ursprung, Gott sucht, entdeckt er sich in Ihm selbst und auch die Mitmenschen.“²³¹ Diesen Zusammenhang von Anthropologie, Gotteslehre, Christologie und Soteriologie bezeugt in der orthodoxen Kirche auch die Lehre der Kirchenväter. Auf diesen aufzubauen ist deswegen wichtig, weil die ganze Anthropologie, die verwendete Terminologie und überhaupt die orthodoxe theologische Tradition auf der Lehre der Kirchenväter beruht und daraus schöpft.²³²

In der anthropologischen Grundlegung soll das christliche Menschenbild aus vier Perspektiven nachgezeichnet werden: Es geht erstens um die Bezeichnung des Menschen als *imago Dei* (Ebenbild Gottes), zweitens um die daraus abgeleitete Würde des Menschen und drittens um den Menschen als Person. Die vierte Perspektive behandelt die katholische und orthodoxe Sicht der Menschenrechte und deren Bedeutung für die Sozialethik.

Die Anthropologie als die Lehre vom Menschen spielt für jede Sozialethik eine zentrale Rolle und stellt die Grundlage aller anderen Prinzipien dar, denn auch im Sozialen und für die Institutionen gilt, dass alles auf den Menschen hin ausgerichtet sein soll, weil es dem Menschen dienen soll.

²²⁹ Vgl. DIRSCHERL, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006, 17, 124; JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, Kolozsvár 2008, 17-20; ANAGNOSTOPOULOS, Basileios, *Das Zeugnis der Väter vom Menschen*, in: KIRCHLICHES AUßENAMT (Hg.), *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 26, Korntal bei Stuttgart 1974, 21-30; PAPANDREOU, Damaskinos, *Das orthodoxe Verständnis des Menschen in der neuzeitlichen Theologie*, in: *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus*, 43-63, hier: 44.

²³⁰ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 193; HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Wozu dieses Buch?*, 14.

²³¹ JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 20.

²³² Vgl. ANAGNOSTOPOULOS, Basileios, *Das Zeugnis der Väter vom Menschen*, 21.

1.1. Der Mensch als *imago Dei*

Der Mensch wird sowohl in der katholischen als auch in der orthodoxen Theologie als Ebenbild Gottes gesehen. Die biblische Grundlage dieser Aussage ist Gen 1,26-28, die als Kern einer biblischen Anthropologie bezeichnet werden kann:

„Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“

Gen 1,26-28 beschreibt die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes. Der als Mann und Frau erschaffene Mensch, wird von Gott gesegnet und als Herrscher über die ganze Schöpfung eingesetzt. Die je spezifischen theologischen Zugänge und Interpretationsweisen sowohl von katholischer als auch von orthodoxer Seite sollen im Folgenden dargestellt werden.

1.1.1. Katholische Position

Gott schafft den Menschen nach seinem Abbild. In der Tradition der Priesterschrift bezog sich die Gottesebenbildlichkeit des Menschen auf seine königliche Erwählung, die ihre Wurzeln im ägyptischen Kontext hatte. Hier war dieser Titel ausschließlich dem Pharao vorbehalten, der im Abbildverhältnis mit dem Schöpfergott stand. Die Gottheit realisierte sich somit in der Darstellung des Königs, der aber nicht als Schöpfer, sondern wie der Schöpfer handelte.²³³ Dieser Titel kommt nun jedem Menschen zu, dessen Aufgabe als Ebenbild Gottes darin besteht, „ein guter Hirte der Schöpfung Gottes zu sein“²³⁴. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ähnelt einer mit Gott übereinstimmenden Statue, die Gott durch die äußere Gestalt und dem Wesen des

²³³ Vgl. DIRSCHERL, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 113-114.

²³⁴ DIRSCHERL, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 114.

Menschen in der Welt darstellt.²³⁵ Dieser Zusammenhang zwischen Gott und dem Menschen als seinem Abbild ist einzigartig und kommt nur dem Menschen zu. Kein anderes Geschöpf wurde nämlich als Ebenbild Gottes geschaffen. Ebenbild Gottes zu sein, bedeutet für den Menschen auch eine Art Partnerschaft mit Gott zu haben, die dem Menschen eine einmalige Rolle in der Schöpfung gewährt, die aber zugleich auch mit einer großen Verantwortung verbunden ist.²³⁶ Als Ebenbild Gottes muss der Mensch nämlich das Schöpfungswerk Gottes weiterführen, die Schöpfung hüten. In diesem Sinne ist auch die Unterwerfung der Erde zu verstehen. Die Bibelstelle Gen 2,15 („Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte“), dient auch in der Gegenwart dazu, den Menschen an die Hütung und Bewahrung der Schöpfung zu erinnern und vor der Ausbeutung der Natur zu warnen.

Ludwig Berg meint, dass Bild Gottes jenes Wesen ist, das man Mensch nennt; er sieht in diesem Begriff die theologische Definition des Menschen. Ebenbild Gottes zu sein ist somit kein Prädikat, das vom Menschen ausgesagt wird, sondern das Subjekt schlechthin.²³⁷ Ebenbild Gottes sagt über den Menschen darüber hinaus aus, dass er Stellvertreter und Repräsentant Gottes in der Welt ist. „Die Bedeutung der Abbildlichkeit liegt in der *representatio dei* im Sinne einer dynamischen, in der Zeit auszuübenden Entschiedenheit. Diese Bedeutung der Gottebenbildlichkeit hat der Mensch immer schon empfangen, er hat sie nicht selbst konstituiert.“²³⁸ Die Ebenbildlichkeit des Menschen schafft somit Gott alleine, sie ist die Tat Gottes und kommt dem Menschen nicht durch sein eigenes Tun zu. Der geistlich-leibliche Mensch als Ganzer widerspiegelt die Herrlichkeit Gottes. Der katholische Theologe Otto Hermann Pesch spricht in der Kennzeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes drei Elementen große Bedeutung zu: 1. Als Ebenbild Gottes werden in der Bibel alle Menschen bezeichnet, weil sie durch ihre Erschaffung selbst unmittelbar in Beziehung zu Gott stehen; 2. Ebenbild Gottes sind der Mann und die Frau zugleich, sie sind gleichrangig, keiner hat Vorrang vor dem Anderen;²³⁹ 3. Ebenbild Gottes ist der ganze Mensch mit Leib und Seele.²⁴⁰

²³⁵ Vgl. WEIPPERT, Manfred, *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Genesis 1*, in: MATHYS, Hans-Peter (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, Biblisch Theologische Studien 33, Neukirchen 1998, 35-55, hier: 43

²³⁶ Vgl. GRADWOHL, Roland, „*Wer einen einzigen Menschen (am Leben) erhält, erhält eine volle Welt*“. *Des Menschen Gottebenbildlichkeit in der jüdischen Lehre*, in: MATHYS, Hans-Peter (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt*, 107-122, hier: 122.

²³⁷ Vgl. BERG, Ludwig, *Das theologische Menschenbild*, Köln 1969, 32.

²³⁸ DIRSCHERL, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 114-115.

²³⁹ Aus dem israelitischen Gottesbegriff ausgehend, stellt Oswald Loretz die Frage, wie der Mensch als Mann und Frau als Ebenbild Gottes betrachtet werden kann, wenn dieser selbst geschlechtlos ist. Er widerlegt den Einwand dadurch, dass er annimmt, dass dieser Bibelstelle ein heidnisches Traditionsgut vorliegt, welches

In seiner Gottebenbildlichkeit ist der Mensch schon immer auf Beziehung angewiesen. Es geht um ein Gegenübersein, das aber nicht vom Menschen initiiert wird. Gott ist derjenige, der sich in Beziehung zum Menschen dadurch setzt, dass er ihn zu seinem Ebenbild schafft. Der Mensch wird somit als gottfähig bestimmt, d.h. er ist für die Gottesbeziehung offen. „Er ist auf Gott hin offen. Der Mensch ist in eine Verantwortung gesetzt, an der sich die Gerechtigkeit in der Welt bemisst.“²⁴¹ Die Beziehung des Menschen zu Gott, seine Verantwortung Gott gegenüber bedeutet für den Menschen als Repräsentant Gottes, dass neben der Verantwortung, die ihm für die ganze Welt zukommt, eine noch wichtigere Rolle die Verantwortung und die Sorge für den anderen Menschen, den Nächsten, hat. Die repräsentative Funktion des Menschen konkretisiert sich nämlich im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.²⁴²

Die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes stellt die biblische Grundlage für die Menschenwürde dar. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils gilt als die theologische Begründung der Menschenwürde und hat als Ausgangspunkt die Berufung auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die als Beitrag zur richtigen Anerkennung der menschlichen Würde und seiner Berufung gesehen werden kann (GS 12). Die Sünde als solche wird von den Konzilsvätern als ein Missbrauch der von Gott geschenkten Freiheit gesehen. Sie ist auch das, was den Menschen in sich zwiespältig macht, und sein ganzes Leben in einen Kampf zwischen Gut und Böse stellt (GS 13). Aber auch so hat die Freiheit einen großen Wert, denn sie ermöglicht dem Menschen, sich frei für das Gute zu entscheiden, sich zum Guten zu wenden. Die Freiheit ist „ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen. [...] Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang.“²⁴³ Das, was den Menschen von innen her bewegt und führt, ist nichts anderes als das sittliche Gewissen. Das Gewissen ist nämlich jenes Gesetz, das Gott ins Herz des Menschen geschrieben hat, dem zu gehorchen seine Würde ausmacht und das auch den Maßstab dessen darstellt, gemäß dem er gerichtet werden wird (GS 16). Das

von der Existenz von Göttern und Göttinnen ausgeht, die sich entscheiden, ihnen ähnliche Menschwesen zu schaffen. Der Mann und die Frau werden somit Abbilder der himmlischen Götter (vgl. LORETZ, Oswald, *Der Mensch als Ebenbild Gottes [Gen 1, 26 ff.]*, in: SCHEFFCZYK, Leo [Hg.], *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, 114-130, hier: 123-124).

²⁴⁰ Vgl. PESCH, Otto Hermann, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Band 1: *Die Geschichte der Menschen mit Gott* (Teilband 1/2), Ostfildern 2008, 162-163.

²⁴¹ DIRSCHERL, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 115.

²⁴² Vgl. DIRSCHERL, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, 115-116.

²⁴³ GS 17.

Gewissen verliert seine Würde auch dann nicht, wenn es in „unüberwindlicher Unkenntnis irrt“²⁴⁴. Implizit bedeutet das auch, dass jene Menschen, die auf die Stimme ihres Gewissens nicht achten, ihre Würde nicht verlieren. Die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes ist somit in der katholischen Theologie die Grundlage der unveräußerlichen Würde aller Menschen.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Kennzeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes, sich auf eine umfassende Sicht des Menschen bezieht: Nur der Mensch allein ist als Ebenbild Gottes geschaffen, was seine Einzigartigkeit begründet und ihn zum Stellvertreter und Repräsentanten Gottes in der Welt macht. Als Stellvertreter Gottes in der Welt trägt der Mensch aber auch Verantwortung der Welt und seinen Nächsten gegenüber. Als Ebenbild Gottes geschaffen zu sein, bedeutet demnach, dass Gott sich in Beziehung zum Menschen setzt und dadurch die Gottesbeziehung zum wesentlichen Kennzeichen der Ebenbildlichkeit wird.

1.1.2. Orthodoxe Position

Die orthodoxe Anthropologie ist, wie schon vorher erwähnt, von der Lehre der Kirchenväter vom Menschen bestimmt. Es geht hierbei hauptsächlich um die griechischen Kirchenväter. Ihre Lehre enthält wesentliche Aussagen zur Anthropologie, die im Zusammenhang mit ihrer Auffassung des Menschen als Ebenbild Gottes stehen.²⁴⁵

– Der Mensch ist das einzige Wesen der Welt, in dem es eine vollkommene Mischung von Geist und Materie gibt.

– Die Beschreibung des Menschen geschieht in seiner Beziehung zum Schöpfer, so dass die dreifache Dimensionalität des Menschen im Vordergrund steht. Diese drei Dimensionen menschlichen Seins sind: 1. der Mensch als Ebenbild Gottes; 2. der Mensch als gefallener Seiender; 3. der in Christus vergöttlichte Mensch.

– Eine wichtige Frage bezüglich des Menschen ist, inwieweit nach dem Sündenfall das Göttliche im Menschen verloren gegangen ist oder nicht.

Aus der Tatsache, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde, folgt, dass der Mensch Gott im Menschlichen darstellt und seine lebendige Ikone ist. Ins „Herz des menschlichen Seins gelegt, bedingt und erklärt die Ebenbildlichkeit sein Heimweh nach dem Himmel, seinen Durst nach Gott, sein Grundstreben nach dem Absoluten; die

²⁴⁴ GS 16.

²⁴⁵ Vgl. JITIÄNU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 23-24.

Ikone ist auf das Original, auf das göttliche Urbild, gerichtet“²⁴⁶. Die Erschaffung des Menschen geschieht nach orthodoxem Verständnis aus dem freien und liebevollen Akt Gottes und stellt gleichsam den Höhepunkt der Schöpfung dar, wodurch der Mensch als Krönung der Schöpfung betrachtet wird.²⁴⁷ Nur der Mensch allein wird nämlich als Ebenbild Gottes geschaffen und damit zum verbindenden Glied zwischen Gott und dem Rest der Schöpfung. Nach dem Ebenbild Gottes geschaffen zu sein, ist nicht nur eine Eigenschaft des einzelnen Menschen, sondern gehört zur ontologischen Bestimmung jedes Menschen dazu. Zugleich ist die Ebenbildlichkeit jenes Zeichen, das den Menschen vom Rest der Schöpfung unterscheidet und ihm eine besondere Stellung im Ganzen der Schöpfung gewährt.²⁴⁸

Nach dem Sündenfall verliert der Mensch seine Gottebenbildlichkeit nicht. Der Mensch bleibt nach dem Sündenfall einerseits nicht dem Verfall übergeben, weil er nicht zum Verlust, sondern zur Gnade und Wonne geschaffen wurde. Andererseits sagen die Väter, dass Gott den Menschen nicht dem Verfall überlassen konnte und deswegen Wege gefunden hat, ihn wieder an sich zu ziehen. Aus diesen beiden Tatsachen wird dann das Geheimnis der Inkarnation des Logos verständlich, der den zur Wonne und Erlösung geschaffenen Menschen zu Gott zurückführt.²⁴⁹

Bezüglich der Ebenbildlichkeit des Menschen gibt es in der orthodoxen Theologie einen Unterschied in der Deutung der Begriffe *imago* (Ebenbild) und *similitudo* (Ähnlichkeit). Die Ursache hierfür liegt darin, dass die Kirchenväter die Septuaginta als biblische Grundlage nahmen, wo diese Unterscheidung durch die Verwendung der Konjunktion *und* belegt wird: Der Mensch wird nach dem Ebenbild *und* der Ähnlichkeit Gottes geschaffen. Die hebräische Bibelstelle trägt dieser Unterscheidung nicht Rechnung,

²⁴⁶ PAPANDREOU, Damaskinos, *Das orthodoxe Verständnis des Menschen in der neuzeitlichen Theologie*, 47.

²⁴⁷ Vgl. PREDĂ, Radu, *Das Bild des Menschen als Ebenbild Gottes. Eine Lektüre des orthodoxen Christentums aus sozialtheologischer Perspektive*, in: KAPLOW, Ian (Hg.), *Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive*, Weilerswist 2009, 115-136, hier: 116-117; HENKEL, Jürgen, *Grundlinien einer Theologischen Anthropologie in ökumenischer Absicht. Einführung in das Tagungsthema*, in: METROPOLIT SERAFIM von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, SCHOENAUER, Hermann, HENKEL, Jürgen (Hg.), *»Was ist der Mensch?« Theologische Anthropologie – ein lutherisch-orthodoxer Dialog*, Hermannstadt – Bonn 2013, 45-54, hier: 49; ILOAIE, Ștefan, *Die moralische Verantwortung als Gabe – Äußerung des Bildes Gottes in dem Menschen*, in: METROPOLIT SERAFIM von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, SCHOENAUER, Hermann, HENKEL, Jürgen (Hg.), *»Was ist der Mensch?«*, 182-192, hier: 182.

²⁴⁸ Vgl. STAN, Nicolae Răzvan, *Antropologia din perspectiva hristologică. Bazele doctrinare ale vieții duhovnicești* [Anthropologie aus christologischer Perspektive. Doktrinäre Grundlagen des geistigen Lebens], Constanța 2007, 134-135; STAN, Nicolae Răzvan, *Human Person as a Being Created in the Image of God and as the Image of the Son: The Orthodox Perspective*, in: MUNTEANU, Daniel (Hg.), *International Journal of Orthodox Theology*, 2/3 (2011) Bamberg, 120-143, hier: 122-123.

²⁴⁹ Vgl. ANAGNOSTOPOULOS, Basileios, *Das Zeugnis der Väter vom Menschen*, 26.

da hier die beiden Begriffe durch ein Komma getrennt werden und so kein deutlicher Unterschied zwischen Ebenbild und Ähnlichkeit festgelegt wird.²⁵⁰

Ebenbild und Ähnlichkeit werden dadurch unterschieden, dass die Gottebenbildlichkeit im Menschen statisch und unverlierbar ist; die Gottähnlichkeit dagegen wird dynamisch aufgefasst und vollzieht sich im Prozess der Heiligung des Menschen.²⁵¹ Konkret bedeutet das, dass der Mensch durch den Sündenfall seine Gottebenbildlichkeit nicht verloren hat, aber diese durch die Zerstörung der Gottesähnlichkeit unwirksam geworden ist und erst durch Christus ontologisch wiederhergestellt wurde.²⁵²

Die Aufgabe des Menschen als Ebenbild Gottes besteht darin, erneut zur Ähnlichkeit Gottes zu gelangen: „Der Mensch erhält das Ebenbild als Gabe, aber er muss durch eigene Bemühungen im Laufe des irdischen Lebens die Ähnlichkeit mit seinem Schöpfer anstreben. Auf dem Weg zur Ähnlichkeit mit Gott vermag der Mensch unter Mitwirkung der göttlichen Gnade voranzuschreiten.“²⁵³ Folglich kann man in der orthodoxen Theologie nicht über den Menschen als Ebenbild Gottes sprechen, ohne dabei zugleich die Gottähnlichkeit zu beachten. In der neueren katholischen Theologie dagegen wird dieser Aspekt hingegen weitgehend ausgeblendet, weil da die Einzigartigkeit des Menschen allein aus seiner Gottebenbildlichkeit hergeleitet wird.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist in der orthodoxen Theologie eine wichtige Quelle der Begründung seiner unverletzlichen Würde, die ein unverlierbarer Schatz des Menschen ist und im engen Zusammenhang mit der Persönlichkeit des Menschen steht. Darüber hinaus wird die Gottebenbildlichkeit auch für die Begründung der Persönlichkeit des Menschen herangezogen. Die Persönlichkeit des Menschen wird als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit gesehen und ist Kennzeichen des menschlichen Wesens: So wie die Gottebenbildlichkeit zum Wesen des Menschen gehört und ihm nicht

²⁵⁰ Vgl. PETRESCU, Teodisie, *Der Mensch als Ebenbild Gottes, Grundlage des ökumenischen Dialogs*, in: METROPOLIT SERAFIM von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, SCHOENAUER, Hermann, HENKEL, Jürgen (Hg.), »Was ist der Mensch?«, 65-74, hier: 65-66; HENKEL, Jürgen, *Grundlinien einer Theologischen Anthropologie in ökumenischer Absicht*, 49.

²⁵¹ Vgl. JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 31.

²⁵² Vgl. JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 28; STAIKOS, Michael, *Der Mensch als Bild und Abbild Gottes. Die orthodoxe Botschaft gestern, heute und morgen*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene*, 23/24 (2000-2001) Graz, 117-123, hier: 119.

²⁵³ PETRESCU, Teodisie, *Der Mensch als Ebenbild Gottes, Grundlage des ökumenischen Dialogs*, 68.

abgesprochen oder weggenommen werden kann, so gehört auch die Personalität zum Wesen des Menschen.²⁵⁴

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes in der orthodoxen Theologie aus der Freiheit und Liebe Gottes geschieht, sie hebt die Einzigartigkeit des Menschen im Ganzen der Schöpfung hervor und bezeugt, dass die Sünde die Ebenbildlichkeit nicht zerstört hat, weil sie Wesensmerkmal des Menschen ist. Die Gottähnlichkeit des Menschen ist im Gegensatz zur Gottebenbildlichkeit dynamisch aufgefasst und bedeutet, dass der Mensch auf dem Weg der Vergöttlichung (mit Gottes zuvorkommender Gnade) sich bemühen muss, erneut zur Ähnlichkeit Gottes zu gelangen. Zur besonderen Stellung des Menschen gehören sowohl die Ebenbildlichkeit als auch die Ähnlichkeit dazu.

1.2. Die Würde des Menschen

Der Begriff Menschenwürde ist heute in verschiedenen Disziplinen oft Thema von angeregten Debatten, wie im Recht, in der Medizin, der Biologie, Philosophie oder Theologie. Vorwiegend trifft man im westlichen Diskurs jedoch den Begriff der Menschenwürde im Bereich des Rechts an. Da die theologische Begründung und Deutung der Menschenwürde auch mit der philosophischen Auffassung von Menschenwürde zusammenhängt, soll hier zunächst kurz darauf eingegangen werden, damit dann die theologischen Positionen dargestellt werden können. Die Sicht der Philosophie ist auch angesichts der aktuellen Debatten wichtig und ein Anhaltspunkt für die Theologie.

1.2.1. Das philosophische Verständnis der Menschenwürde

Die Menschenwürde als etwas, was jedem Menschen innewohnt und eigen ist und was mit der Idee der Gleichheit aller Menschen verknüpft ist, kam zum ersten Mal ausdrücklich in der stoischen Philosophie vor, die mit der Akzentuierung auf die Menschenliebe auch das damals entstehende Christentum beeinflusste, das seinerseits die Idee der Menschenwürde mit dem christlichen Gedanken der Gottebenbildlichkeit verband.²⁵⁵ Die Stoa kannte zwei Wertformen: *axioma*, die den vernünftigen Personen

²⁵⁴ Vgl. ČURSANOV, Sergej Anatolevic, *Art. Bild Gottes (orthodox)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LORGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 165-171, hier: 169-170.

²⁵⁵ Vgl. CEMING, Katharina, *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*, München 2010, 15, 22.

zukam, und *axia*, die sich auf den Wert der Gebrauchsgegenstände bezog. *Axioma* ist ein innerer Wert, der allen Menschen wegen ihrer Vernunftbegabung zukommt und ihnen ermöglicht, sich von ihren Wünschen und Begierden zu befreien. Diese Distanzierung von den eigenen Wünschen und Begierden verleiht den Menschen in der Auffassung der Stoa die Würde und unterscheidet sie zugleich von anderen Lebewesen dadurch, dass die Würde nur den Menschen als vernunftbegabten Wesen zugesprochen wird.²⁵⁶

In der Begriffsgeschichte der Menschenwürde wird zwischen kontingenter und inhärenter Würde unterschieden:²⁵⁷

– Die *kontingente Würde* bezieht sich auf die Würdeformen, die erworben, verloren und zugleich auch wiedererworben werden können. „Kontingent ist die Würde dann, wenn sie einem Menschen aufgrund von Eigenschaften zukommt, die ihm nicht als Menschen oder als Person zukommen, sondern vielmehr aufgrund solcher Eigenschaften, die Menschen oder Personen haben, aber auch nicht haben können.“²⁵⁸ Dementsprechend unterscheidet man zwischen drei Formen kontingenter Würde: 1. Die *soziale Würde* wird an soziale Rollen und Funktionen gebunden: Eine solche Würde hat ein Richter oder ein Bischof kraft seines Amtes; 2. Die *expressive Würde* wird vom Verhalten des Menschen bestimmt; dem entspricht ein Mensch, der sich würdevoll verhält, seine Gefühle und Wünsche kontrolliert, oder eine bestimmte Einstellung ausdrückt (z.B. eine Niederlage würdevoll ertragen als Zeichen der Akzeptanz der Niederlage); 3. Die *ästhetische Würde* kommt dann vor, wenn man von der äußeren Erscheinung eines Objekts oder einer Verhaltensweise spricht.

– Die *inhärente Würde* kann weder erworben noch verloren werden und sie kommt ausschließlich den Menschen als Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft zu. Inhärente Würde ist Personen als Vernunftwesen eigen, und das ohne den Anspruch, etwas dafür getan haben zu müssen. Sie ist jedoch mit einem Anspruch verbunden, und zwar, dass der Würdeträger gegenüber anderen geltend machen kann, wie man mit ihm nicht umgehen darf. Zugleich bedeutet das umgekehrt: Was man für sich beansprucht, gilt auch

²⁵⁶ Vgl. SCHABER, Peter, *Menschenwürde*, Stuttgart 2012, 21-22; HILPERT, Konrad, *Art. Menschenwürde*, in: *LThK*³, Band 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2008, 132-137, hier: 134 (Da eine ausführliche Entwicklung des Würde-Begriffs den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wird hier nur auf das Wesentliche eingegangen. Einen kurzen Überblick über die Entwicklung der Menschenwürde und des Würde-Begriffs als solchen in der Philosophie siehe bei: HORSTMANN, Rolf-Peter, *Art. Menschenwürde*, in: RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, Basel – Stuttgart 1980, 1124-1127; HÖFFE, Otfried, *Art. Menschenwürde*, in: HÖFFE, Otfried [Hg.], *Lexikon der Ethik*, München 2008, 202-204; GROSSMANN, Andreas, *Art. Würde*, in: RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, Basel 2004, 1088-1093.)

²⁵⁷ Vgl. SCHABER, Peter, *Menschenwürde*, 19-28.

²⁵⁸ SCHABER, Peter, *Menschenwürde*, 20.

für die Behandlung der anderen Menschen. Dieser Begriff der inhärenten Würde ist in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung und in verschiedenen Verfassungen wiederzufinden. Aber auch wenn diese Art von Würde allen Mitgliedern des Menschengeschlechts zugesprochen wird, gibt es weiterhin ethische und juristische Debatten darüber, ob das auch für Embryonen oder nichtgeborene Menschen gilt.

Als herausragender Vertreter der inhärenten Würde oder der Würde als moralischem Anspruch gilt in der Philosophie Immanuel Kant. Nach ihm haben alle Vernunftwesen eine eigene Würde. Dementsprechend formuliert Kant seinen kategorischen Imperativ: „*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“²⁵⁹

Würde zu haben bedeutet für Kant keinen Preis zu haben, denn was einen Preis hat, hat keine Würde und umgekehrt. Die Würde des Menschen ist nach Kant unverlierbar und erlaubt kein Äquivalent.

„Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was auch ohne ein Bedürfnis vorzusetzen einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am | bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. *Würde*.“²⁶⁰

Für den Begriff der Menschenwürde sind auch die philosophischen Ausführungen von Robert Spaemann wichtig.²⁶¹ Für Spaemann ist der Begriff der Menschenwürde ein transzendentaler Begriff, der etwas Sakrales meint. Es drückt die Kostbarkeit des Menschen „an sich“ aus und macht sein Leben zu etwas Heiligem. Spaemann stellt die zentrische Positionalität des Tieres der exzentrischen Positionalität des Menschen

²⁵⁹ KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999, 54-55.

²⁶⁰ KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 61.

²⁶¹ Vgl. SPAEMANN, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, SPAEMANN, Robert (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 295-313.

gegenüber und hebt dadurch die Fähigkeit der Selbstrelativierung des Menschen hervor, der dank der Relativierung der eigenen Interessen als Person beanspruchen kann, in seinem absoluten Subjektstatus respektiert zu werden. Spaemann knüpft hier an Kants Bestimmung des Menschen als sittliches Wesen an und meint, dass dem Menschen deshalb und nur deshalb menschliche Würde zukommt, weil er als sittliches Wesen Repräsentation des Absoluten ist.²⁶² Daraus zieht Spaemann zwei Schlüsse: Erstens, dass die Würde ungleich verteilt ist, und zweitens, dass kein Mensch in seinem irdischen Dasein ohne Würde ist, sonst hätte die Aussage, dass alle Menschen in gleicher Weise an der Menschenwürde Teil haben, keinen Sinn.²⁶³ Bezüglich der Ungleichheit der Würde spricht er von zwei Arten der Ungleichheit: Die Ungleichheit der institutionellen Würde bezieht sich auf die Würde des Amtes (des Königs, des Richters, usw.) und ist verlierbar, wenn man sie in den Dienst privater Interessen stellt; die Ungleichheit der persönlichen Würde dagegen ist in der unterschiedlichen sittlichen Vollkommenheit der Menschen begründet (z.B. Maximilian Kolbe besaß in diesem Sinne mehr Würde als sein Henker).²⁶⁴

Für Spaemann gibt es ein Minimum an unverlierbarer Würde, dass in der Freiheit als mögliche unverlierbare Sittlichkeit besteht. Daraus ergibt sich für ihn, dass die Menschenwürde nur solchen Wesen zukommt, die „die Vernünftigkeit und die Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung“²⁶⁵ besitzen. Deswegen ist es auch so, dass die menschliche Würde prinzipiell nur durch solche Wesen verletzt werden kann, die dieser Würde ansichtig werden können, d.h. allein durch Menschen. Zuletzt folgert Spaemann, dass die theoretische Begründung der Menschenwürde und seiner Unantastbarkeit seinen Ort in einer Philosophie des Absoluten hat.²⁶⁶

Für die philosophische Begründung der Unantastbarkeit der Menschenwürde ist maßgebend, dass diese im Lichte der natürlichen Vernunft geschieht, ohne jenen Bezug auf andere Quellen, damit so ihre Universalität gewährleistet werden kann.

²⁶² Vgl. SPAEMANN, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, 302-304.

²⁶³ Vgl. SPAEMANN, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, 304.

²⁶⁴ Vgl. SPAEMANN, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, 304.

²⁶⁵ SPAEMANN, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, 305.

²⁶⁶ Vgl. SPAEMANN, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, 313.

1.2.2. Der theologische Begriff der Menschenwürde

1.2.2.1. Menschenwürde in der katholischen Theologie

Die Bibel spricht nicht explizit über die Würde des Menschen. Implizit gibt es dennoch Stellen, aus denen sich die biblische Sicht der Menschenwürde ableiten lässt. Die klassische Äußerung hierzu ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in der seine Würde begründet wird. Die Theologie bekennt bezüglich dieser menschlichen Würde, dass sie allen Menschen von Gott verliehen wird und dass sie unantastbar ist. Die biblische Grundlage dieser Einsicht ist Psalm 8, dessen zentrales Thema die besondere Würde des Menschen und seine einmalige Stellung in der Schöpfung hat:

„Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst,
des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?
Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott,
hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.
Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände,
hast ihm alles zu Füßen gelegt“ (Ps 8, 5-7).

Dieser Psalm verweist auf die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung. Trotz seiner Winzigkeit ist der Mensch wenig geringer als Gott selbst und mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Die Herrlichkeit und die Ehre sind Würdeprädikate, die nur Gott zukommen. Sie wurden im AT außer Gott nur noch dem König verliehen, der als Abbild Gottes gesehen wurde. Auch die Krönung war etwas, was außer JHWH nur dem König zukam, der durch sein Amt die Königswürde JHWHs darstellte. Die Krönung und die besonderen Würdeprädikate machen aus dem Menschen einen königlichen Menschen.²⁶⁷

Die Ehrenposition des Menschen in der Schöpfung hat ihre einzige Quelle in Gott selber, er alleine ist auch derjenige, der dem Menschen besondere Würde verleiht. „Die Würde des Menschen ist somit eine von Grund auf *verdankte*.“²⁶⁸ Dadurch wird ausgesagt, dass der Mensch seine Würde nicht selber begründen kann, sondern sie ist etwas, was ihm von außen zukommt. Der Gedanke der verdankten Würde ist auch deswegen wichtig, weil dadurch darauf hingewiesen werden kann, dass „Rechte nicht nur denen zukommen können, die in der Lage sind, solche einzufordern, sondern auch denen, die sozial schwach,

²⁶⁷ Vgl. NEUMANN-GORSOLKE, Ute, „Mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b). *Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde*, Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15: *Menschenwürde*, Neukirchen 2001, 39-65, hier: 57-59.

²⁶⁸ NEUMANN-GORSOLKE, Ute, „Mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b), 63.

krank, gebrechlich oder sonstwie abhängig sind.²⁶⁹ Durch die verliehene, inhärente Würde des Menschen wird auch seine Unantastbarkeit begründet.²⁷⁰

Die Enzyklika *Rerum novarum* von Papst Leo XIII. konkretisierte den Gedanken der Würde des Menschen dadurch, dass sie in der Seele das erhabene Ebenbild des Schöpfers eingedrückt sieht, in der die hohe Würde des Menschen thront. Diese Würde wird allen Menschen ohne jegliche Unterschiede von Gott selber verliehen. Deshalb darf sich auch keine Gewalt unbestraft an der menschlichen Würde vergreifen.²⁷¹ Dem obersten Grundsatz der kirchlichen Soziallehre entsprechend „muss der Mensch Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. [...] Dieses oberste Prinzip trägt und schützt die unantastbare Würde der menschlichen Person.“²⁷²

Einen grundlegenden Beitrag zur theologischen Begründung der Menschenwürde in der modernen Welt stellt die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils dar. Das erste Kapitel des ersten Teils trägt den Titel: *Die Würde der menschlichen Person*. In diesem Kapitel und in den Artikeln des nächsten Kapitels wird die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Würde des Menschen zusammengefasst.²⁷³ Das Ziel dieser Ausführung ist die Betonung der Würde des Menschen, „die in der Gesellschaft gefährdet ist und die im Glauben an Gott eine Basis hat.“²⁷⁴

Die Achtung der Menschenwürde wird vom Konzil unter folgendem Grundsatz dargestellt: „Alle müssen ihren Nächsten ohne Ausnahme als ein ‘anderes Ich’ ansehen, vor allem auf sein Leben und die notwendigen Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens bedacht.“²⁷⁵ Durch diese Aussage wird der Horizont ausgeweitet und auf die wesentliche Gleichheit aller Menschen und die Gleichheit der Würde aller Personen hingewiesen, wie das in GS 29 ausgedrückt wird. Deswegen fordert das Konzil die gesellschaftlichen Institutionen dazu auf, „der Würde und dem Ziel der Menschen zu

²⁶⁹ HILPERT, Konrad, *Art. Menschenwürde*, 136.

²⁷⁰ Vgl. BREUER, Clemens, *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, 66.

²⁷¹ LEO XII., *Rerum novarum*, 32, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln – Kevelaer 2007.

²⁷² JOHANNES XXIII., *Mater et magistra*, 219-220, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*.

²⁷³ Hierbei ist es wichtig zu bemerken, dass die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Würde des Menschen im engen Zusammenhang mit der Akzeptanz der modernen Menschenrechten und der ständigen Forderung ihrer Beachtung steht (vgl. SANDER, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: HÜNERMANN, Peter, HILBERATH, Bernd Jochen [Hg.], *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg – Basel – Wien 2005, 581-886, hier: 729; MIKLUŠČÁK, Pavel, *Art. Menschenwürde / Menschenrechte (katholisch)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LOGGUS, Andrej [Hg.], *Handwörterbuch Theologische Anthropologie*, 446-450, hier: 446).

²⁷⁴ SANDER, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 729.

²⁷⁵ GS 27.

dienen, indem sie gegen jedwede gesellschaftliche oder politische Verknechtung entschieden ankämpfen und die Wahrung der Grundrechte des Menschen unter jedem politischen Regime sichern.²⁷⁶

Die Achtung und der Schutz der unveräußerlichen Würde aller Menschen hat aus katholischer Sicht eine doppelte Ausrichtung: Einerseits ist es die individuelle Aufgabe jedes einzelnen Menschen, die Menschenwürde aller anderen Menschen anzuerkennen und sie als solche zu achten, andererseits ist es aus sozialetischer Sicht unerlässlich, sich auf politischer, staatlicher und internationaler Ebene für den Schutz der inhärenten Würde aller Menschen einzusetzen.

1.2.2.2. Menschenwürde in der orthodoxen Theologie

Die Menschenwürde ist „das unveräußerliche Gut“²⁷⁷ aller Menschen, für deren Schutz sich die orthodoxe Kirche einsetzt. Die wichtigste theologische Grundlage und Quelle der unveräußerlichen Menschenwürde bildet auch in der orthodoxen Theologie die Gottebenbildlichkeit.²⁷⁸ Die Gottebenbildlichkeit des Menschen gehört zu dessen Wesen und zeichnet ihn mit einer Würde aus, die unter allen Geschöpfen Gottes nur ihm alleine zukommt.²⁷⁹ Seine besondere Würde wird infolge der Schaffung nach dem Bilde Gottes auch durch die ihm zukommenden Eigenschaften der Rationalität, des freien Willens und der Emotionalität begründet: Als Bild Gottes wurde der Mensch als rationales und dialogfähiges Wesen geschaffen, so dass er einerseits fähig ist, dem Ruf Gottes zu antworten und andererseits sich durch diese Eigenschaft, vom Rest der Schöpfung zu unterscheiden; der freie Wille ermöglicht dem Menschen, frei Entscheidungen zu treffen, sich für oder gegen Gott zu entscheiden oder die Verantwortung für seine Entscheidungen zu übernehmen oder nicht; die Emotionalität unterstützt ihn, seine Gefühle durch Worte und Taten auszudrücken und mit Hilfe des Verstandes Stellung zu nehmen und Urteile zu

²⁷⁶ GS 29.

²⁷⁷ STAIKOS, Michael, *Die Herausforderungen im neuen Europa und die gemeinsame Verantwortung der Kirchen. Orthodoxe Aspekte*, in: *Ökumenisches Forum*, 30/31 (2007-2008), Graz, 15-23, hier: 18.

²⁷⁸ Vgl. STAIKOS, Michael, *Die Würde der menschlichen Person. Ein trinitätstheologisches Plädoyer aus orthodoxer Sicht*, in: LEDERHILGER, Severin J. (Hg.), *Gott verlassen. Menschenwürde und Menschenbilder. 8. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2006*, Frankfurt am Main 2007, 178-181, hier: 178-179; PREDĂ, Radu, *În căutarea binelui comun. Pentru o viziune creștină a democrației românești* [Auf der Suche nach dem Gemeinwohl. Für eine christliche Sicht der rumänischen Gesellschaft], Cluj-Napoca 2008, 82; LORGUS, Andrej, *Art. Menschenwürde / Menschenrechte (orthodox)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LORGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie*, 450-456, hier: 450-451.

²⁷⁹ Vgl. STAN, Nicolae Răzvan, *Antropologia din perspectiva hristologică*, 132, 140.

fällen zu allem, was ihn umgibt.²⁸⁰ Der Mensch verliert seine Würde auch dann nicht, wenn er seinen freien Willen für Negatives missbraucht und damit nicht gemäß dem Bild Gottes in ihm handelt, oder wenn er Opfer von Unterdrückung und Missbrauch wird. Das heißt, dass die Würde des Menschen genauso wenig annulliert oder abgesprochen werden kann, wie die Gottebenbildlichkeit des Menschen: Sie bleibt unter allen Umständen bestehen.

Die unveräußerliche Würde wird dem Menschen von Gott selber verliehen und hängt nicht von den Menschen ab. Gott selber ist derjenige, welcher das menschliche Leben heiligt, es nach seinem Bilde schafft und mit Würde ausstattet, so dass die Menschenwürde allen Menschen, ohne jegliche Einschränkungen zukommt: gleichermaßen den Gesunden wie den Kranken, den ungeborenen Embryos oder den Komapatenten.²⁸¹

Eine weitere Quelle der Begründung der Menschenwürde aus orthodoxer Sicht stellt die doppelte Beschaffenheit des Menschen aus Leib und Seele dar, die nur dem Menschen alleine zukommt und ihn dadurch zu einem einzigartigen Geschöpf Gottes macht: Durch seinen Leib ist nämlich der Mensch Teil der materiellen Welt, aber durch seine Seele steht er in unmittelbarer Beziehung zu Gott und kann somit die materielle Welt transzendieren.²⁸² Leib und Seele bilden eine Einheit, sie bedingen und ergänzen sich gegenseitig und sind gemeinsam Zeichen der Würde der menschlichen Person. Die Seele jedes Menschen ist darüber hinaus einzigartig, weil sie die Identität und die Persönlichkeit jedes einzelnen Menschen bestimmt, d.h. jeder Mensch hat eine Seele, aber jede Seele ist einzigartig und macht die Individualität jedes Menschen aus.²⁸³

Die besondere Würde des Menschen wird drittens aus seiner besonderen Stellung in der Welt abgeleitet. Als Krönung der Schöpfung bzw. als König und Priester der Schöpfung kommt ihm eine wichtige Rolle in der Bewahrung und Hütung der Schöpfung

²⁸⁰ Vgl. MOCANU, Ciprian, *Demnitatea omului în teologia ortodoxă* [Menschenwürde in der orthodoxen Theologie], in: PAVEL, Aurel, TOBLER, Stefan (Hg.), *RES – Revista Ecumenică Sibiu* [Ökumenisches Magazin Hermannstadt], 2 (2009): *Demnitatea omului și sărăcia. Menschenwürde und Armut*, Sibiu, 203-224, hier: 210-216.

²⁸¹ Vgl. ILOAIE, Ștefan, *Morală și viață. Documentele Bisericii Ortodoxe Române referitoare la bioetică* [Moral und Leben. Die Dokumente der Rumänisch-Orthodoxen Kirche über Bioethik], in: *Revista Română de Bioetică* [Rumänisches Magazin für Bioethik], 2 (April – Juni 2009), Iași, 18-29, hier: 22-25; BUTA, Mircea Gelu, CHIRILĂ, Pavel, REBELEANU, Adina, *Bioetica și identitatea persoanei umane* [Die Bioethik und die Identität der menschlichen Person], in: *Revista Română de Bioetică*, 3 (Juli – September 2010), Iași, 29-35, hier: 32-33; BUTE, Sorin Nicușor, STOICA, Ion, *Demnitatea și statutul embrionului uman die perspectiva teologiei ortodoxe* [Würde und Status des menschlichen Embryos aus der Perspektive der orthodoxen Theologie], in: *Revista Română de Bioetică*, 1 (Januar – März 2010), Iași, 27-32, hier: 27-31.

²⁸² Vgl. MOCANU, Ciprian, *Demnitatea omului în teologia ortodoxă*, 204-206.

²⁸³ Vgl. MOCANU, Ciprian, *Demnitatea omului în teologia ortodoxă*, 206-208.

zu. Er muss die geschaffene Welt zur Vergöttlichung führen, was zugleich im direkten Zusammenhang mit der Vergöttlichung des Menschen steht, so dass die Vergöttlichung der Natur und die Vergöttlichung des Menschen sich gegenseitig bedingen: Nur innerhalb der geschaffenen Welt kann der Mensch zur Vergöttlichung kommen und die Vergöttlichung der Natur, ihre Zurückführung zu seinem Schöpfer, kann zugleich nur durch den mit besonderer Würde ausgestatteten Menschen geschehen.²⁸⁴

Die vierte Quelle der theologischen Begründung der Menschenwürde stellt die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus dar. Dadurch, dass Gott Mensch geworden und für die Menschen gestorben ist, hat er seine Liebe den Menschen gegenüber zum Ausdruck gebracht und Zeugnis über den Wert des Menschen abgelegt: Er hat sich mit den Menschen vereint, um ihnen den Weg zur Vergöttlichung zu zeigen.²⁸⁵ Er hat sich des gefallen Menschen angenommen, damit er ihn erneut zur Gemeinschaft mit Gott, mit den Mitmenschen und mit sich selbst zurückführen kann.

Einen speziellen orthodoxen Beitrag zur Thematik der Menschenwürde stellt auch die Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche dar. Hier wird die Menschenwürde als eine religiös-sittliche Kategorie bestimmt. Bereits am Anfang wird über die unveräußerliche Würde des Menschen Zeugnis abgelegt und betont, dass diese durch die Sünde nicht verloren ging, weil das Bild Gottes in ihr erhalten blieb.²⁸⁶ Das russische Dokument betont weiter, dass diese hohe Würde nicht ein persönlicher Verdienst des Menschen ist, sondern Gabe Gottes. Insofern trägt der Mensch Verantwortung Gott gegenüber dafür, wie er sein Leben ausrichtet und gestaltet. Somit ist mit der Würde des Menschen auch die Idee der Verantwortung untrennbar verbunden.²⁸⁷ Des Weiteren wird hervorgehoben, dass der Begriff der „Würde“ in der östlichen christlichen Tradition in erster Linie einen sittlichen Sinn [hat]. Deshalb sind die Vorstellungen darüber, was würdig ist und was nicht, mit dem sittlichen oder unsittlichen Verhalten eines Menschen und mit der inneren Verfassung

²⁸⁴ Vgl. MOCANU, Ciprian, *Demnitatea omului în teologia ortodoxă*, 216-219.

²⁸⁵ Vgl. MOCANU, Ciprian, *Demnitatea omului în teologia ortodoxă*, 220-224.

²⁸⁶ „Nach der biblischen Offenbarung wurde die Natur des Menschen von Gott nicht nur geschaffen, sondern mit Eigenschaften nach seinem Abbild und Ihm ähnlich ausgestattet (siehe Gen 1, 26). Allein auf dieser Grundlage lässt sich behaupten, dass die menschliche Natur unveräußerliche Würde besitzt. [...] Die Fleischwerdung Gottes des Logos bezeugte, dass auch nach dem Sündenfall die Würde der menschlichen Natur nicht verloren gegangen war, weil in ihr unauslöschlich das Abbild Gottes erhalten blieb und somit die Möglichkeit, das menschliche Leben in der Fülle seiner ursprünglichen Vollkommenheit wiederherzustellen“ (UERTZ, Rudolf, SCHMIDT, Lars Peter [Hg.], *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*, Moskau 2008, 10).

²⁸⁷ Vgl. UERTZ, Rudolf, SCHMIDT, Lars Peter (Hg.), *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*, 11.

seiner Seele eng verbunden.²⁸⁸ Somit spricht man vom würdigen Leben, wenn es der ursprünglichen Berufung des Menschen gerecht wird, d.h. soweit es möglich ist, muss man Gott in den Tugenden ähnlich werden. Das unwürdige Leben ist dem gegenüber ein Leben in der Sünde, das die Würde so sehr trübt, dass sie kaum mehr wahrnehmbar ist. Die zerstörte Würde des Menschen gewinnt durch die Buße die Möglichkeit der Wiederherstellung.²⁸⁹

Die Aussagen des Dokuments der Russischen Orthodoxen Kirche, haben zu heftigen Reaktionen über das Verständnis der Würde, der Freiheit und der Menschenrechte geführt.²⁹⁰ Dabei wurde auch die Auffassung über die Würde des Menschen kritisiert. Dagmar Heller sieht die unterschiedliche Meinung der Russischen Orthodoxen Kirche darin begründet, dass die exegetische Tradition, die auf Irenäus von Lyon zurückgeht, in Gen 1,26 zwischen Bild (*imago, eikon*) und Ähnlichkeit (*similitudo, homioiosis*) unterscheidet. Wie schon bereits erwähnt wurde, ist die *imago Dei* dasjenige am Menschen, was beim Sündenfall erhalten blieb, während die *similitudo* verloren ging. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, diese auf dem Weg der Vergöttlichung wieder zu erlangen.²⁹¹ Die *similitudo* wäre in dieser Hinsicht die aktive Seite der Würde, die von der Sünde getrübt werden kann und die man durch die Vergöttlichung erneut erlangen kann.

Die *imago Dei* ist jene Seite der Menschenwürde, die unverlierbar ist und auch durch die Sünde des Menschen nicht getrübt werden kann: „Die Menschenwürde ist unaufhebbar. Der Sündenfall hat die menschliche Natur verdunkelt, aber die Würde des Menschen bleibt in der gottebenbildlichen Höhe bestehen“²⁹².

Zusammenfassend kann man über die orthodoxe Sicht der Menschenwürde festhalten, dass ihre wichtigste Quelle die Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes ist und zum Wesenszug des Menschen gehört. Die einzigartige Würde des Menschen bezeugt nach orthodoxem Verständnis aber auch die Beschaffenheit des Menschen als Einheit von Leib und Seele, seine besondere Stellung innerhalb der

²⁸⁸ UERTZ, Rudolf, SCHMIDT, Lars Peter (Hg.), *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*, 11.

²⁸⁹ Vgl. UERTZ, Rudolf, SCHMIDT, Lars Peter (Hg.), *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*, 11-13.

²⁹⁰ Vgl. GEMEINSCHAFT EVANGELISCHER KIRCHEN IN EUROPA (GEKE), *Menschenrechte und christliche Moral*, in: <<http://www.leuenberg.eu/sites/default/files/doc-9805-2.pdf>> (26.03.2012); GABRIEL, Ingeborg, TOBLER, Stefan, *Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff*, in: *Herder Korrespondenz* 1/2010, 29-34.

²⁹¹ Vgl. HELLER, Dagmar, *Menschenrechte, Menschenwürde und sittliche Verantwortung im kirchlichen Dialog zwischen Ost und West*, in: *Ökumenische Rundschau* 59 (2010), 308-329, hier: 319-320; HELLER, Dagmar, *Wert und Würde des Menschen. Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte*, in: *Ökumenische Rundschau* 56 (2007), 88-98, hier: 93.

²⁹² LORGUS, Andrej, *Art. Menschenwürde / Menschenrechte (orthodox)*, 451.

Schöpfung, sowie die Menschwerdung Gottes als Zeichen der Liebe und des besonderen Werts des Menschen. Die Menschenwürde kommt allen Menschen vom Moment der Empfängnis bis zum Tode ohne Ausnahme zu und sie hebt die Einzigartigkeit des Menschen im Rahmen der geschaffenen Welt hervor.

1.3. Der Mensch als Person

Die Bezeichnung des Menschen als Person sowie die Definition der Person sind gegenwärtig sehr umstritten, da die Antworten auf die Fragen, wer eine Person ist, wo die Person anfängt und ab wann man überhaupt von Person sprechen kann, unsicher geworden sind. Holger Zaborowski spricht von einer Krise des Personenbegriffs. „Die Krise des Begriffes impliziert in diesem Fall, dass die Wirklichkeit, die er bezeichnet, fragwürdig geworden ist. Es besteht kein Konsens mehr darüber, was der Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’ bedeutet, wer eine Person ist, wie sich über Personsein befinden lässt und ob es so etwas wie eine zeitübergreifende Identität einer Person gibt.“²⁹³

Unabhängig von jeglichen Kontroversen ist der Begriff der Person als Fundament im Recht, in den Verfassungen und den allgemeinen Menschenrechtserklärungen wiederzufinden.²⁹⁴ Die Debatte rund um die Person ist eng auch mit der Frage der Menschenwürde verbunden und somit auch Thema der Philosophie, des Rechts, der Medizin, der Bioethik und der Theologie.

Etymologisch hat der Person-Begriff seinen Ursprung im lateinischen Wort *persona*, dessen ursprüngliche Bedeutung Maske, Theatermaske war.²⁹⁵ Person hat man versucht auch aus dem Griechischen *prosopon* (Gesicht, Antlitz, Maske) abzuleiten, was heute als unsicher angesehen wird. Die Wissenschaftler sind der Meinung, dass Einiges dafür spricht, dass *persona* aus dem etruskischen Wort *pershu* abzuleiten ist, was Maske, Schauspieler, Kopf, Gesicht bedeutet hat.²⁹⁶

²⁹³ ZABOROWSKI, Holger, *Wie machbar ist der Mensch? Die Würde der Person und die Grenze der Machbarkeit*, in: ZABOROWSKI, Holger (Hg.), *Wie machbar ist der Mensch? Eine philosophische und theologische Orientierung*, Mainz 2003, 10-25, hier: 14-15.

²⁹⁴ Vgl. ESSEN, Georg, *Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion*, in: *Theologische Revue* 94/3 (1998), 243-254, hier: 243.

²⁹⁵ Vgl. FUHRMANN, Manfred, *Art. Person. I.*, in: RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel 1989, 269-283, hier: 269; HORN, Christoph, *Art. Person*, in: HÖFFE, Otfried (Hg.), *Lexikon der Ethik*, 238-240, hier: 238.

²⁹⁶ Vgl. BRÜGGEMANN, Ernst, *Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit. Das ‘Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital’ und seine Umsetzung in der heutigen Gesellschaft*, RAUSCHER, Anton, ROOS, Lothar (Hg.), *Abhandlungen zur Sozialethik*, Band 33, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, 3; WILDFEUER, Armin, *Art. Person I.*, in: LThK³, Band 8, Basel – Rom – Wien 1999, 42-46, hier: 42-43; FUHRMANN, Manfred, *Art. Person. I.*, 269.

Persona wurde etymologisch in der Antike aus dem lateinischen Verb *personare* abgeleitet, das ertönen oder durchtönen bedeutete. „Im römischen Theater wendete man die Bezeichnung [...] auf die Maske an, die die Schauspieler auf der Bühne trugen: Die Stimme des Darstellers ertönte durch diese Maske: *personabat*“²⁹⁷. Person wurde später von der Maske des Schauspielers auf die Rolle, die man verkörperte, übertragen, und letztlich, als die ersten beiden Bedeutungen zusammenschmolzen, auf den Schauspieler selbst bezogen. Person wurde danach im übertragenen Sinn auf die Rolle des Menschen in der Gesellschaft übertragen²⁹⁸: „Person hieß jetzt der freie Mann, das heißt das Subjekt von Rechten und Pflichten innerhalb der römischen Gesellschaft.“²⁹⁹ *Persona* entwickelte sich in der Antike weiter (auch vom Griechischen *prosopon* beeinflusst) und wurde Teil der antiken Fachwissenschaften: der Grammatik, Rhetorik und des Rechts.³⁰⁰ In der christlichen Tradition wurde der Begriff auf den Menschen bezogen im Sinne von Persönlichkeit, Individualität verstanden.³⁰¹ Die heutige Bedeutung von Person ist christlichen Ursprungs und hat ihre Verortung in der trinitarischen Debatte um die göttlichen Personen, sowie in der Christologie.³⁰²

Im Folgenden wird zuerst die philosophische Sicht der Person dargestellt und dann jene der katholische und orthodoxen Kirche.

1.3.1. Person in der Philosophie

Die Philosophiegeschichte legt dar, wie die Person von den Anfängen bis in die Gegenwart gedeutet wurde.³⁰³ Die vielleicht bekannteste Person-Konzeption stammt von Boetius und definiert die Person als eine individuelle Substanz mit einer vernunftbegabten Natur („*naturae rationabilis individua substantia*“). Zu den klassischen Person-

²⁹⁷ VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie*, AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie, Band 16, Paderborn 1995, 43.

²⁹⁸ Vgl. SPAEMANN, Robert, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart 1996, 31; FUHRMANN, Manfred, *Art. Person*, 269.

²⁹⁹ VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person*, 43. „Die Sklaven waren keinen Personen, und der Herr konnte über sie verfügen bzw. sie wie Sachen oder irgendein Tier behandeln. Auch die *barbari*, die Fremden innerhalb und außerhalb des Römischen Reiches, die kein römisches Bürgerrecht besaßen, galten nicht als Personen“ (ebd., 43).

³⁰⁰ Vgl. FUHRMANN, Manfred, *Art. Person*, 272-274.

³⁰¹ Vgl. FUHRMANN, Manfred, *Art. Person*, 269.

³⁰² Vgl. THURNER, Martin, *Art. Person / Hypostase (katholisch)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LOGGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie*, 463-467, hier: 464.

³⁰³ Eine detaillierte Vorstellung der verschiedenen Person-Konzeptionen ist nicht Ziel dieser Arbeit. Es wird nur auf einige relevante Konzeptionen eingegangen. Eine Zusammenfassung der Entwicklung des Person-Konzepts siehe bei: FUHRMANN, Manfred, KIBLE, Brigitte, SCHERER, Georg, SCHÜTT, Hans-Peter, SCHILD, Wolfgang, SCHERNER, Maximilian, *Art. Person*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, 269-338.

Konzeptionen der philosophischen Anthropologie zählen neben die von Boetius auch die Konzeptionen von John Locke, Immanuel Kant, Gottlieb F.W. Hegel und Martin Buber. Wegen seines engen Zusammenhangs mit der Würde des Menschen erscheint Kants Auffassung als wichtig.

Kant unterscheidet zunächst zwischen Personen und Sachen, sodann zwischen der moralischen Person und der psychologischen Person:

„Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen, der Identität seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (*res corporalis*).“³⁰⁴

Die Sachen sind nach Kant jene Wesen, deren Existenz nicht vom Menschen abhängt, sondern ihren Ursprung in der Natur hat. Diese Wesen haben nur einen relativen Wert, weil sie als Mittel benutzt werden können. Person werden dagegen vernünftige Wesen genannt, weil ihre Natur sie als Zwecke an sich selbst auszeichnet. Zweck an sich selbst zu sein bedeutet für Kant, dass etwas nicht bloß als Mittel benutzt werden darf, dass es vor der Willkür anderer geschützt ist und dass es geachtet werden muss. Wenn das Dasein von etwas Zweck an sich selbst ist, kann an seine Stelle kein anderer Zweck gesetzt werden, dem sie als bloßes Mittel dienen sollte.³⁰⁵ Auf diesem Hintergrund ist auch Kants kategorischer Imperativ zu verstehen.

Innerhalb der aktuellen philosophischen Debatte stellt sich oft die Frage, ob alle menschlichen Lebewesen Personen sind. Nach Ludger Honnefelder ist diese Frage „die eminent praktische Frage nach dem Status von menschlichen Zygoten, Embryonen und Föten, von geistig schwerstbehinderten und irreversibel Komatösen, das heißt nur noch vegetativ Überlebenden, die im Kontext der modernen Medizin zu der Einheit von Personsein und Menschsein nötigt. [...] Verbindet man das Recht auf Leben oder die

³⁰⁴ KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, in: WEISCHEDEL, Wilhelm (Hg.), *Immanuel Kant Werkausgabe VIII: Die Metaphysik der Sitten*, Wiesbaden 1977, 303-634, hier: 329-330.

³⁰⁵ Vgl. KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 54.

Schutzwürdigkeit des Lebens mit dem Status der Person, hängt von der Antwort auf die Frage ‘Wer ist Person?’ ab, welches moralische Verhalten geboten ist.³⁰⁶

Robert Spaemann ist einer jener Philosophen, der dafür plädiert, dass alle Menschen Personen sind und als solche auch anerkannt werden. Deshalb differenziert er zwischen den Begriffen etwas und jemand. Spricht man von jemandem, dann bezieht sich das auf eine Person.³⁰⁷ Man spricht von einer Person als jemand. „Personen sind nicht etwas, was es gibt. Was es gibt, sind Dinge, Pflanzen, Tiere, Menschen. Daß Menschen mit allem, was es gibt, auf eine tiefere Weise verbunden sind als alles andere, was es gibt, untereinander verbunden ist, das heißt, daß sie Personen sind.“³⁰⁸

Ähnlich argumentiert auch Walter Kerber. Der Unterschied zwischen wer und was, beruht seiner Ansicht nach auf den Fragen, die diese Begriffe beantworten. Die Frage „Wer bist du?“ zielt nämlich auf die Person des Gefragten: „Ich bin Enikö.“ Wenn man fragt „Was bist du?“, bekommt man eine Antwort bezüglich der Natur des Gefragten: „Ich bin eine Frau.“³⁰⁹ Der Person-Begriff ist kein Identifikationsmerkmal von etwas als etwas, es ist auch nicht etwas was dem bereits Existierenden eine zusätzliche Eigenschaft zuspricht, da das Personsein in sich keine Eigenschaft des Menschen ist.³¹⁰ Anhand bestimmter Eigenschaften werden Menschen Personen genannt. Die Person wird jedoch nicht von den Eigenschaften konstituiert, sondern sie ist die Trägerin dieser Eigenschaften.³¹¹ Spaemanns Anliegen ist es, allen Menschen das Personsein zuzuerkennen, auch denen, die über Rationalität und Selbstbewusstsein nicht verfügen und denen deshalb der Personen-Status abgesprochen wird.³¹² Spaemann sieht das einzige

³⁰⁶ HONNEFELDER, Ludger, *Der Begriff der Person in der aktuellen ethischen Debatte*, in: ZABOROWSKI, Holger (Hg.), *Wie machbar ist der Mensch?*, 202-219, hier: 202.

³⁰⁷ Vgl. SPAEMANN, Robert, *Personen*, 9.

³⁰⁸ SPAEMANN, Robert, *Personen*, 12.

³⁰⁹ Vgl. KERBER, Walter, *Sozialethik*, Grundkurs Philosophie, Band 13, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 29.

³¹⁰ Vgl. SPAEMANN, Robert, *Personen*, 14.

³¹¹ Vgl. SPAEMANN, Robert, *Personen*, 252.

³¹² Er formuliert 6 Gründe dafür, dass alle Menschen Personen sind: 1. Nichtlebendige Gegenstände als Exemplare einer Art sind durch Ähnlichkeit miteinander verbunden, sie stehen in keiner Beziehung zueinander (was auch bedeutet, dass es ihnen gleichgültig ist, ob noch andere Exemplare existieren, die zu dieser Art gehören). Die Arten des Lebendigen weisen ein Verhältnis der Verwandtschaft (im genealogischen Sinne) untereinander auf. Die Menschen als Angehörige der Art homo sapiens sind deshalb nicht nur Exemplare dieser Art, sondern auch genealogische Verwandte und haben daher auch ein personales Verhältnis zueinander. Die Menschheit ist eine konkrete Personengemeinschaft zu der jemand aufgrund der genealogischen „Verwandtschaft“ mit der Menschheitsfamilie angehört und nicht aufgrund bestimmter Eigenschaften dazugerechnet wird; 2. Die Existenz bestimmter personaler Eigenschaften dient nicht als Kriterium für die Anerkennung als Person, weil die Eigenschaften erst dann entwickelt werden, wenn sie Zuwendung seitens der Personen erfahren. Spaemann hebt noch hervor, dass sich etwas nicht zu jemandem entwickeln kann, deshalb ist es auch so, dass man mit Menschen von Anfang an als mit jemandem und nicht etwas umgeht; 3. Intentionalität als Kriterium von Personsein kann nicht maßgebend sein, weil intentionales Handeln auch so zustande kommen kann, dass die anderen es nicht bemerken; 4. Schwer debile Menschen

Kriterium für Personalität in der biologischen „Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht. [...] Wenn ‘jemand’ existiert, dann hat er existiert, seit es diesen individuellen menschlichen Organismus gab, und er wird existieren, solange dieser Organismus lebendig ist. Das Sein der Person ist das Leben des Menschen. [...] Denn die Person *ist* der Mensch und nicht eine Eigenschaft des Menschen. Deshalb kann sie nicht vor dem Menschen sterben.“³¹³

Der Person-Status des Menschen ist genauso auf Begründung und Schutz angewiesen, wie die Menschenwürde, weil gegenwärtig auch diese in vielfacher Weise in Frage gestellt wird und es somit unerlässlich ist, dafür zu plädieren, dass alle Menschen Personen sind und unter keinen Umständen der Person-Status abgesprochen werden kann.

1.3.2. Person in der katholischen Sozialethik

Die christliche Sozialethik hat als Ziel die „Begründung und Implementation von Normen, Normsystemen, Institutionen und Strukturen unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft.“³¹⁴ Damit die Sozialethik überhaupt gesellschaftliche Institutionen und Normen beurteilen kann, braucht sie die anthropologische Reflexion über den Menschen. Somit wird hier die Person zum Leitbegriff und Ausgangspunkt dieses Bemühens und stellt das normative Prinzip der Sozialethik dar.³¹⁵ Ihrer Natur nach sind die sozialen Strukturen nämlich menschliche Produkte und dienen der Entfaltung der menschlichen Person.³¹⁶ Das macht auch ihre Bewertung möglich und stellt somit die Person in die Mitte aller Überlegungen: Das Reflektieren über den Menschen und seinen Grundbedürfnissen ist die „normative Orientierung und Legitimation“ der politischen

müssen auch als jemand betrachtet werden. So wie ein defekter Stuhl als defekt wahrgenommen wird, aber immer noch ein Stuhl bleibt, so bleibt auch ein kranker, persönlicher Äußerungen nicht fähiger Mensch ein Mensch; 5. Es gibt keine potentiellen Personen, so wie aus etwas nicht jemand werden kann. Personen sind Resultate einer Entstehung, sie beginnen mit dem Menschen zu existieren und verschwinden, wenn der Mensch aufhört zu existieren; 6. Personen haben einen Anspruch auf unbedingte Achtung. In der Personengemeinschaft nimmt jeder Mensch einen unverwechselbaren, angeborenen Platz ein. Durch diesen Platz wird man als Person von jemandem wahrgenommen, der ebenfalls Besitzer eines solchen Platzes ist. Auf die Personenrechte bezogen meint Spaemann, dass diese den Personen nicht verliehen oder zuerkannt werden, sondern von allen auf gleicher Weise in Anspruch genommen werden müssen (vgl. SPAEMANN, Robert, *Personen*, 254-264).

³¹³ SPAEMANN, Robert, *Personen*, 264.

³¹⁴ MACK, Elke, *Ist der Mensch immer zugleich Person? Zu anthropologischen Prämissen Christlicher Sozialethik*, in: *Die Neue Ordnung* 55/4 (2001), 268-281, hier: 268.

³¹⁵ Vgl. KRESS, Hartmut, *Der Begriff der Person als Ausgangspunkt und Leitbegriff ökumenischer Ethik*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne, LIENKAMP, Andreas, WIEMEYER, Joachim (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger*, Freiburg – Basel – Wien 1995, 87-101; hier: 87, 100-101; MACK, Elke, *Ist der Mensch immer zugleich Person?*, 269, 276-279.

³¹⁶ Vgl. BAUMGARTNER, Alois, *Personalität*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik I*, 265-269, hier: 265-267.

„Gestaltung von Normen, Institutionen und Ordnungen“.³¹⁷ Deswegen ist es auch notwendig sich damit auseinanderzusetzen, was theologisch über den Menschen als Person ausgesagt wird. Den Ausgangspunkt bilden hierbei die Aussagen einiger Theologen und anschließend dazu folgt die grundlegende Lehre des Lehramts über die Person.

Bernhard Welte bezeichnet die Person als das Un-begreifliche³¹⁸, denn in der Frage „was ist der Mensch“ kann sich das Personale nicht zeigen. Erst wenn man die Frage „wer ist der Mensch“ stellt, gibt es die Möglichkeit für die Offenbarung des Personalen.³¹⁹ Für Welte gilt daher, dass die Person sich jeder Bestimmung entzieht, weil das, was den innersten Ursprung und Quell des Menschen als Person ausmacht nicht objektiviert werden kann: Der Mensch als Person kann nicht zum Objekt von Handlungen und Maßnahmen werden.³²⁰ Der Ort der Offenbarung der Person ist die Begegnung: „Indem ich mich exponiere und darin das Du zu spüren bekomme, bekomme ich zugleich allererst und eigentlich auch mich selbst zu spüren, Ich als Ich Dir gegenüber. Ich werde in der Offenheit der Begegnung, was ich bin, Ich selbst im Angesichte Deiner selbst. Ich werde es in demselben Augenblick, in dem Du für mich geworden bist und immer wieder neu wirst, was Du bist, Du selbst. Beides gehört zusammen und schlägt ins Eine.“³²¹

Wenn man die Person definieren will, erfährt man öfters, dass sich diese schwierig in einer Definition einfangen lässt und in hohem Maß Geheimnis bleibt. Carlos Valverde hebt gerade diese Eigenschaft der Person als Geheimnis hervor, die nie ganz erkundet werden kann. Er begründet den geheimnishaften Charakter der Person in seinem paradoxen Sein:³²²

- Die Person ist einerseits den Gesetzen von Zeit, Raum und Natur unterworfen, aber transzendiert das Zeitliche, Räumliche und Materielle zugleich.
- Auch im Lichte dieser Widersprüche erfährt sie sich als einheitliches Wesen, als dasselbe Ich. Die Person ist auch ein subsistierendes Wesen, das „in sich selbst und für sich selbst“ existiert.
- Vertikal ist die Person Gott gegenüber offen (der Quelle seiner Existenz) und horizontal den Menschen (mit denen sie in Beziehung treten kann).

³¹⁷ BAUMGARTNER, Alois, *Personalität*, 267.

³¹⁸ Vgl. WELTE, Bernhard, *Die Person als das Un-begreifliche*, in: WELTE, Bernhard, *Person*, Band I/1, CASPER, Bernhard (Hg.), Bernhard Welte. Gesammelte Schriften, Freiburg – Basel – Wien 2006, 96-139.

³¹⁹ Vgl. WELTE, Bernhard, *Die Person als das Un-begreifliche*, 97-98; WELTE, Bernhard, *Zum Begriff der Person*, in: WELTE, Bernhard, *Person*, Band I/1, 140-150, hier: 140.

³²⁰ Vgl. WELTE, Bernhard, *Die Person als das Un-begreifliche*, 98-100; WELTE, Bernhard, *Zum Begriff der Person*, 141-143.

³²¹ WELTE, Bernhard, *Zum Begriff der Person*, 148.

³²² Vgl. VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person*, 42-43.

– Somatisch ist sie mit dem Erwachsenwerden vollständig, psychologisch ist aber die aus dem Zusammenleben von Leib und Seele wachsende Person nie fertig entwickelt.

Oliver O'Donovan knüpft seine Bestimmung der Person an die antike Bedeutung von *persona* als Theatermaske und dessen griechisches Äquivalent als Gesicht: Die Person ist seiner Ansicht nach die Erscheinung eines individuellen Menschen.³²³ Diese individuelle Erscheinung ist nicht etwas Statisches, sondern es ist die Geschichte eines handelnden Menschen, einer Person, die eine Geschichte hat. Die Geschichte des Einzelnen geht in der Menge nicht verloren, sondern gewinnt durch die Geschichten einer Personenmenge, die selber auch ihre Geschichte haben, an Bedeutung.³²⁴ Von Personen als Erscheinungen zu sprechen gewinnt bei O'Donovan die Bedeutung von der Identität der Person zu sprechen.³²⁵ Die Identität der Person erschöpft sich nicht in der Geschichte, sondern wird zu einer geschichtlichen Identität, „das heißt, aufgrund der Identität der Person wird eine Folge von Ereignissen zu *der Geschichte von jemandem*.“³²⁶

Die Erfassung des Wesens der Person erweist sich als schwierig, da diese keine biologische oder genetische Kategorie ist und nicht wie ein Gen beobachtet werden kann. Tests und Experimente können auch nicht sagen, ob jemand eine Person ist oder nicht. Eine Person wird nur mit Hilfe der Liebe erkennbar, dadurch, dass man in eine personale Beziehung mit ihr tritt, sie anerkennt und sich dessen bewusst wird, dass das menschliche Wesen nicht ersetzt werden kann.³²⁷

„Um einander als Personen zu kennen, müssen wir ein anderes Wissen nutzen, das auf geschwisterlicher Liebe basiert. Dies beinhaltet die Verpflichtung, alle Menschen selbst dann als Personen zu behandeln, wenn wir ihre personalen Eigenschaften noch nicht sehen können. Denn es gibt keinen Weg von der Beobachtung zum geschwisterlichen Umgang, sondern nur einen Weg vom geschwisterlichen Umgang mit dem anderen Menschen zur Erkenntnis. [...] Wenn wir nicht den Menschen einschließlich derjenigen Menschen, deren Status als Person unklar und ungewiss ist, von ihrem Anfang an mit der Erwartung und Hoffnung begegnen, dass wir sehen werden, wie Gott sie aus dem Nichts gerufen

³²³ Vgl. O'DONOVAN, Oliver, *Wer ist eine Person?*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 32 (März – April 2003), 201-214, hier: 202.

³²⁴ Vgl. O'DONOVAN, Oliver, *Wer ist eine Person?*, 202-203.

³²⁵ Vgl. O'DONOVAN, Oliver, *Wer ist eine Person?*, 203.

³²⁶ O'DONOVAN, Oliver, *Wer ist eine Person?*, 204.

³²⁷ Vgl. O'DONOVAN, Oliver, *Wer ist eine Person?*, 207-209.

hat, Personen zu sein, dann kann ich nicht sehen, wie wir überhaupt lernen sollen, einen anderen Menschen zu lieben.“³²⁸

Untersucht man die Aussagen der kirchlichen Sozialverkündigung bezüglich des Menschen als Person, bekommt man diesbezüglich keine einheitlich vermittelte Lehre. Die Aussagen sind mosaikartig in den verschiedensten Dokumenten verstreut und weisen manchmal auch gedankliche Reibungen auf.³²⁹ In der katholischen Sozialverkündigung war Papst Pius XII. der erste Papst, der in gesellschaftlichen Fragen und deren ethischer Beurteilung den Begriff der Person verwendet hat. Die wichtigsten Punkte seiner Sicht der menschlichen Person lassen sich wie folgt zusammenfassen:³³⁰

– Die Person ist die Krönung der von Gott geschaffenen Schöpfung und Maß aller Dinge was den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich angeht.

– Vom ersten bis zum letzten Moment seiner Existenz ist die Person ein Individuum, ein Ich.

– Die menschliche Person unterscheidet sich von der vernunftlosen Kreatur: Der Mensch ist als Ebenbild Gottes erschaffen, die vernunftlose Kreatur dagegen trägt nur die Spur Gottes.

– Die Aufgabe der öffentlichen Gewalt ist es, den „unantastbaren Lebenskreis der Pflichten und Rechte der menschlichen Persönlichkeit zu schützen und seine Verwirklichung zu erleichtern“³³¹. Darin liegt der Sinn des Gemeinwohls.

Die Lehre von Papst Pius XII. über die Person diente als Grundlage für Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil. Die wichtigsten Lehraussagen zur Person seit Papst Johannes XXIII. erfassen folgende Aspekte der menschlichen Person:³³²

– Das ganze gesellschaftliche Leben ist Ausdruck der menschlichen Person. Daher ist auch die Person das Fundament der katholischen Soziallehre.

– Jeder Mensch ist seinem Wesen nach Person.³³³

– Die Person ist als Einheit von Leib und Seele geschaffen, mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet.

³²⁸ O'DONOVAN, Oliver, *Wer ist eine Person?*, 213-214.

³²⁹ Vgl. BRÜGGEMANN, Ernst, *Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit*, 23-24.

³³⁰ Vgl. BRÜGGEMANN, Ernst, *Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit*, 24-28.

³³¹ PIUS XII., *Pfingstbotschaft 1941 (Ansprache seiner Heiligkeit Papst Pius XII. zur Fünfzigjahrfeier des Rundschriftens „Rerum novarum“ Papst Leos XIII. über die soziale Frage)*, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, 123-135, hier: 129.

³³² Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, 96-123; BRÜGGEMANN, Ernst, *Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit*, 28-48.

³³³ Vgl. JOHANNES XXIII., *Pacem in terris*, 9, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*.

– Die Person ist offen für die Transzendenz, für Gott und auch für den anderen Menschen.

– Als Person ist der Mensch ein subjekthaftes, „*einzigartiges und unwiederholbares Wesen, ein 'Ich', das in der Lage ist, sich selbst zu begreifen, sich selbst zu beherrschen, sich selbst zu bestimmen*“. Die menschliche Person ist ein intelligentes und bewusstes Wesen, das über sich selber nachdenken und sich folglich seiner selbst und der eigenen Taten bewusst sein kann. Dennoch definiert die Person sich nicht über Intelligenz, Bewusstsein und Freiheit, sondern ist selbst die Wurzel aller intelligenten, bewussten und freien Handlungen. Solche Handlungen können auch ausbleiben, ohne dass der Mensch deswegen aufhört, Person zu sein.³³⁴

– Von Natur aus ist die Person auf Mit-Sein³³⁵ angelegt, und seinem Wesen nach sozial (GS 12).

– Der menschlichen Person kommt eine unverletzliche Würde zu und sie ist „Träger allgemeingültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten“ (GS 26). Die Gleichheit an Würde kommt allen Personen zu, auch den Menschen mit Behinderung, die gänzlich menschliche Subjekte sind, und Rechte und Pflichten besitzen.³³⁶

Für die katholische Sozialethik ist es wichtig, nicht nur die lehramtlichen Texte über den Menschen als Person bei der Ausformulierung des Personalitätsprinzips zu integrieren, sondern mit Hinblick auch die theologische Anthropologie und der Philosophie das ganze Profil der Person zu erfassen. Dadurch bekommt das Personalitätsprinzip jene Fundierung, dank derer es Ausgangspunkt und Grundlage der gerechten Beurteilung des Sozialen und der Institutionen werden kann, und das auch dann, wenn die Person letztlich seinen Geheimnis-Charakter behält und sich der objektiven Erfassung entzieht.

1.3.3. Person in der orthodoxen Theologie

Die Bezeichnung des Menschen als Person hat in der orthodoxen Theologie einen trinitätstheologischen Hintergrund. Die wesensgleichen Personen der Dreifaltigkeit werden in der orthodoxen Anthropologie als Ideal des vollkommenen personalen Seins gesehen, zu dem alle Menschen berufen sind. In der östlichen Theologie wurde ursprünglich der Begriff Hypostase als Ausdruck der dreifaltigen Unterscheidung in dem einen Wesen

³³⁴ PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, 110; vgl. JOHANNES PAUL II., *Laborem exercens*, 6,2, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*.

³³⁵ JOHANNES XXIII., *Mater et magistra*, 219.

³³⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Laborem exercens*, 22,1.

Gottes verwendet. Die Hypostase war der letzte und grundlegende Faktor des Wesens, sie war die Grundlage von allem, was ist.³³⁷ Durch die Kappadokier wurden der Begriff Hypostase (ὑποστασις) mit Person (πρόσωπον)³³⁸ gleichgesetzt. Die grundlegende Aussage der Kappadokier über die Person bzw. über die Hypostase war, dass ohne die Hypostase (Person) es keine Natur (*ousia*) gibt, aber auch umgekehrt, dass ohne Natur die Person nicht existiert; als ontologisches Prinzip des Wesens wurde jedoch die Person gesehen.³³⁹

Für die theologische Bezeichnung des Menschen als Person ist in der orthodoxen Theologie die Gottebenbildlichkeit des Menschen grundlegend. „Daher wird alles Wesentliche der menschlichen Person abgeleitet, gedeutet und erklärt.“³⁴⁰ Den Ausgangspunkt bildet die Aussage, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes und ihm ähnlich geschaffen wurde. Diese Unterscheidung wurde in der orthodoxen Theologie stets beibehalten und hat für die Definition des Menschen als Person folgende Bedeutung:³⁴¹

– Dem Bild entspricht die menschliche Natur. Dass der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wurde, ist eine natürliche und jedem Menschen zukommende Eigenschaft, die weder zerstört noch beschädigt werden kann. Nicht einmal die Sünde kann dem unauslöschlichen Bild Gottes im Menschen schaden.

– Der Gottesähnlichkeit entspricht die Hypostase. Die Gottesähnlichkeit ist die personale Suche des Menschen nach Heiligung und Gemeinschaft mit Gott. Die Gottesähnlichkeit ist die Berufung des Menschen auf dem Weg zur Vergöttlichung, die sich durch Gottes Gabe oder seine Gnade realisieren lässt. Gott ist der einzige, der den Menschen erlösen kann. Der Mensch hat dabei die Aufgabe, sich hypostatisch zu öffnen und durch Reue ständig zu jenem Gott zurückzukehren, der durch seine erlösende Gunst auf diese Öffnung antwortet.

³³⁷ Vgl. ICĂ, Ioan I. Jr., *Persoană sau/ și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană* [Person oder/ und Ontologie im gegenwärtigen orthodoxen Denken], in: ICĂ, Ioan I. Jr. (Hg.), *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani* [Person und Kommunion. Festschrift für Dumitru Stăniloae anlässlich seines 90. Geburtstags], Sibiu 1993, 359-385, hier: 362.

³³⁸ Eine kurze Zusammenfassung der Begriffe Hypostase und Person siehe in: ČURSANOV, Sergej Anatolevic, *Art. Person/ Hypostase (orthodox)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LORGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie*, 467-472.

³³⁹ Vgl. ICĂ, Ioan I. Jr., *Persoană sau/ și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, 363; BRECK, John, *Antropologia ortodoxă și „dreptul la viață”: implicații pentru cercetarea cu celule stem și clonare* [Orthodoxe Anthropologie und „das Recht auf Leben”: Implikationen für die Stammzellenforschung und das Klonen], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicații* [Die Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. Paradigmen, Grundlagen, Implikationen], București 2010, 277-289, hier: 280-281.

³⁴⁰ JITIĂNU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 34.

³⁴¹ Vgl. BRECK, John, *Antropologia ortodoxă și „dreptul la viață”*, 281-282.

Hierotheos, der Metropolit von Nafpaktos, ist der Meinung, dass ein wahrhafter Mensch und eine wahrhafte Person nur derjenige sein kann, der vom Bild zur Ähnlichkeit übergegangen ist: Ontologisch werden somit alle Menschen als Personen betrachtet, aber soteriologisch sind nicht alle Menschen Personen, weil sie die Ähnlichkeit noch nicht erreicht haben.³⁴² Die wahre Erfüllung der Person geschieht durch ständige Reue und Askese, welche zur Erreichung der Gottähnlichkeit der Person verhelfen.³⁴³

In der Theologie der Kirchenväter ist es schwierig, über den Menschen als Person zu sprechen, weil sie hauptsächlich über den Menschen sprechen und selten über sein Person-sein.³⁴⁴ Der Mensch als Person wird erst in der griechischen und russischen philosophischen Theologie des 20. Jahrhunderts ausführlich behandelt. Markante Vertreter dieses Personalismus sind: Wladimir Solowjow, Nikolaj Berdjajew, Ioannis Zizioulas, Christos Yannaras, Joannis Panagopoulos, Vladimir Lossky und Andre de Halleux.³⁴⁵

Die Sichtweise des Menschen durch die Neupatristik betont dabei die Ebene des Geistigen, was zu Einseitigkeiten führt. „Die neue Anthropologie trennt Natur und Person und unterstellt die menschliche Natur der Person. Diese Inferiorität der Natur bringt automatisch die Gefahr einer Dichotomie des Geistigen und des Materiellen.“³⁴⁶ Nach Ioan I. Ică Jr. führt die einseitige Betonung der theologischen und eschatologischen Natur der Person in den Werken der Neupatristiker zu einem weitgehenden Verlust der philosophischen, sozialen, juristischen, politischen, ökonomischen Bezüge der Person. Er warnt davor, dass ein exklusiv eschatologisches, liturgisches und kontemplatives Christentum die Gesellschaft den individualistischen und kollektivistischen Tyrannen und Diktaturen überlässt.³⁴⁷ Weil Person auch Verantwortung³⁴⁸ bedeutet, plädiert Ioan I. Ică Jr. dafür, die Person sowohl als eschatologische als auch historische bzw. politische und theologische Realität aufzufassen.³⁴⁹

In der Unterscheidung zwischen Natur und Person und deren Verhältnis zueinander, ist Folgendes festzuhalten: 1. Die Person ist nicht die Natur. Das, was uns zu Menschen macht, ist die Natur. Das, was uns zu einzigartigen und unwiederholbaren

³⁴² Vgl. HIEROTHEOS, *Persoana în tradiția ortodoxă* [Die Person in der orthodoxen Tradition], Bacău 2002, 75.

³⁴³ Vgl. BRECK, John, *Darul sacru al vieții* [Das heilige Geschenk des Lebens], Cluj Napoca 2001, 8.

³⁴⁴ Vgl. HIEROTHEOS, *Persoana în tradiția ortodoxă*, 68-70.

³⁴⁵ Die Behandlung ihrer Theorien würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Eine zusammenfassende Präsentation ihrer Theorien siehe bei: JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 38-63.

³⁴⁶ JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 65.

³⁴⁷ Vgl. ICĂ, Ioan I. Jr., *Persoană sau/ și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, 384.

³⁴⁸ Hier bezieht sich der Autor auf Dumitru Stăniloae.

³⁴⁹ Vgl. ICĂ, Ioan I. Jr., *Persoană sau/ și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, 384.

Wesen macht, ist die Person.³⁵⁰ 2. Natur und Seele können ohne Person (oder Hypostase) nicht existieren, so wie die Person nicht ohne die Natur und die Seele existieren kann. Weder die Person kann ohne die Natur existieren noch die Natur ohne die Person.³⁵¹

In der Diskussion um Natur und Person, betont der katholische Theologe Jitianu Liviu, dass auch Dumitru Stăniloae in seiner Trinitätslehre der Meinung ist, dass Natur und Hypostase eine untrennbare Einheit bilden und nicht zwei Realitäten sind, die parallel existieren.³⁵² „Von einem inhaltlichen Unterschied zwischen Person und Natur könne man nicht reden. Die Person ist eigentlich nichts anderes als die reale Existenz; sie ist der normale Zustand der Natur. Was also die Person ausmacht, ist auch der Natur eigen. Die Person ist folglich ohne Natur und Relation nicht vorstellbar.“³⁵³

In der gegenwärtigen Debatte um die Person und ihre theologische Bestimmung, wurden die wichtigsten Charakteristika der menschlichen Person aus orthodoxer Sicht, neben der Trinitätslehre und der Christologie, anhand der Frage um den Beginn des menschlichen Lebens festgelegt. Dem Menschen als Person werden in der orthodoxen Theologie aus dieser Hinsicht folgende Merkmale zugesprochen:³⁵⁴

– Im hohen Maß bleibt die Person Geheimnis, sie ist unerkennbar und entzieht sich jeglicher objektiven Bestimmung. Das, was man in einer Definition fassen kann, reicht nicht aus um das wahrhaft Personhafte im Menschen zu erfassen.

– Die Person ist einmalig und einzigartig unter den Lebewesen, sowohl spirituell als auch körperlich.

– Die Einzigartigkeit der Person zeigt sich auch in der Tatsache, dass Relation und Dialog für die Person konstitutiv sind. Die Person hat eine dreifache Relation mit Gott, mit dem Kosmos und mit den Mitmenschen. Deswegen meint Hierotheos, der Metropolit von Nafpaktos, dass die Person die Einsamkeit nicht kennt, weil sie sich immer innerhalb einer Relation bewegt.³⁵⁵ Die Relation- und Dialogfähigkeit der Person sind Zeichen der Offenheit. Der Mensch als Person ist offen der Welt und den Menschen gegenüber. Die Person ist aber auch fähig, sich selbst zu transzendieren und sich dem Transzendenten zu

³⁵⁰ Vgl. KALOMIROS, Alexandros, *Cele șase dimineți* [Die sechs Morgen], in: ICA, Ioan, KALOMIROS, Alexandros, KURANEV, Andrei, COSTACHE, Doru (Hg.), *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului* [Die Heiligen Väter über den Ursprung und Schicksal des Kosmos und des Menschen], Sibiu 2003, 15-73, hier: 58.

³⁵¹ BRECK, John, *Antropologia ortodoxă și „dreptul la viață”*, 287.

³⁵² Vgl. JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 77.

³⁵³ JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, 78.

³⁵⁴ Vgl. BUTE, Sorin Nicușor, STOICA, Ion, *Demnitatea și statutul embrionului uman din perspectiva teologiei ortodoxe*, 30-31; HIEROTHEOS, *Persoana în tradiția ortodoxă*, 81-97; KALOMIROS, Alexandros, *Cele șase dimineți*, 58-59.

³⁵⁵ Vgl. HIEROTHEOS, *Persoana în tradiția ortodoxă*, 82.

öffnen. Die größte Offenheit erreicht die Person in der Vergöttlichung, die in der orthodoxen Anthropologie das Ziel des christlichen Lebens ist.

– Der wichtigste Weg zur Erkenntnis der Person ist die Liebe, weil sie die Akzeptanz der anderen Person als ein Ganzes bedeutet: Die andere Person wird im Ganzen ihrer personalen Einmaligkeit akzeptiert, so wie sie ist.³⁵⁶

– Die Freiheit als Charakteristikum des menschlichen Personalität ist ein Zeichen dessen, dass der Mensch die Art und Weise seiner individuellen Natur, seiner gemeinmenschlichen Natur und der ganzen geschaffenen unpersönlichen Welt bestimmen kann.

– Die Person kann mit ihren Attributen, ihrer Selbsterkenntnis, ihrem Verstand, ihrem Willen, ihren Gefühlen oder ihrer Freiheit nicht identifiziert werden, denn sie ist all das in einem und dennoch mehr als all das separat oder gemeinsam. Die Person ist Offenheit der Transzendenz gegenüber und ständiges Wachsen zur Gottähnlichkeit.³⁵⁷

So wie in der katholischen Theologie wird auch in der orthodoxen Theologie der Mensch vom Augenblick seiner Empfängnis als Person betrachtet und die ihm gebührende Würde und Subjekthaftigkeit zugesprochen, weil das Embryo auch nach Gottes Bild geschaffen und zur Gottähnlichkeit berufen ist.³⁵⁸ Spricht man dem Menschen seine Personalität ab, beraubt man ihn seines Wesens, seiner Einzigartigkeit, was ihn durchaus vom Rest der Geschöpfe Gottes unterscheidet.

³⁵⁶ Vgl. HIEROTHEOS, *Persoana în tradiția ortodoxă*, 97.

³⁵⁷ Vgl. BUTE, Sorin Nicușor, STOICA, Ion, *Demnitatea și statutul embrionului uman din perspectiva teologiei ortodoxe*, 31.

³⁵⁸ Vgl. BUTE, Sorin Nicușor, STOICA, Ion, *Demnitatea și statutul embrionului uman din perspectiva teologiei ortodoxe*, 31.

1.4. Menschenrechte

Geboren aus der Not der Zeit, aufgrund der den Menschen widerfahrenden gesellschaftlichen Unrechtserfahrungen und als „Antwort auf fundamentale Bedrohungen der Humanität“³⁵⁹, entwickelte sich im Laufe der Geschichte die Idee der Menschenrechte³⁶⁰, bis sie im 20. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte.

Nach den Gräueln der zwei Weltkriege haben die Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) verabschiedet. Bereits in der Präambel des Dokuments wird darauf hingewiesen, dass „die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller“³⁶¹ Menschen die Basis von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt ist. Die Missachtung und Nichtanerkennung der Rechte der Menschen habe zu Akten der Barbarei geführt, deren zukünftige Vermeidung höchste Priorität hat, so wie der Schutz der „Rede- und Glaubensfreiheit und [der] Freiheit von Furcht und Not“³⁶², den größten Wunsch der Menschen darstellen. Durch die Verabschiedung der AEMR bekräftigten die Vereinten Nationen nicht nur die grundlegenden Menschenrechte, sondern drückten auch den Glauben an die Würde und den Wert der menschlichen Person aus.³⁶³

Der juristische Begriff der Menschenwürde hat die Idee der inhärenten Würde des Menschen von Kant übernommen. Die entsprechenden Texte über Menschenwürde im juristischen Diskurs weisen drei Eigenheiten auf:³⁶⁴ 1. Die Würde des Menschen wird als etwas Vorgefundenes ausdrücklich anerkannt und mit Anspruch auf Achtung und Schutz

³⁵⁹ LUF, Gerhard, *Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis*, in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, SPAEMANN, Robert (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, 119-137, hier: 124; vgl. auch: GABRIEL, Ingeborg, *Die Menschenrechte als Grundlage der politischen Kultur Europas*, in: RENÖCKL, Helmut, DUFFEROVÁ, Alzbeta, RAMMER, Alfred (Hg.), *Rudern auf stürmischer See. Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa*, Wien – Würzburg 2006, 152-161, hier: 152-153; LINK, Christian, *Gottesbild und Menschenrechte*, in: MATHYS, Hans-Peter (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt*, 147-169, hier: 149-150.

³⁶⁰ Zur Entwicklung der Idee der Menschenrechte und ihrer endgültigen Durchsetzung vgl. PUNT, Josef, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1987, 11-164; BRUNE, Guido, *Menschenrechte und Menschenrechtsethos. Zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten*, Stuttgart 2006, 16-22; STAN, Nicolae Răzvan, *Drepturile omului. Tendințe antropologice și dezvoltarea istorică a conceptului* [Die Menschenrechte. Anthropologische Tendenzen und die historische Entwicklung des Konzepts], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului*, 9-27; HILPERT, Konrad, *Art. Menschenrechte I-II.*, in: *LThK*³, Band 7, 120-127, hier: 121-123.

³⁶¹ *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, in: CEMING, Katharina, *Religionen und Menschenrechte*, 381-399, hier: 381.

³⁶² *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, 381.

³⁶³ Vgl. *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, 381.

³⁶⁴ Vgl. HILPERT, Konrad, *Die Idee der Menschenwürde aus der Sicht der christlichen Theologie*, in: SANDKÜHLER, Hans Jörg (Hg.), *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Frankfurt am Main 2007, 41-55, hier: 41-42.

versehen; 2. Diese vorgefundene und anerkannte Würde des Menschen stellt die Grundlage und das Ziel des inneren und des äußeren staatlichen Tätigwerdens dar. Konkret bedeutet das, dass die Erlassung von Gesetzen, das Recht selbst und jegliche Tätigkeiten des Staates beim Menschen als Träger der Würde selbst ansetzen sollen; 3. In den Texten der verschiedenen Verfassungen und im Völkerrecht wird der Menschenwürde und den Menschenrechten eine zentrale Rolle zugesprochen und zugleich auf ihre Begründung verzichtet. Der Grund dafür liegt darin, „dass die Gewährleistung der Rechte der einzelnen Personen es verbietet, diese Einzelnen auf die Begründung von Menschenwürde festzulegen, weil eine solche Begründung stets in den Bereich der subjektiven Überzeugungen hinreichen würde [...]. Diese von außen verpflichtend gemachten Überzeugungen aber wären mit dem Recht als etwas, das auf für alle verbindliche Regulierbarkeit, äußere Kontrollierbarkeit und Erzwingbarkeit angelegt ist, nicht vereinbar.“³⁶⁵

Artikel 1 der AEMR äußert sich folgendermaßen: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“³⁶⁶ Der Ausdruck „alle Menschen“ sagt aus, dass die gleiche Würde und die gleichen Rechte allen Menschen unabhängig von Rasse, Geschlecht, Staatsangehörigkeit oder jeder anderen Gruppenzugehörigkeit zukommen. Weil diese Würde des Menschen eine angeborene (inhärente) ist, wie es auch in der Präambel der AEMR spezifiziert wird, muss sie von den Menschen weder erworben noch vom staatlichen Recht als solchen verliehen werden.³⁶⁷ Für das Rechtssystem gilt daher die Voraussetzung, dass es sie immer schon gegeben hat.

Da im Recht auf eine eingehende Begründung der Unantastbarkeit der Menschenwürde verzichtet wird, besteht immer wieder die Möglichkeit einer verengten Sicht und Deutung der Menschenwürde, was ihre Universalität und auf alle Menschen bezogene Geltung in Frage stellt. Diese Frage ist gegenwärtig zum Beispiel in der Debatte um den Beginn des menschlichen Lebens, der Embryos oder im Falle von Komapatienten oder schwer behinderter Menschen aktuell.

Grundlegend für die Menschenrechte ist, dass sie Rechte sind, die allen Menschen aufgrund ihres Menschseins zukommen. Sie sind angeborene Rechte, die unveräußerlich sind und nicht vom Staat begründet werden, weil sie der staatlichen Herrschaft vorgegeben

³⁶⁵ HILPERT, Konrad, *Die Idee der Menschenwürde aus der Sicht der christlichen Theologie*, 42.

³⁶⁶ Vgl. *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, 382.

³⁶⁷ Vgl. SCHABER, Peter, *Menschenwürde*, 30-31.

sind.³⁶⁸ „Menschenrechte sind Ausdruck der Gerechtigkeit und nicht der Gesetzlichkeit oder bloß des Willens der Gesetzgeber.“³⁶⁹

Thomas Hoppe unterscheidet drei Teilaufgaben im internationalen Menschenrechtsschutz und bei der Menschenrechtsverwirklichung, deren dauerhafte Verwirklichung er darin sieht, dass diejenigen, die sich für die Menschenrechte engagieren, „von einem minimalen gemeinsamen Ethos“³⁷⁰ geleitet werden. Die drei Teilaufgaben sind nach Hoppe: 1. Konsens über die fundamentalen Rechte und Freiheiten aller Menschen, so dass durch die Bewusstwerdung und Einprägung menschenrechtlicher Minimalstandards die Denk- und Lebensweise der Menschen sich verändern kann. Als Beispiel dieses Konsenses dient die AEMR; 2. Kodifikation der Menschenrechtsstandards durch Abkommen im internationalen Recht und in den Verfassungen der einzelnen Staaten, mit dem Ziel eines effektiven Grundrechtsschutzes; 3. Durchsetzung der kodifizierten Menschenrechtsstandards mit Hilfe von politischen Mitteln, damit schwerwiegende Verletzungen der Menschenrechte vermieden werden können.³⁷¹

Der Schutz der Menschenrechte, der Kampf um ihre Durchsetzung und ihre Kritik sowie ihre christliche Begründung haben Eingang auch in die christlichen Kirchen gefunden und sind Teil der kirchlichen Verkündigung geworden. In der katholischen Kirche sind die Menschenrechte nicht nur Teil der Sozialverkündigung geworden, sondern bilden den Kern der Sozialethik. Für die orthodoxe Kirche ist die christliche Begründung und vorbehaltlose Akzeptanz der Menschenrechte etwas problematisch. Im Folgenden werden die Sichtpunkte dieser zwei Kirchen bezüglich der Menschenrechte und ihrer Rolle in der anthropologischen Fundierung einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive dargestellt.

1.4.1. Katholische Position

Die Haltung der Kirche gegenüber den Menschenrechten war lange Zeit von Ablehnung bestimmt. Die katholische Kirche hat über 150 Jahre gebraucht, um die Menschenrechte endgültig anzuerkennen. Ihre Haltung war bis zur Anerkennung der

³⁶⁸ Vgl. GRAULICH, Markus, *Naturrecht – Menschenrechte – Positives Recht. Der Beitrag der katholischen Kirche zur Rechtskultur in pluralistischer Gesellschaft*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, 787-799, hier: 794.

³⁶⁹ GRAULICH, Markus, *Naturrecht – Menschenrechte – Positives Recht*, 793.

³⁷⁰ HOPPE, Thomas, *Menschenrechte als Basis eines Weltethos?*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne, LIENKAMP, Andreas, WIEMEYER, Joachim (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik*, 319-333, hier: 333.

³⁷¹ Vgl. HOPPE, Thomas, *Menschenrechte als Basis eines Weltethos?*, 320.

Menschenrechte „durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet. Das Menschenrechtsdenken wurde als Säkularismus, Indifferentismus und antiklerikaler Laizismus empfunden, aber auch als Angriff auf die christliche Religion und die Kirche wahrgenommen“³⁷².

Zum Gesinnungswandel in der katholischen Kirche verhalfen die Erfahrungen der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts, die zur vorbehaltlosen Anerkennung der Menschenrechte führten.³⁷³ Den ersten Schritt in diese Richtung unternahm Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris*, gefolgt vom II. Vatikanischen Konzil, das durch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und in der Erklärung *Dignitatis humanae* die Menschenrechte nicht nur anerkannte, sondern auch in die kirchliche Sozialverkündigung integrierte.

Die Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. wird als „die erste große Menschenrechtserklärung der katholischen Kirche“³⁷⁴ betrachtet, weil sich in ihr die Menschenrechte nicht nur wiederfinden, sondern als Teil der katholischen Staats- und Ordnungsvorstellungen erklärt werden.³⁷⁵ Im Unterschied zu der AEMR wird hier jedoch der Zusammenhang zwischen den Menschenrechten und den Menschenpflichten stärker betont, so dass dadurch ein Schema der wechselseitigen Verantwortung entsteht.³⁷⁶ Der Papst macht durch die Betonung dieses engen Zusammenhangs die Gewährung der Menschenrechte jedoch nicht von der Erfüllung von Menschenpflichten abhängig. Johannes XXIII. verdeutlicht, dass mit der jedem Menschen zukommenden unantastbaren Würde unveräußerliche Rechte zusammenhängen, die für jeden mit der Pflicht verbunden sind, die Würde und die Rechte der anderen Menschen zu achten und zu schützen.³⁷⁷ „Diejenigen [...], die zwar ihre Rechte in Anspruch nehmen, aber ihre Pflichten ganz vergessen oder nicht entsprechend erfüllen, sind denen zu vergleichen, die ein Gebäude mit einer Hand aufbauen und es mit der anderen wieder zerstören.“³⁷⁸

³⁷² MIKLUŠČÁK, Pavel, *Art. Menschenwürde / Menschenrechte (katholisch)*, 446; vgl. LUF, Gerhard, *Menschenrechte aus katholischer Sicht*, in: GABRIEL, Ingeborg (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 62-74, hier: 63-64.

³⁷³ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Die Menschenrechte als Grundlage der politischen Kultur Europas*, 157.

³⁷⁴ KÜHNHARDT, Ludger, *Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, 999-1009, hier: 1000.

³⁷⁵ Vgl. KÜHNHARDT, Ludger, *Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte*, 1000.

³⁷⁶ Vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen*, Mainz 2001, 21; JOHANNES XXIII., *Pacem in terris* 28-38; SALADIN, Peter, *Menschenrechte und Menschenpflichten*, in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, SPAEMANN, Robert (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, 267-291. Zur Debatte der Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten siehe: BRUNE, Guido, *Menschenrechte und Menschenrechtsethos*.

³⁷⁷ Vgl. CEMING, Katharina, *Religionen und Menschenrechte*, 156.

³⁷⁸ JOHANNES XXIII., *Pacem in terris* 30.

Eine grundlegend neue Sicht der Religionsfreiheit stellte auch das Dokument des II. Vatikanischen Konzils *Dignitatis humanae* dar. Die Religionsfreiheit wird als Recht der Person begründet und nicht mehr als Recht der Kirche gesehen, denn die menschliche Person ist diejenige, die das Recht auf religiöse Freiheit hat (DH 2).

Die Anerkennung der Menschenrechte seitens der Kirche verdeutlicht ein Doppeltes: Einerseits wird deutlich, dass der Weg für die Anerkennung der Menschenrechte durch die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Herausforderungen seit dem 19. Jahrhundert durch die katholische Soziallehre vorbereitet wurde. Andererseits bedeutete die Anerkennung der Menschenrechte durch die katholische Kirche nicht nur eine Herausforderung für das Selbstverständnis und die Sozialgestalt der Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heils, sondern sie wurde für die Kirche zum Prüfstein ihrer Glaubwürdigkeit und Selbstkritik.³⁷⁹

In der theologischen Begründung der Menschenrechte treffen die Sichtweisen über den Menschen als Ebenbild Gottes und seiner Würde und dessen Personsein zusammen. Der Träger der Menschenrechte ist nämlich der Mensch als Person, der eine unveräußerliche Würde besitzt. Diese Würde, genau wie das Personsein, kommt allen Menschen zu und wird aus dem Gottesbezug des Menschen abgeleitet. Die Würde des Menschen quillt aus der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes. Die Menschenwürde ist der Stempel des Schöpfers auf seinem Geschöpf, dessen Förderung und Verwirklichung in der Welt, die Kirche in den Menschenrechten und ihrer Anerkennung sieht,³⁸⁰ weil die Wurzel der Menschenrechte in der jedem einzelnen Menschen eigenen Würde zu suchen ist.³⁸¹

Das bedeutet, dass die Grundidee der Menschenrechte dem jüdisch-christlichen Verständnis des Menschen entspricht. Durch die Integration der Menschenrechte in das christliche Menschenbild gelingt es der Kirche, in der modernen Welt ihre Sicht vom Menschen verständlich zu machen, es ins Denken der modernen Welt zu integrieren.³⁸² Bezüglich der christlichen Wurzeln der Menschenrechte, die auch ihre Herausbildung beeinflussten, bekommen zwei biblische Traditionen eine grundlegende Rolle: 1. Die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes, woraus auch seine Würde und die

³⁷⁹ Vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, 11-12.

³⁸⁰ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 147.

³⁸¹ Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, 123-124; SCHWIMMER, Walter, *Menschenrechte und Katholische Soziallehre*, in: TSCHIRF, Matthias, WOHNOUT, Helmut, KLEIN, Karl (Hg.), *Was bleibt an sozialer Gerechtigkeit? Gesellschaft und Katholische Soziallehre im neuen Jahrtausend*, Wien 2000, 197-204, hier: 197.

³⁸² Vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, 24-25.

Verantwortung des Menschen gegenüber dem Anderen begründet wird. Die Einsichten über Würde und Verantwortung des Menschen gegenüber den anderen Menschen haben auch die Verfechter der Menschenrechte aufgegriffen. 2. Das Recht auf Widerstand gegen ungerechte Herrschaft, wie das im Exodus Israels und in den Evangelien bezeugt wird. Das half den Menschen, sich ihrer Würde auch in Situationen der Unterdrückung bewusst zu sein und Widerstand zu leisten.³⁸³

Die christliche Begründung der Menschenrechte in der katholisch-theologischen Tradition geschieht auf zwei Linien: Auf der einen Seite werden die Menschenrechte anthropologisch aus der Vernunft und dem freien Willen des Menschen begründet, mit denen er die Dinge überragt. Auf der anderen Seite verläuft die Begründung schöpfungstheologisch und christologisch. Die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes begründet – wie bereits erwähnt – seine unverlierbare Würde, die auch durch die Sünde des Menschen nicht verlorengeht.³⁸⁴ Weil die Menschenrechte selber aus der unverlierbaren Würde des Menschen quellen, sind alle Menschen Inhaber dieser Rechte unabhängig von ihren Taten. Christologisch sind in Jesus alle Menschen zur gemeinsamen Würde der Kinder Gottes erhoben. Die unverlierbare Würde aller Menschen bezeugt auch die Tatsache, dass Jesus in Absehung von der sozialen Herkunft oder der gesellschaftlichen Position sich aller annimmt, die zu ihm kommen, einschließlich den Sündern oder Zöllnern.³⁸⁵

Durch die Anerkennung der Menschenrechte von der katholischen Kirche und durch ihre Integration in die katholische Sozialverkündigung wurden die Menschenrechte zu zentralen Schwerpunkten der Soziallehre und der Sozialethik. Wenn die Sozialethik über den Menschen als Person, über die unverletzliche Würde des Menschen spricht, dann kann sie das ohne Menschenrechte nicht tun. Zwischen dem Personalitätsprinzip der katholischen Sozialethik und dem Grundanliegen der Menschenrechte existieren „wesentliche Konvergenzen“³⁸⁶. Die Sozialethik geht vom Menschen als Person aus, bezeugt seine unverlierbare Würde, die aus der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes abgeleitet wird. Die Beurteilung des gerechten oder ungerechten Handelns der gesellschaftlichen Institutionen und staatlichen Machtapparate vollzieht die Sozialethik mit

³⁸³ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Die Menschenrechte als Grundlage der politischen Kultur Europas*, 154-155.

³⁸⁴ Vgl. MIKLUŠČÁK, Pavel, *Art. Menschenwürde / Menschenrechte (katholisch)*, 447.

³⁸⁵ Vgl. CEMING, Katharina, *Religionen und Menschenrechte*, 112-113.

³⁸⁶ LUF, Gerhard, *Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis*, 120; vgl. SABERSCHINSKY, Alexander, *Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der katholischen Soziallehre*, RAUSCHER, Anton, ROOS, Lothar (Hg.), *Abhandlungen zur Sozialethik*, Band 45, Paderborn – München – Wien – Zürich 2002, 399.

Blick auf das Personalitätsprinzip, indem sie die Antwort auf die Frage sucht, ob die Institutionen dem Wohl der menschlichen Person dienen oder nicht. Die Menschenrechte haben auf der anderen Seite eine ähnliche Funktion, da sie als Abwehrrechte die Menschen vor den staatlichen Übergriffen schützen.³⁸⁷ Dieser Schutz gilt aber nicht nur dem Menschen als Person, sondern auch seiner Würde sowohl seitens der Sozialethik als auch aus der Sicht der Menschenrechte. Gertraud Putz spitzt das Ganze noch zu, indem sie betont, dass die von der Sozialethik vertretenen Dimensionen des Personseins – Individualität, Sozialität, Transzendenz, Kulturfähigkeit, Moralität, Einzigartigkeit, Selbstverwirklichung, politische Dimension und Religiosität, durch die Menschenrechte gesichert werden.³⁸⁸

Auf diesem Hintergrund ist auch der Beitrag der katholischen Kirche – und dadurch der katholischen Sozialethik – zur Durchsetzung und Wahrung der Menschenrechte in der Gegenwart zu sehen.³⁸⁹

– Die Kirche muss zur Stärkung des moralischen Bewusstseins über den Wert und die Würde jedes Menschen durch Erziehung beitragen und über diese christliche Verantwortung wachen. Als politisches Mittel der Kritik von Herrschaft können die Menschenrechte dieser Aufgabe nur dann gerecht werden, wenn eine hohe Sensibilität für Recht und Unrecht in der Bevölkerung vorhanden ist.

– Ideologien, die die Menschen verachten, müssen verurteilt werden. Besondere Achtsamkeit beim Schutz der Menschenrechte ist im Falle der sozialen Rechte gefragt. Wenn nämlich die sozialen Rechte eines größeren Teils der Bevölkerung nicht geachtet werden oder Menschen arbeitslos sind, bedeutet das eine Verletzung der Menschenwürde.

– Die Kirche sollte die Weiterentwicklung der Menschenrechte unterstützen, so dass z.B. die Möglichkeiten für Einzelpersonen erweitert werden, gegen Menschenrechtsverletzungen zu klagen.

– Dem politischen Missbrauch der Menschenrechte sollte die Kirche öffentlich entgegentreten und dadurch ihre Instrumentalisierung zugunsten politischer Zwecke verhindern.

³⁸⁷ Vgl. SABERSCHINSKY, Alexander, *Die Begründung universeller Menschenrechte*, 399.

³⁸⁸ Vgl. PUTZ, Gertraud, *Die Umsetzung des Personalitätsprinzips in den Menschenrechten und durch die Menschenrechte*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud, *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck – Wien 2001, 9-30, hier: 20-21.

³⁸⁹ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Die Menschenrechte als Grundlage der politischen Kultur Europas*, 158-161; GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 147.

– Um den kirchlichen Einsatz für die Menschenrechte glaubhaft vertreten zu können, ist es für die Kirche selbst notwendig, die Menschenrechte nicht nur anzuerkennen und sie zum Inhalt der Sozialverkündigung zu machen, sondern sie auch innerkirchlich zu beheimaten, zu institutionalisieren.

Die katholische Kirche sieht ein, dass in einer sündigen Welt die Verwirklichung der Menschenrechte auf gleiche Weise und für alle Menschen nicht möglich ist. Deshalb gilt es, dass die Menschenrechte über sich hinausweisen und ihre Vollendung erst in einer vollendeten menschlichen Gesellschaft erfahren, die innerweltlich nicht realisierbar ist, sondern nur im Eschaton verwirklicht werden wird.³⁹⁰ Dies trifft auch für die Bemühungen der katholischen Sozialethik zu, denn eine gerechte, auf den Schutz des ganzen Menschen ausgerichtete und ihm dienende Gesellschaft ist innerweltlich nicht realisierbar. Deshalb gilt es sowohl für die Menschenrechte als auch für die Sozialethik, auf den Einsatz für den Menschen und für seinen Schutz nie aufzugeben und sich für gerechte Lebens- und Entwicklungsbedingungen für alle einzusetzen.

1.4.2. Orthodoxe Position

Die Auseinandersetzung der orthodoxen Kirche mit den modernen Menschenrechten ist „ein Wagnis und eine Notwendigkeit“³⁹¹. Als erste Schwierigkeit, über die Menschenrechte aus der Sicht der Orthodoxie zu sprechen, wird die Tatsache wahrgenommen, dass die orthodoxe Kirche im Vergleich zur katholischen Kirche keine einheitliche Größe darstellt; „man trifft hier viele verschiedene, oft sogar sich widersprechende Tendenzen.“³⁹² Dass die Orthodoxie die Menschenrechte nicht vorbehaltlos akzeptiert, wird zudem von der geschichtlichen Situation im 20. Jahrhundert beeinflusst. Denn gerade im Moment der Anerkennung der AEMR, als die europäischen Länder die Gräueltaten der zwei Weltkriege hinter sich ließen, etablierte sich in Osteuropa der Kommunismus, der durch die massive Missachtung der Menschenwürde und den Verstoß gegen die Menschenrechte gekennzeichnet war. Für die mehrheitlich orthodoxen Länder wirft diese Tatsache in zweifacher Hinsicht Fragen hinsichtlich der vorbehaltlosen Akzeptanz der Menschenrechte auf: Einerseits geht es darum, dass die orthodoxen Kirchen

³⁹⁰ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 148.

³⁹¹ PREDĂ, Radu, *Die orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. Eine Bestandsaufnahme*, in: <[http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Human_Rights/Bad_Boll_Conference_2011/Preda - Bad Boll_2011 - Orthodoxie Menschenrechte DE.pdf](http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Human_Rights/Bad_Boll_Conference_2011/Preda_-_Bad_Boll_2011_-_Orthodoxie_Menschenrechte_DE.pdf)> (02.12.2012), 1.

³⁹² DELIKOSTANTIS, Konstantinos, *Die Menschenrechte aus orthodoxer Sicht*, in: GABRIEL, Ingeborg (Hg.), *Politik und Theologie in Europa*, 81-98, hier: 83.

aus verschiedenen geschichtlichen Gegebenheiten auch vor der Anerkennung der AEMR aus dem menschenrechtlichen Diskurs ausgeschlossen waren und dass sie gerade dann, als sie sich an diesem Vorgang hätten beteiligen können, daran brutal gehindert wurden. Andererseits haben diese Länder und ihre Kirchen die massive Verletzung der Menschenrechte gerade in dem Moment erlebt, als die AEMR international Anerkennung fand.³⁹³

Um sich der Frage der Menschenrechte angemessen annehmen zu können, ist es für die orthodoxen Kirchen wichtig, ihre Haltung zur Moderne zu klären. Der rumänisch-orthodoxe Theologe Radu Preda sieht dieses Vorhaben nicht nur als Wagnis, sondern auch als eine Notwendigkeit: 1. Das Wagnis hierbei besteht darin, die Theologie und die Kirche mit der Moderne ins Gespräch zu bringen. Das ist ein schwieriges Vorhaben, wenn man bedenkt, dass die meisten mehrheitlich orthodoxen Länder Osteuropas sich im Prozess der Selbstfindung in der Situation befinden, dass manche Menschen sich zurück in die alte kommunistische Zeit sehnen, andere hingegen vorangehen wollen. Auf diesem Weg erwartet man auch von der orthodoxen Kirche, dass sie einerseits die religiösen und die nationalen Werte beschützt, die in der postkommunistischen Welt vom Untergang bedroht sind, andererseits erwartet man, dass die orthodoxe Kirche sich zivilgesellschaftlich engagiert. Infolge dessen steht die orthodoxe Kirche am Schnittpunkt von Alt und Neu, von Tradition und Transition. 2. Die Notwendigkeit, die Orthodoxie nicht nur in Kontakt mit der Moderne zu bringen, sondern sie auch mehr oder weniger mit der Moderne zu versöhnen, ist eine Aufforderung der neuen geopolitischen Lage. Die Hälfte der europäischen autokephalen orthodoxen Kirchen befinden sich nämlich in Ländern der EU. In diesen Ländern ist die Kirche dank vieler karitativer Projekte, also durch ihr diakonisches Engagement in der Gesellschaft präsent. Aber dennoch fehlt es an Gleichgewicht, weil die Kirche ihre prophetische Funktion in der Gesellschaft nicht ausübt und somit „nicht als unmittelbare soziale und gesellschaftliche Instanz wahrgenommen wird“³⁹⁴. Das liturgische und das philanthropische Engagement der Kirche muss mit einem sozialemischen Interesse und Engagement ergänzt werden, denn nur so kann die orthodoxe

³⁹³ Vgl. PREDA, Radu, *Ortodoxia și drepturile omului. Aspecte social-teologice* [Die Orthodoxie und die Menschenrechte. Sozialtheologische Aspekte], in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă XI. (2007-2008)* [Jahrbuch der Fakultät für Orthodoxe Theologie], Cluj-Napoca 2009, 181-214, hier: 187; PREDA, Radu, *Documentul teologic rus despre drepturile omului (2008). Receptio și controversă* [Das russische theologische Dokument über die Menschenrechte (2008). Rezeption und Kontroverse], in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă XIII. (2010)*, Cluj-Napoca 2011, 299-333, hier: 302; PREDA, Radu, *Ortodoxia și drepturile omului (I)* [Orthodoxie und Menschenrechte], in: *Tribuna* 158 (1-15. April 2009), 17-18, hier: 17.

³⁹⁴ PREDA, Radu, *Die orthodoxe Kirche und die Menschenrechte*, 2.

Kirche dazu beitragen das eigene Land aus dem „Transitionsprozess herauszubringen und zum Aufbau einer neuen und verantwortungsvollen politischen Klasse“³⁹⁵ zu gelangen.³⁹⁶

Einen Versuch der Auseinandersetzung mit den Menschenrechten stellt das im Jahre 2008 veröffentlichte russische Dokument „*Die Grundlagen der Lehre der Russisch Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*“ dar. Dieses ist bisher die einzige systematische und programmatische Stellungnahme einer orthodoxen Kirche zum Thema der Menschenrechte. Die Schwächen und die Stärken des Dokuments führten auf internationaler und interkonfessioneller Ebene, aber auch innerhalb der einzelnen orthodoxen Kirchen zu angeregten, teils heftigen Debatten.³⁹⁷ Das russische Dokument wurde auch in Rumänien rezipiert, aber seine Aussagen bezüglich der Menschenrechte gelten für die orthodoxe Kirche in Rumänien nicht. Deshalb wird in dieser Arbeit nur auf die Grundzüge der rumänisch-orthodoxen Position eingegangen.³⁹⁸

In der Rumänisch-Orthodoxen Kirche gibt es bisher keine offizielle systematische Stellungnahme zu den Menschenrechten. Die Grundzüge der orthodoxen Sicht über die Menschenrechte lassen sich aus der Rede des Patriarchen Daniel anlässlich des 60. Jahrestages der Anerkennung der AEMR und aus den Positionen einiger orthodoxen Theologen herauschälen. Zunächst sollen aber die wesentlichen Aussagen aus der Rede des Patriarchen Daniel dargestellt werden.³⁹⁹

³⁹⁵ PREDA, Radu, *Die orthodoxe Kirche und die Menschenrechte*, 2.

³⁹⁶ Vgl. PREDA, Radu, *Die orthodoxe Kirche und die Menschenrechte*, 1-2.

³⁹⁷ Zur Auseinandersetzung über das russische Dokument vgl.: GEKE, *Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirche über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte“*, in: <<http://leuenberg.net/sites/default/files/doc-9805-2.pdf>> (05.12.2012); GABRIEL, Ingeborg, TOBLER, Stefan, *Der Glaube und die Menschenrechte*; SHISHOVA, Marina, *Geistliche und politische Dimensionen des Verständnisses von Würde, Freiheit und Menschenrechten in der Russisch-Orthodoxen Kirche*, in: *Ökumenische Rundschau* 3/2010, 330-345; VLETSIS, Athanasios, *Die letzte Bastion einer byzantinischen „Symphonie“? Die Deklaration der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Menschenrechten (2008) als Ausdruck einer vormodernen Kirche-Staat Beziehung*, in: *Ökumenische Rundschau* 3/2010, 346-362; WOLBERT, Werner, *Christentum und Menschenrechte im Konflikt? Zur Diskussion um die russisch-orthodoxe Erklärung zu den Menschenrechten*, in: *Ökumenische Rundschau* 3/2010, 363-377; LUCHTERHANDT, Otto, *Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie. Leitsätze (45. Essener Gespräche „Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie“*, 8.–9. März 2010), in: *Ökumenische Rundschau* 3/2010, 378-387.

³⁹⁸ Es wird auch deswegen auf die Position der Russisch-Orthodoxen Kirche nicht eingegangen, weil der Schwerpunkt dieser Untersuchung sich auf die theologische Position der Rumänisch-Orthodoxen Kirche konzentriert. Außerdem unterscheidet sich das Verhältnis zwischen der orthodoxen Kirche und den Menschenrechten in Rumänien grundlegend von der Situation in Russland, womöglich auch dadurch, dass Rumänien als Mitglied der EU andere Prioritäten hat sowie in den Ländern der EU (hauptsächlich Italien und Spanien) sehr viele orthodoxe Gastarbeiter aus Rumänien sind.

³⁹⁹ DANIEL, Patriarch der Rumänisch-Orthodoxen Kirche, *Drepturile omului – responsabilitate pentru demnitate. Câteva considerații teologice* [Die Menschenrechte – Verantwortung für die Würde. Einige theologische Überlegungen], in: INSTITUTUL ROMÂN PENTRU DREPTURILE OMULUI [Rumänisches Institut für die Menschenrechte] (Hg.), *Drepturile omului* [Menschenrechte], 28/4 (2008), 15-16.

– Patriarch Daniel anerkennt die Wichtigkeit der Menschenrechte für die orthodoxe Kirche, weil diese Grundrechte Ausdruck der Schutzes der Menschenwürde und des Werts der menschlichen Person sind. Das Recht auf Leben, auf Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit sowie das Recht auf Bildung sind Postulate, die wesentlich zum sozialen Diskurs der Kirche gehören.

– Die theologische Grundlegung und Anerkennung der Menschenrechte erfolgt aus der personorientierten Dimension der orthodoxen theologischen Anthropologie: Diese hebt die Einzigartigkeit, Unersetzlichkeit und transzendente Bestimmtheit der Person vor und gewährt ihm einen unbezahlbaren und ewigen Wert.

– Aus theologischer Sicht gehört zum Wesen des Menschen das Leben in Kommunion, in Gemeinschaft wesentlich dazu. Dieser Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen trägt auch die AEMR Rechnung, dadurch dass sie den Menschen nicht nur individuelle, sondern auch soziale Rechte anerkennt.

– Da die Person soziales, solidarisches und auf den Nächsten hin gerichtetes Wesen ist, können seine Rechte nicht von seinen Pflichten getrennt werden. Für die gute Funktion jeder Gesellschaft ist die wechselseitige Bezogenheit zwischen Menschenrechten und Menschenpflichten unerlässlich.

– Die theologische Sicht des Menschen als freies Subjekt, der fähig ist, frei Entscheidungen zu treffen, steht in enger Verbindung mit der Würde jeder Person. Die Würde der menschlichen Freiheit ist von der Verantwortung dem Nächsten gegenüber bedingt: Die Rechte der Person bestätigen die Rechte des Nächsten, denn der gebührende Respekt dem Nächsten gegenüber widerspiegelt, was man für sich selber als Person beansprucht.

– Die Menschenwürde muss vor Verletzungen durch Armut, Arbeitslosigkeit, Ausbeutung, soziale Ungerechtigkeit, Hunger und Leid geschützt werden, weil aus theologischer Sicht das Leben des Menschen nicht nur ein bloßes Recht, sondern vor allem Geschenk Gottes ist.

Der orthodoxe Theologe Petre Semen spricht der Freiheit und der Menschenwürde eine konstitutive Rolle im Falle der Menschenrechte zu: Ohne Freiheit und Würde kann der Mensch nämlich nichts mit den restlichen Rechten anfangen.⁴⁰⁰ Er sieht zwischen bestimmten, in den Menschenrechten kodifizierten Rechten eine Parallele mit Aussagen des Alten Testaments, welche die Durchsetzung der großen humanitären Ideen der

⁴⁰⁰ Vgl. SEMEN, Petre, *Drepturile omului din perspectiva biblică* [Die Menschenrechte aus biblischer Perspektive], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului*, 146-163, hier: 147.

Moderne vorbereitet und beeinflusst haben. Die wichtigsten Rechte sind: das Recht auf Leben, das Recht auf Freiheit, das Recht auf Nicht-Diskriminierung, das Recht auf Schutz und Asyl für die Flüchtlinge (Fremde), die gleichen Rechte vor dem Gericht, das Recht auf die Unantastbarkeit und Schutz der Menschenwürde, das Recht auf die gerechte Vergütung der Arbeit und das Recht auf Arbeit.⁴⁰¹

Die orthodoxen Theologen sprechen dem Christentum eine wichtige Rolle in der Begründung der Mentalität zu, gemäß welcher der Mensch als das wertvollste Wesen der Welt angesehen wird, dem bestimmte Rechte zukommen.⁴⁰² Deswegen betonen sie auch die Tatsache, dass das anthropologische Bild vom Menschen, das dem Christentum eigen ist, die den Menschenrechten zugrunde liegende Anthropologie beeinflusst hat. Durch diese Erkenntnis besteht die grundlegende christliche Begründung der Menschenrechte in der Herkunft des Menschen von Gott, wonach der Mensch als Gottes Bild und Ähnlichkeit geschaffen wurden.⁴⁰³ Die enge Verbindung zwischen den Rechten und den Pflichten des Menschen wird auch hervorgehoben: Aus der Anerkennung der Menschenwürde quillt nämlich nicht nur die Anerkennung seiner Rechte, sondern auch seine Pflichten, denen der Mensch nur dann nachkommen kann, wenn diese den moralisch-spirituellen Werten entsprechen.⁴⁰⁴

Dadurch, dass die AEMR Ausdruck der besonderen Sorge um den Menschen ist, bezeugt der rumänisch-orthodoxe Theologe Vasile Răducă, dass die orthodoxe Kirche keine Vorbehalte der Erklärung gegenüber hat, besonders deswegen, weil die AEMR bezeugt, dass alle Menschen einer solchen Würde inne sind, die alle anderen Privilegien, die sich die Menschen gegenseitig einräumen könnten, überragt.⁴⁰⁵

Die zwei Hauptvorwürfe der Orthodoxie gegenüber den Menschenrechten sind die Betonung des Individuums und die Universalität der Rechte. Der orthodoxe Theologe Radu Preda thematisiert und widerlegt diese Einsichten: Auf der einen Seite sei die Unterscheidung zwischen Individuum und Person diskutabel. Der Begriff Individuum erfasst den Menschen auf der rechtlichen Ebene, so dass er der theologischen Bedeutung

⁴⁰¹ Vgl. SEMEN, Petre, *Drepturile omului din perspectiva biblică*, 147-163.

⁴⁰² Vgl. RĂDUCĂ, Vasile, *Perspectiva creștină a drepturilor omului* [Die christliche Perspektive über die Menschenrechte], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului*, 193-208, hier: 196.

⁴⁰³ Vgl. RĂDUCĂ, Vasile, *Perspectiva creștină a drepturilor omului*, 197-199; PEDA, Radu, *Ortodoxia și drepturile omului (II)*, in: *Tribuna* 160 (1-15. Mai 2009), 19; BEL, Valer, *Misiunea Bisericii Ortodoxe față de drepturile omului* [Die Mission der Orthodoxen Kirche bezüglich der Menschenrechte], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului*, 356-366, hier: 364-365.

⁴⁰⁴ Vgl. BEL, Valer, *Misiunea Bisericii Ortodoxe față de drepturile omului*, 365-366; PEDA, Radu, *Ortodoxia și drepturile omului (II)*, 19.

⁴⁰⁵ Vgl. RĂDUCĂ, Vasile, *Perspectiva creștină a drepturilor omului*, 207.

von Person nicht entspricht. Das bedeutet aber nicht, dass die beiden Sichtweisen über den Menschen einander widersprechen. Die Menschenrechte schützen nämlich den Menschen als solchen, der in den Gesetzen als Individuum erfasst wird, vor den staatlichen Übergriffen. Das bedeutet, dass „ohne den Schutz der Rechte des Individuums [...] die Rechte der Person auch nicht einzuhalten [sind]. Fest verankert in der biblischen Anthropologie, beabsichtigen nun die Menschenrechte, einen minimalen Konsens über die verschiedenen, religiösen und politischen Auffassungen über den Menschen hinweg zu formulieren, so dass der Mensch und seine Würde unter allen Lebensumständen respektiert werden.“⁴⁰⁶ Auf der andern Seite hat die Universalität der Menschenrechte den Schutz der Menschenwürde unter allen Umständen zum Ziel. Die Freiheit und die Gleichheit aller Menschen sind solche Merkmale der Menschenrechte, die auch dann ihre Geltung behalten, wenn sie den Regelungen kultureller oder religiöser Traditionen widersprechen, weil die jeweiligen Traditionen dann nicht Freiheit und Gleichheit als Grundlage haben. Die Kritik den Menschenrechten gegenüber seitens der orthodoxen Theologie kann nur in dem Fall zugelassen und akzeptiert werden, wenn es um die Instrumentalisierung oder um eine einseitige Deutung der Menschenrechte geht.⁴⁰⁷

„Für die orthodoxe Theologie stellen die Menschenrechte keine Gefahr dar, sondern die Chance, die eigenen Werte nun säkular übersetzen zu können und sie dadurch normativ für die Gesellschaft werden zu lassen.“⁴⁰⁸

Zusammenfassend kann man über das Verständnis der Menschenrechte aus der Sicht der Rumänisch-Orthodoxen Kirche festhalten, dass sich ihre Orientierung von der der Russisch-Orthodoxen Kirche grundlegend unterscheidet. Die orthodoxe Kirche Rumäniens nimmt die Tatsache wahr, dass in ihrem Dialog mit der Moderne die Auseinandersetzung mit den säkularen Menschenrechten notwendig ist und dass sie mit ihrer theologischen Sicht zum Schutz der Würde, des Lebens und der Freiheit der Person ihren eigenen Beitrag leisten kann.

⁴⁰⁶ PREDA, Radu, *Die orthodoxe Kirche und die Menschenrechte*, 4.

⁴⁰⁷ Vgl. PREDA, Radu, *Die orthodoxe Kirche und die Menschenrechte*, 4-5.

⁴⁰⁸ PREDA, Radu, *Die orthodoxe Kirche und die Menschenrechte*, 6.

1.5. Zusammenfassung: Anthropologie als gemeinsamer Ausgangspunkt einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive

Die Äußerungen der Kirchen zu sozialen Fragen und Problemen sind von der Sorge um den Menschen geleitet, eine Sorge die nicht ausschließlich auf das seelische Wohl der Menschen begrenzt werden kann, sondern auch das leibliche Wohl vor Augen haben muss. Damit die Kirchen das angemessen tun können, stützen sie sich auf das ihnen eigene Menschenbild bzw. eine theologische Anthropologie.

Den Ausgangspunkt stellt die biblische Botschaft von der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes dar, die sowohl in der katholischen als auch in der orthodoxen Theologie die Grundlage für die besondere Stellung des Menschen in der Schöpfung ist. Beiden Theologien entsprechend wird der Mensch aus freiem Willen und aus Liebe geschaffen, er ist die Krönung der Schöpfung, er trägt Verantwortung für alles Geschaffene und hat als Ebenbild Gottes ein besonderes Verhältnis zu Gott, worin seine Einzigartigkeit begründet ist. Als *imago Dei* ist der Mensch Repräsentant und Stellvertreter Gottes in der Welt und das verbindende Glied zwischen Gott und Schöpfung. Durch die Sünde wird das Ebenbild Gottes im Menschen verdunkelt, aber es geht nicht verloren. Was verloren geht, ist jedoch die Ähnlichkeit: Nach orthodoxem Verständnis kann der Mensch auf dem Weg der Vergöttlichung die Ähnlichkeit erneut erlangen, in der katholischen Gnadenlehre bewirkt die Gnade Gottes die Wiedererlangung der Ähnlichkeit. Zwischen den beiden Positionen liegt kein Unterschied, nur die Diktion ist eine andere. Die theologischen Positionen weichen bloß in ihrem Zugang zur Thematik ab, denn solange in der orthodoxen Theologie zur Gottebenbildlichkeit die Rede von der Ähnlichkeit untrennbar dazugehört, begründet die katholische Theologie die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Menschen nur aus seiner Ebenbildlichkeit.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird seitens beider Kirchen für die Begründung der Menschenwürde herangezogen. Als Wesenszug des Menschen ist die Gottebenbildlichkeit die Quelle der angeborenen Würde aller Menschen und kann unter keinen Umständen einem Menschen abgesprochen werden. Gott verleiht allen Menschen die gleiche Würde und als solche ist es die Aufgabe jedes einzelnen Menschen, die Würde der anderen zu achten und anzuerkennen. Aus orthodoxer Sicht werden noch weitere biblische Aspekte angeführt, welche die besondere Würde des Menschen begründen: 1. Die Erschaffung des Menschen als Einheit von Leib und Seele; 2. Die besondere Stellung des Menschen als König und Priester der Schöpfung; 3. Die Menschwerdung Jesu aus

Liebe zum Menschen und als Zeichen des menschlichen Werts. Die Rationalität, der freie Wille und die Emotionalität des Menschen sind auch Kennzeichen seiner Würde. Die Ähnlichkeit wird als die aktive Seite der Menschenwürde aufgefasst, die von der Sünde getrübt werden, aber durch die Vergöttlichung erneut hergestellt werden kann. Auf katholischer Seite wird die doppelte Ausrichtung der Achtung und des Schutzes der unveräußerlichen Menschenwürde hervorgehoben: Es ist nämlich einerseits die individuelle Aufgabe jedes Menschen die Würde der anderen zu achten und anzuerkennen und andererseits muss man aus sozialetischer Sicht dafür einsetzen, dass auf politischer, staatlicher und internationaler Ebene die inhärente Würde aller Menschen geschützt wird.

Die Personalität des Menschen ist nach der Ebenbildlichkeit und der Menschenwürde der dritte Schwerpunkt einer gemeinsamen christlichen Anthropologie. Sowohl von katholischer als auch von orthodoxer Seite wird betont, dass alle Menschen ihrem Wesen nach, vom Augenblick ihrer Empfängnis bis zum Tode Personen sind. Die Person ist nach Ansicht beider Theologien in hohem Maße Geheimnis, die sich jeder objektiven Bestimmung entzieht und sich weder durch Tests noch durch Experimente nachweisen lässt; sie ist einmalig und einzigartig, die Einheit von Leib und Seele; Relation, Dialogfähigkeit, Vernunft, freier Wille, Gefühle, Mit-Sein gehören zu ihren Attributen, aber sie erschöpft sich nicht in ihnen, sondern überragt sie; der Welt und den Menschen gegenüber ist die Person offen, aber sie kann auch sich selbst transzendieren und Gott gegenüber öffnen; die Person ist mit Hilfe der Liebe erkennbar, indem man mit der anderen Person in Beziehung tritt und sie akzeptiert. Für die katholische Sicht des Menschen als Person ist grundlegend, dass diese in der Mitte aller Überlegungen der Sozialethik steht, zu der das Soziale und die Institutionen gemessen und beurteilt werden. In der orthodoxen Theologie hat die theologische Bestimmung der Person über ihre dogmatische Verortung (Trinitätstheologie und Christologie) hinaus, ihren Sitz im Leben in der anthropologischen und bioethischen Debatte um den Beginn des menschlichen Lebens.

Im Falle der theologischen Begründung der Menschenrechte zeigt sich, dass sowohl in der katholischen Sozialethik als auch in der orthodoxen Theologie die Sichtweisen über Ebenbildlichkeit, Menschenwürde und Personalität zusammen treffen. Zur theologischen Begründung werden von beiden Seiten einerseits das christlich-jüdische Menschenbild und andererseits die personorientierte theologische Anthropologie herangezogen. Da die AEMR Ausdruck der besonderen Sorge um den Menschen ist, die sich sowohl auf die unveräußerliche Würde aller Menschen als auch auf die Person als

Träger dieser Rechte bezieht, anerkennen beide Kirchen die Menschenrechte, da ihre Grundidee dem jüdisch-christlichen Menschenbild entspricht. Zugleich wird der enge Zusammenhang zwischen den Menschenrechten und den Menschenpflichten betont und hervorgehoben, dass die Menschenrechte allen Menschen ohne Ausnahme zukommen und jeder Mensch die Pflicht und die Verantwortung hat, die Würde und die Rechte der anderen Person zu achten und zu schützen. Die Auseinandersetzung der katholischen und orthodoxen Kirche mit den Menschenrechten zeigt, dass die Menschenrechte nicht mit solchen Forderungen verbunden sind, welche der christlichen Sicht des Menschen und seiner Bestimmung widersprechen würden. Der Weg zu dieser Einsicht hat seitens der katholischen Kirche viel Zeit in Anspruch genommen, mündete dann in der Anerkennung und der christlichen Begründung der Menschenrechte. Die orthodoxen Kirchen haben hier noch keine einheitliche theologische Position, sondern ringen um diese. Sie müssen einerseits ihr Verhältnis zur Moderne klären und andererseits sich mit den Vorbehalten, die den Menschenrechten entgegengebracht werden auseinandersetzen. Obwohl die rumänisch-orthodoxe Kirche (im Gegensatz zur russisch-orthodoxen Kirche) noch über keine systematische Stellungnahme zu den Menschenrechten verfügt, hat sich gezeigt, dass die säkularen Menschenrechte mit dem Menschenbild der orthodoxen theologischen Anthropologie durchaus zusammenpassen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Ebenbildlichkeit des Menschen, seine unverletzliche Würde und sein Personsein mit den Menschenrechten harmonieren und gemeinsam eine gute Basis für den Einsatz der Kirchen in allen Fragen und Problemen bilden, die das leibliche Wohl des Menschen erzielen. Die anthropologische Sicht des Menschen ist seitens beider Kirchen, trotz der unterschiedlichen Diktion und Argumentationsweise, somit ein guter Ausgangspunkt für das sozialetische Engagement und zugleich ein christlicher Beitrag zur Bewusstseinsbildung sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene.

2. Solidarität und Option für die Armen

In einer immer stärker global vernetzten Welt, die nicht nur große Erfolge und Fortschritte vorweist, sondern auch von einer Kette verschiedener Krisenphänomene gekennzeichnet ist, wird der Ruf nach Solidarität immer lauter, was nach neuen Formen

solidarischen Handelns verlangt.⁴⁰⁹ Angesichts dieser Umstände kann man von einer Hochkonjunktur des Solidaritätsbegriffs sprechen, dessen Aktualität und Dringlichkeit kaum bestritten werden kann. Betrachtet man die geschichtlichen Ereignisse, die zu der Entwicklung des Solidaritätsbegriffs geführt und beigetragen haben, kann man feststellen, dass der Ruf nach Solidarität nicht zuletzt als Symptom für vorhandene Krisen zu sehen ist. In der europäischen Geschichte könnte man drei solche Etappen unterscheiden, in denen die Solidarität besonders wichtig war, Etappen die zugleich auch spezifische Krisenmerkmale der modernen Kultur und der sozialen Kohäsion in ihr darstellen.⁴¹⁰

– Die erste Konjunkturphase des Begriffs der Solidarität hat ihre Anfänge in den 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts, in der Zeit der Industrialisierung und des Kampfes gegen das Arbeiterelend, das infolge der Industrialisierung entstanden war. Es ist die Zeit, in der Solidarität an die Stelle der Brüderlichkeit in der Trias der Aufklärung tritt, eine Zeit, in der die Bedeutung von Solidarität Eingang in die Soziologie und in die Politik als Kampfparole fand.

– Die zweite Konjunkturphase ging in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts von der polnischen *Solidarność*-Bewegung aus, breitete sich in anderen osteuropäischen Ländern aus, machte Solidarität zum Kampfruf gegen den Kommunismus und trug dadurch zur Delegitimierung der marxistischen Ideologie bei. Diese anti-kommunistische Bewegung zeigte einerseits, dass sich Solidarität nicht auf eine Gruppe, mit Ausschluss der Anderen, begrenzen lässt, sondern Universalität beansprucht, und andererseits, dass die Grundlage von Solidarität die Freiheit bildet, weil die Zwangssolidarität nur auf totalitäre Weise eingefordert werden kann. Die Solidarität war in den 1980er Jahren das Band, das die Menschen dabei stärkte, sich gemeinsam gegen das kommunistische Regime aufzulehnen.

– Die dritte Konjunkturphase des Solidaritätsbegriffs verläuft in der Gegenwart und hat jene Probleme im Mittelpunkt, die als Folge des Kapitalismus entstanden sind. Zu erwähnen seien hier die Weltfinanzkrise, die Wirtschaftskrise, der Klimawandel, die ökologischen Probleme, die Armut, die Nahrungskrise oder das weltweite Phänomen von Migration vieler Menschen auf der Suche nach einem besseren Leben. Zentrale Bedeutung kommt in dieser Phase der Frage zu, wie Solidarität in der Weltgesellschaft und darüber

⁴⁰⁹ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Über Solidarität. Zur Einleitung*, in: GABRIEL, Ingeborg, RENÖCKL, Helmut (Hg.), *Solidarität in der Krise. Auf der Suche nach neuen Wegen*, Wien – Würzburg 2012, 9-22, hier: 9.

⁴¹⁰ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Über Solidarität*, 9-13.

hinaus auch innereuropäisch und national, angesichts einer globalisierten und liberalisierten Welt verwirklicht werden kann.

Eine Begriffsklärung erscheint umso wichtiger, da heute überall von Solidarität gesprochen wird, vielfach ohne zu reflektieren, was Solidarität bedeutet. Durch die vielfältige Verwendung des Begriffs Solidarität droht die Gefahr, dass daraus ein beliebig gefüllter und den eigenen Zwecken zugeordneter Begriff wird, dass der Begriff Solidarität zur Kampfparole umgeformt oder zur leeren Formel wird.⁴¹¹

Dabei ist die Solidarität nicht exklusiv ein sozialwissenschaftlicher⁴¹² und politischer Begriff, sondern ein zentraler ethischer Begriff, der auch in die christliche Sozialethik übernommen wurde. In der katholischen Sozialethik kommt der Solidarität als Prinzip eine zentrale Rolle neben den Prinzipien der Personalität und der Subsidiarität zu. Um die Bedeutung der Solidarität in der Sozialethik zu verstehen, ist die Auseinandersetzung mit dem Begriff, dem Verständnis und der Geschichte von Solidarität unerlässlich.

2.1. Begriff(sgeschichte) und Verständnis von Solidarität

Etymologisch stammt der Begriff Solidarität aus dem Lateinischen *solidus* (fest, ganz, stark, echt) und *solidum* (fester Grund, Boden) und hatte seinen Sitz im Leben in der römischen Rechtssprache, wo *obligatio in solidum* oder *in solidum obligari* die gegenseitige Haftungsverpflichtung des Einzelnen für die Gruppe und der Gruppe für den Einzelnen bedeutet, nach dem Motto „einer für alle und alle für einen“, wobei man festhalten muss, dass in der Grundbedeutungen des Adjektivs *solidus* auch moralische Inhalte anklingen.⁴¹³ Die anthropologische Grundlage von Solidarität „bildet die Natur des

⁴¹¹ Vgl. NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, 143-163, hier: 150; PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter, *Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit. Die Perspektive christlicher Sozialethik*, in: KRÜGGELER, Michael, KLEIN, Stephanie, GABRIEL, Karl (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, 193-208, hier: 194; PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter, *Solidarität – eine Option für die Opfer: geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Forum Interdisziplinäre Ethik, Band 20, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1998, 19.

⁴¹² Siehe dazu: ZULEHNER, Paul M., *Solidarität in den Wählervölkern*, Graz 1992; ZULEHNER, Paul M. (Hg.), *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer*, [eine Studie des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Werteforschung (Solidarität und Religion) und der Arbeitsstelle für Kirchliche Sozialforschung (AfKS)], Innsbruck – Wien 1996; ZULEHNER, Paul M., PELINKA, Anton, *Wege zu einer solidarischen Politik*, Innsbruck – Wien 1999.

⁴¹³ Vgl. BAUMGARTNER, Alois, *Art. Solidarität. I. Begriffsgeschichte*, in: *LThK*³, Band 9, 706-708, hier: 706-707; BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik I*, 283-292, hier: 283; ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 196; HÜBENTHAL, Christoph, *Solidarität –*

Menschen als *animal sociale*, d.h. als ein auf soziale Kooperation angewiesenes Lebewesen. Der Leitwert der Solidarität entwickelte sich zum einen aus dem antiken Ideal der Bürgerfreundschaft, deren Ziel das Wohl der Stadt bildete, zum anderen aus dem biblischen Brüderlichkeitsethos⁴¹⁴.

Seine eigentliche Prägung erfährt der Begriff der Solidarität im französischen Raum in der Neuzeit, wo er zuerst in der Rechtssprache verwendet wird, und dann als soziologische Kategorie und politischer Kampfslogan an Bedeutung gewinnt.⁴¹⁵ Durch die französische Soziologie gelang die Solidarität in das katholische Sozialdenken, „wo sie als zeitgemäße Umformulierung der traditionellen christlichen Begriffe der Liebe und Barmherzigkeit verstanden und damit zugleich universalisiert wurde.“⁴¹⁶

Angesichts der gegenwärtigen Hochkonjunktur, die dem Begriff der Solidarität zukommt, ist es wichtig darzustellen, welchen Sinn das Wort Solidarität in sich trägt, damit auch verdeutlicht werden kann, was das Solidaritätsprinzip der katholischen Sozialethik bedeutet. Dieser Schritt ist vor allem auch angesichts der bunten Vielfalt der

Historische Erkundung und systematische Entfaltung, in: MIETH, Dietmar (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten*, Stuttgart 2009, 62-89, hier: 62-63.

⁴¹⁴ GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 199; vgl. BECKA, Michelle, *Von der Anerkennung zur Solidarität*, in: MIETH, Dietmar (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, 90-105, hier: 100; NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, 150-151.

⁴¹⁵ In der französischen Rechtssprache drückte der Begriff Solidarität, zunächst in der Form von *solidité* und dann später als *solidarité*, das Rechtsverhältnis der Gesamtschuldner aus: Die Solidarobligation einer Haftungsgenossenschaft oder Schuldnergemeinschaft bestand darin, dass der Einzelne für die Gesamtschuld der Gruppe herangezogen wurde und umgekehrt dass die Gruppe für die Schuld des Einzelnen einstand (vgl. BAUMGARTNER, Alois, *Art. Solidarität. I. Begriffsgeschichte*, 707; HYUNG-MIN, Kim, *Solidarität und Menschenrechte. Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension*, Münster 1995, 6; ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik*, 196; SOKOL, Jan, *Anthropologie der Solidarität*, in: GABRIEL, Ingeborg, RENÖCKL, Helmut [Hg.], *Solidarität in der Krise*, 67-71, hier: 69). „Nach der Französischen Revolution tritt *solidarité* gelegentlich an die Stelle der Revolutionsparole *fraternité*, ohne freilich den Begriff *fraternité* verdrängen zu können und ohne dass sich mit dem Wort *solidarité* eine neue Bedeutung verbinden konnte. [...] In der Arbeiterbewegung nach 1848 wird Solidarität zur durchschlagenden politischen Parole. In ihr bringt die Arbeiterklasse ihr Zusammengehörigkeitsbewusstsein, ihren Selbstbehauptungswillen und das ihren Selbsthilfeeinrichtungen zugrunde liegende Ethos zum Ausdruck“ (BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität*, 285). Auguste Comte führt dann den Solidaritätsbegriff in den Sozialwissenschaften ein, indem er das soziale Band, welches „Menschen zu Gruppen und letztlich als Menschheit zusammenschließt und gesellschaftlich integriert“ (BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität*, 285), als Solidarität bezeichnet und diesen Begriff der Solidarität mit dem Vorgang fortschreitender Arbeitsteilung verbindet, in welcher er den Grund des gesellschaftlichen Zusammenhalts sieht. Emile Durkheim entfaltet Comtes Solidaritätstheorie weiter. Bei ihm wird die Grundlage des sozialen Zusammenhalts jeder Gesellschaft die Solidarität, von der er zwei Typen unterscheidet: die mechanische Solidarität, die den traditionellen, vom Kollektivbewusstsein bestimmten Gesellschaften entspricht, und die organische Solidarität, die sich als Folge der Arbeitsteilung in den modernen Gesellschaften etabliert (Vgl. BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität*, 285-286; BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität und Liebe*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud [Hg.], *Sozialprinzipien*, 91-106, hier: 94-95).

⁴¹⁶ GABRIEL, Ingeborg, *Über Solidarität*, 11. Durch Heinrich Pesch und seine Schüler Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning wurde Solidarität als ethisches Prinzip formuliert und somit in die katholische Soziallehre integriert (vgl. HÜBENTHAL, Christoph, *Solidarität – Historische Erkundung und systematische Entfaltung*, 72-73; BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität und Liebe*, 95-96).

Erscheinungsformen von Solidarität wichtig, denn hinter der Vielstimmigkeit kann man übereinstimmende Wesensmerkmale der Solidarität entdecken.⁴¹⁷

– Solidarität als gruppenbezogenes, wechselseitiges Identifikationsgeschehen: Aus der Wortbedeutung von *solidum* als Boden und fester Grund wird Solidarität als das Bewusstsein verstanden, entsprechend dem man auf demselben Boden lebt, denselben festen Grund miteinander teilt und somit sich auch in derselben Situation befindet. Für die Solidarität bedeutet das, dass sie an eine existierende Gemeinschaft anknüpft, in der der Einzelne und die Gruppe, zu der er gehört, sich miteinander identifizieren. Für die Moralität des Einzelnen bedeutet Solidarität, dass er sich nicht nur als Teil der Gruppe erfährt, sondern dass er auch seinen Beitrag zum Wohlergehen der Gruppe leistet. Er identifiziert sich mit dem Schicksal der Gruppe, er freut sich und leidet mit der Gruppe, er fühlt sich der Gruppe gegenüber verantwortlich und lässt sich von ihr in Anspruch nehmen. Das Schicksal der Gruppe ist auch sein Schicksal. Die Solidarität beeinflusst aber auch die Moralität der Gemeinschaft bzw. der Gruppe: Das Schicksal des Einzelnen betrifft auch die Gruppe. Das allgemeine Wohl der Gruppe kann vom allgemeinen Wohl des Einzelnen nicht abgelöst werden. Im Einzelnen wird nämlich die Gruppe präsent.

– Die Vielfalt der Phänomene, die zur Solidarität führen: Die häufigste Form von Solidarität stellt die Solidarität unter Gleichen und mit Gleichen dar, mit jenen Menschen, deren Abstammung, Lebenssituation, Bildung oder gesellschaftliche Situierung gleich ist. Eine natürliche Solidarität kann da am ehesten entstehen, wo Menschen dieselbe Abstammung, Nationalität oder Nachbarschaft teilen. Gemeinsam erlebte Not, Bedrohung Leid oder Gefahr führen vielfach zur Solidarität, genauso wie die gemeinsame Freude. Im ersten Fall spricht man von einer kritischen Solidarität und im zweiten von einer emphatischen Solidarität. In eine solidarische Gemeinschaft kann man hineingeboren werden oder man kann eine auch vorfinden, aber darüber hinaus besteht die Möglichkeit, eine Solidargemeinschaft zu gründen oder sich ihr anzuschließen. Es gibt auch partikulare, strukturell begrenzte Formen von Solidarität, deren Existenz von verschiedenen Geschehen

⁴¹⁷ Vgl. BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität als sozialetisches Prinzip*, in: GABRIEL, Ingeborg, RENÖCKL, Helmut [Hg.], *Solidarität in der Krise*, 59-66, hier: 60-64; BAUMGARTNER, Alois, KORFF, Wilhelm, *Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt*, in: *Stimmen der Zeit* 1990 (115), 237-250, hier: 237-238; BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität*, 283-284, 287-289; BAUMGARTNER, Alois, KORFF, Wilhelm, *Sozialprinzipien*, in: KORFF, Wilhelm, BECK, Lutwin, MIKAT, Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, 405-411, hier: 408-409; BAUMGARTNER, Alois, KORFF, Wilhelm, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, in: KORFF, Wilhelm, BAUMGARTNER, Alois (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh 1999, 225-237, hier: 230-231.

oder Gemeinsamkeiten bestimmt wird und welche sich mit der Hinfälligkeit des sie begründenden Anlasses auflösen.

– Gruppenüberschreitende Solidarität: Die Solidarität ist nicht exklusiv auf bestehende Gemeinschaften begrenzt. Ihrem Wesen kommt es zu, dass sie über sich hinausgreift, sich anderen, die außerhalb der eigenen Gruppe oder Gemeinschaft stehen, zuwendet, dass man sich in die Lage anderer hineinversetzt. Der unbekannte Andere wird einem zum Nächsten. Man lässt sich auf die fremde Not ein. Man beteiligt sich am Leben anderer und lässt diese auch am eigenen Leben teilhaben. Die gruppenüberschreitende Solidarität erwächst als Herausforderung sowohl für den Einzelnen als auch für die Gruppe, weil das heißt, sich mit einem Fremden zu solidarisieren, sich über die existierenden Gemeinsamkeiten, Verbindungen und Vertrautheiten hinaus dem Unbekannten zuzuwenden. Dadurch wird nicht lediglich die bereits existierende Solidargemeinschaft gestärkt, sondern eine neue gebildet.

– Moralisch defizitäre Formen von Solidarität und Solidarisierung: Solidarisierung kann auch ausgrenzen, wenn Menschen sich solidarisch nicht füreinander engagieren, sondern sich gegen andere wenden, die nicht Mitglieder der eigenen Gruppe sind. Diese Art von Solidarität kann jedoch nicht mehr Solidarität heißen und ist moralisch verwerflich. Der Nationalsozialismus ist ein Beispiel, das bezeugt, dass der Solidaritätswille missbraucht und gegen andere gerichtet werden kann. Der wesentliche Unterschied zwischen Gruppensolidarität und Gruppenegoismus ist oftmals sehr klein. In Namen der Solidarität kann auf totalitäre Art die Gemeinschaft über den Menschen als Person geordnet werden und dadurch seine Selbstzwecklichkeit als Person negieren, was der ursprünglichen Bedeutung von Solidarität total entgegensteht.

Es gibt offensichtlich eine Vielfalt verschiedener Formen von Solidarität, so wie es auch verschiedene Anlässe und Motivationsgründe gibt, die Menschen dazu bewegen, sich solidarisch für etwas oder gegen etwas zu engagieren. Es gibt auch solche Formen von Solidarität, die ethisch und moralisch verwerflich sind, wodurch die Herausforderung entsteht, das spezifisch christliche Verständnis von Solidarität zu entwickeln und darüber hinaus Solidarität als sozialetisches Prinzip zu begründen.

2.2. Das Solidaritätsprinzip in der katholischen Sozialethik

2.2.1. Hinordnung auf den Menschen als Person

Ihre ethische Normativität als Sozialprinzip der katholischen Sozialethik erreicht die Solidarität erst durch ihre Hinordnung auf den Menschen bzw. auf die grundlegendste und wichtigste Gemeinsamkeit, die alle Menschen miteinander teilen, was allen ohne jegliche Ausnahme zukommt: Alle Menschen sind Personen, als Gottes Abbild geschaffen und dadurch auch Inhaber der gleichen unveräußerlichen Würde. „Die entscheidende *ethische* Dimension von Solidarität gründet somit in der Verwirklichung der Würde *aller* Menschen.“⁴¹⁸ „Denn wenn die Würde des Menschen auf seinem Personsein gründet und Sozialbezogenheit zur Natur dieses Personseins gehört, dann schließt dies notwendig Solidarität mit allem ein, was Menschenantlitz trägt.“⁴¹⁹

Die Tatsache, dass der Anspruch der Solidarität prinzipiell alle Menschen betrifft, begründet auch die Universalität des Solidaritätsprinzips: Solidarität gilt ohne Ausnahme jeder Person, sie kann niemanden aberkannt werden. Das nämlich, was die Achtung der personale Würde jedes einzelnen Menschen gebietet, kann niemand im Namen der Solidarität verweigern, weil das ein Widerspruch in sich wäre.⁴²⁰

Solidarität beinhaltet in dieser Hinsicht auch eine vorrangige Verpflichtung und Option gegenüber jenen Menschen, die in der Realisierung eines menschenwürdigen Lebens behindert sind. Die katholische Sozialethik drückt dies als „vorrangige Option für die Armen“ aus.⁴²¹ Diese „zielt darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Allerdings wird gerade vor dem Hintergrund der universellen Geltung des Solidaritätsprinzips deutlich, was die Formulierung ‘vorrangig’ bedeutet, nämlich, dass es dabei nicht um eine ausschließliche oder ausschließende Option geht, nicht um Parteilichkeit für die Armen *gegen* die Reichen, sondern um Parteilichkeit *für* den Menschen, für die Würde eines jeden und aller Menschen.“⁴²²

Dieser Grundsatz einer vorrangigen Option für die Armen ist es, der den Unterschied zwischen dem symmetrischen und dem asymmetrischen Begriff der

⁴¹⁸ VEITH, Werner, *Solidarität der Generationen*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud (Hg.), *Sozialprinzipien*, 107-124, hier: 109.

⁴¹⁹ BAUMGARTNER, Alois, KORFF, Wilhelm, *Das Prinzip Solidarität*, 238.

⁴²⁰ Vgl. BAUMGARTNER, Alois, *Freiheit und Solidarität. Anmerkungen zur Zuordnungsproblematik sozialethischer Begriffe*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud (Hg.), *Sozialprinzipien*, 79-90, hier: 83.

⁴²¹ Vgl. VOGT, Markus, *Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen*, Benediktiner Hochschulschriften, Band 16, München 2000, 23.

⁴²² NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, 155.

Solidarität ausmacht: Im Falle der symmetrischen Solidarität geht es um die Solidarität zwischen Gleichen, die durch gemeinsame Interessen miteinander verbunden sind und dadurch sich gegenseitig unterstützen, wie z.B. im Falle von Gewerkschaften. Christliche Solidarität bezieht sich auf die Solidarität mit Menschen in Notsituationen, die der Hilfe bedürftig sind. In der christlichen Sozialethik ist somit in der Option für die Armen ein asymmetrischer Solidaritätsbegriff vorherrschend. Im Sinne des Gebots der Nächstenliebe, geht man auf den unbekanntem Anderen zu. Der Begriff Solidarität wird dann deckungsgleich mit der „vorrangigen Option für die Armen“ oder der „Option für die Modernisierungsverlierer“ verwendet.⁴²³

Aus der personalen und auf der Menschenwürde beruhenden Begründung der Solidarität können folgende Konsequenzen abgeleitet werden:⁴²⁴

– Jede Begegnung mit einem fremden Menschen kann zur solidarischen Herausforderung werden, weil immer die Möglichkeit besteht, dass jemand in unser Leben eintritt, der auf unsere Hilfe angewiesen ist. In diesem Fall spricht man von einer spontanen Solidarität, durch deren Beanspruchung der Universalitätsanspruch der Solidarität realisiert und konkretisiert wird.

– Der Personenstatus und die Würde eines jeden Mitglieds einer Solidargemeinschaft müssen geachtet werden. Der Einzelne darf nicht zu Diensten gezwungen werden, die mit seiner Gewissensfreiheit nicht übereinstimmen oder seine Rechte verletzen. Die Rechte des Menschen, die sich auf sein Personsein beziehen, sind nämlich Menschenrechte, so dass das Prinzip der Solidarität die Menschenrechte immer schon impliziert.⁴²⁵

– Solidarität gilt auch jenen Menschen, die in der Gesellschaft oder der Gesellschaft gegenüber schuldig geworden sind, weil sie dadurch weder ihren Personenstatus noch ihre Würde verlieren.

– In der Solidarität geht es nicht um punktuelle Assistenz in einer Notlage, sondern um die dauerhafte Veränderung der Lage, was bedeutet, dass Solidarität sich auch in den gesellschaftlichen und politischen Institutionen und Ordnungen niederschlagen muss.

⁴²³ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 199-200.

⁴²⁴ Vgl. BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität als sozialethisches Prinzip*, 65-66; BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität*, 290-291; BAUMGARTNER, Alois, KORFF, Wilhelm, *Das Prinzip Solidarität*, 240.

⁴²⁵ Zur Verbindung von Solidarität mit den sozialen Menschenrechten vgl. auch: GABRIEL, Ingeborg, *Über Solidarität*, 16-18.

2.2.2. Verknüpfung mit dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit

Papst Johannes Paul II. spricht in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* darüber, dass die Ursache aller defizitären sozialen Wirklichkeit, im schlechten Umgang mit der menschlichen Freiheit und der Verantwortung, letztlich in der Sünde als personaler Tat des Menschen, zu suchen ist.⁴²⁶ All das, „was als Folge personaler Sünden an defizitären Gestaltungen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit seine Spuren hinterläßt und von sich aus wiederum entsprechend negative Wirkungen zeitigt“⁴²⁷, nennt Johannes Paul II. „Strukturen der Sünde“⁴²⁸. Die Voraussetzung zu ihrer Überwindung besteht in einer Umkehr, die die Menschen erkennen lässt, was sie gemeinsam haben, und sie mobilisiert, sich für dieses Gemeinsame einzusetzen. Dieses Gemeinsame, bzw. die entsprechende Antwort auf diese „gegenseitige Abhängigkeit“, wie der Papst das nennt, ist Solidarität als Tugend, als moralische und soziale Haltung.⁴²⁹ Die Solidarität „ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die *feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das ‘Gemeinwohl’ einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *für alle* verantwortlich sind.“⁴³⁰

Dadurch wird hervorgehoben, dass Solidarität als Prinzip der katholischen Sozialethik nicht nur ein Moment des gemeinsamen Handelns mit Anderen und für Andere bedeutet, sondern dass es sich grundsätzlich auf das Wohl aller Menschen, auf das Gemeinwohl richtet. „Die Übung von Solidarität bedeutet mithin die auf dem Menschsein beruhende Pflicht, unter Rückbezug auf ein Ziel als vorgegebenes Ganzes (Gemeinwohl) Gerechtigkeit zu verwirklichen. Nur in dieser untrennbaren Verknüpfung des Begriffs der Solidarität als Instrument mit dem der (sozialen) Gerechtigkeit als Ziel ist also eine adäquate inhaltliche Bestimmung möglich.“⁴³¹

Im Einsatz für das Gemeinwohl sind zwei Stoßrichtungen zu beachten, welche auch die Verknüpfung des Solidaritätsprinzips mit dem Subsidiaritätsprinzip verdeutlichen: Im Falle der vertikalen Ausrichtung geht es um die Verantwortung der übergeordneten Instanzen den Schwächeren gegenüber: Die höhere Instanz soll die Schwächeren dazu ermutigen,

⁴²⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*, 36, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*.

⁴²⁷ KORFF, Wilhelm, BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis Papst Johannes Pauls II. Kommentar*, Freiburg – Basel – Wien 1988, 127.

⁴²⁸ JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*, 37.

⁴²⁹ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*, 38.

⁴³⁰ JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*, 38.

⁴³¹ NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, 154.

ihren je eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten entsprechend, ihren Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten. Die horizontale Stoßrichtung soll die Initiativen der Menschen untereinander stärken und ermutigen, ihren Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten. Solidarität wird nämlich nur da möglich, wo Menschen dazu ermutigt werden, ihren Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten und das auch tatsächlich zu tun.⁴³²

Zusammenfassend kann man aus der Sicht der katholischen Sozialethik festhalten, dass der Ruf nach Solidarität und die Option für die Armen mit der Forderung der Anerkennung der unantastbaren Würde jeder Person verbunden ist und es zum Wesen des Christentums gehört sich dem Notleidenden anzunehmen. Dem Ruf der Solidarität zu gehorchen heißt, der Forderung des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit für alle gerecht zu werden. Solidarisch zu handeln bedeutet Solidarität mit allen haben das Menschenantlitz trägt. Solidarisch zu handeln ist eine Aufgabe, die sowohl auf individualethischer als auch auf sozialethischer Ebene Einsatz fordert. Das bedeutet auch, dass über den individuellen und kirchlichen Einsatz für Solidarität hinaus, auch erforderlich ist, dass diese auf gesellschaftlicher, politischer und individueller Ebene gefordert wird.

2.3. Solidarität und soziale Kommunion in der orthodoxen Theologie

Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Begriff Solidarität gibt es in der orthodoxen Theologie nicht. Als Synonym für Solidarität werden die Begriffe Kommunion bzw. soziale Kommunion eingesetzt. Das Thema Solidarität steht in der orthodoxen Theologie nämlich im engen Zusammenhang mit der Theologie der Kommunion und dem Dienst am Nächsten, woraus sich dann das Konzept der sozialen Kommunion ableiten lässt. Das doppelte Gebot der Gottes- und Nächstenliebe steht im Vordergrund und findet ihren konkreten Niederschlag in der diakonischen und philanthropischen Tätigkeit der orthodoxen Kirche, was wiederum in Verbindung mit der Solidarität gestellt wird.

Damit man den Begriff der sozialen Kommunion verstehen kann, ist einerseits die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kommunion notwendig, so dass klar wird, welche Aspekte des Begriffs hierbei eine Rolle spielen. Andererseits ist in diesem Sinne auch die Auseinandersetzung mit dem doppelten Gebot der Gottes- und Nächstenliebe erforderlich, weil aus dem Zusammenspiel der beiden sich das orthodoxe Verständnis der Solidarität besser deuten lässt.

⁴³² Vgl. NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, 155.

2.3.1. Kommunion als vollkommene Lebensweise und das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe

Der Hauptbezugspunkt der orthodoxen Theologie ist Kommunion⁴³³ als vollkommene und absolute Lebensweise Gottes, das heißt Kommunion als ontologische Einheit zwischen den Personen der Dreifaltigkeit, die sich gegenseitig durchdringen und eine Einheit bilden, ohne dass sie sich vermischen oder ihre Identität aufgeben würden. Die göttlichen Personen in ihrer Einheit in der Verschiedenheit stellen eine Lebensweise der vollkommenen Kommunion und Liebe dar.⁴³⁴ Da Gott vollkommene Liebe ist, ist die Liebe die Grundlage der Kommunion.

Aus der vollkommenen Kommunion Gottes wird die Kommunion zwischen Gott und Mensch, beziehungsweise die Kommunion zwischen Mensch und Mensch erschlossen. In der orthodoxen Theologie ist das Ziel des menschlichen Lebens die vollkommene Kommunion mit Gott, die der Mensch nur in der Ewigkeit durch die Vergöttlichung erlangen kann. Die Vorwegnahme der vollkommenen Kommunion mit Gott kann der Mensch auf der Erde durch die Kommunion mit anderen Menschen erleben. Er ist nämlich dazu berufen, dem Vorbild der göttlichen Kommunion entsprechend, in Kommunion mit den anderen Menschen zu leben. Die Verwirklichung der Kommunion zwischen Menschen wird in der orthodoxen Theologie von zwei Seiten beleuchtet: 1. Da der Mensch die Kommunion mit Gott anstrebt, nach dessen Bild er geschaffen wurde, ist er auch dazu berufen, die Kommunion mit anderen Menschen zu suchen, die nach demselben Bild erschaffen und auch zur Ähnlichkeit Gottes berufen wurden. Die vollkommene Kommunion mit Gott impliziert für den Menschen, neben der Kommunion mit seinesgleichen auch die Kommunion mit der geschaffenen Welt, die im Menschen ihr Ziel erreicht, da sie von Gott für den Menschen geschaffen und so zwischen Mensch und Gott gesetzt wurde; 2. Gott allein ist die vollkommene und ewige Liebe. Die Gemeinschaft mit ihm ist das Ziel jedes menschlichen Lebens. Die Liebe des Menschen zu Gott wird jedoch von der Liebe zum Nächsten geprägt: Wenn man Gott nicht wahrhaftig liebt, kann man auch den Nächsten nicht lieben, und umgekehrt, wenn man den Nächsten nicht liebt, dann liebt man auch Gott nicht. Gottesliebe und Nächstenliebe gehören demnach immer

⁴³³ Das Ziel dieses Kapitels ist nicht die Theologie der Kommunion darzustellen. Es werden nur jene Aspekte behandelt, die für das Thema erforderlich sind.

⁴³⁴ Vgl. PETRICĂ, Ion, *Conceptul sentimentului de comuniune socială la Alfred Adler: o părere și completare teologică, o abordare speculativă constructivă* [Das Konzept der sozialen Kommunion bei Alfred Adler: eine theologische Meinung und Ergänzung, eine spekulative konstruktive Annäherung], Timișoara 2010, 38, 45, 65.

zusammen und können nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Liebe zum Nächsten als Kommunion mit ihm ist der Weg zur Kommunion mit Gott.⁴³⁵

Der Begriff Kommunion bedeutet auf der vertikalen Ebene die Verbindung der Gläubigen mit Gott und auf der horizontalen den Bund der Liebe zwischen den Menschen.⁴³⁶ Zur Kommunion mit Gott gehört die Kommunion mit den Menschen in der Liebe: „Die christliche Botschaft setzt das Verhältnis des Menschen zu Gott in unlösbarer Einheit mit seinem Verhalten zu seinen Mitmenschen. Die Liebe ist untrennbar. ‘Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Auf diesen beiden Geboten beruht das ganze Gesetz und die Propheten’ (Mt 22, 37-40). Die Wahrheit des Verhältnisses zu Gott bemisst sich an der Wahrheit des Verhältnisses zu den Mitmenschen. Deshalb ist beim Jüngsten Gericht das eschatologische Kriterium des Urteils über uns auch die Frage, wie wir uns zu den ‘geringsten Brüdern’ Christi verhalten haben (Mt 25, 31-46).“⁴³⁷

2.3.2. Soziale Kommunion und Solidarität

Der Begriff Kommunion hat auch eine soziale Komponente, die sich auf den Dienst am Nächsten oder auf die Hilfe für die Armen, Unterdrückten und Noteidenden bezieht. In diesem Zusammenhang spricht man in der orthodoxen Kirche über soziale Kommunion. Dieser Begriff hat seine Grundlage bei Paulus, der im Kontext der Kollekte für die Gemeinschaft der Armen aus Jerusalem über Kommunion spricht.⁴³⁸ Auch das Leben der ersten Christen wird unter dem Zeichen der geschwisterlichen Kommunion gestellt, da ihre

⁴³⁵ Vgl. ARON ENE, Liliana, *Conceptul ortodox de comuniune* [Das orthodoxe Konzept der Kommunion], *Geamăna* 2011, 16, 36, 23, 55; PETRICĂ, Ion, *Conceptul sentimentului de comuniune socială la Alfred Adler*, 39-40;

⁴³⁶ Vgl. ARON ENE, Liliana, *Conceptul ortodox de comuniune*, 23.

⁴³⁷ BEL, Valer, *Soziales Engagement als Mission der Kirche*, in: GABRIEL, Ingeborg, GASSNER, Franz (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, 86-100, hier: 96; vgl. auch: LUPĂȘTEAN, Bogdan, *Biserica în societate: solidaritatea cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (I)* [Die Kirche in der Gesellschaft: die Solidarität mit der Welt, die Diakonie, die prophetische Mission der Kirche (I.)], in: *Crai Nou: Cotidian independent al județului Suceava* [Crai Nou: Unabhängiges Tagesblatt des Kreises Suceava], 5507 (25.11.2010) Suceava, <http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=35441&format=html> (31.10.2014); LUPĂȘTEAN, Bogdan, *Biserica în societate: solidaritatea cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (II)*, in: *Crai Nou*, 5538 (06.01.2011) Suceava, <http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=36269&edition_id=5538&format=html> (31.10.2014).

⁴³⁸ Vgl. PETRICĂ, Ion, *Conceptul sentimentului de comuniune socială la Alfred Adler*, 24.

ganze Existenz davon gekennzeichnet war, dass sie alles gemeinsam hatten und es bei ihnen keine Notleidenden gab.⁴³⁹

Die soziale Kommunion beinhaltet die gute Tat und die gegenseitige Hilfe der Christen. Ständige Ausübung der sozialen Kommunion führt zum tugendhaften Leben. Deswegen wird betont, dass die soziale Kommunion zum Wesen der Kirche gehört. Soziale Kommunion im kirchlichen Leben bedeutet, dass diejenigen, die durch Christus und in Christus leben, im Namen Gottes ihren notleidenden Nächsten beistehen und sie unterstützen, weil die Hilfe ihren Mitmenschen gegenüber auch ihr Heil beeinflusst.⁴⁴⁰ Zum Aufbau der sozialen Kommunion gehören Mitleid und Barmherzigkeit, weil man durch sie Interesse für den Nächsten zeigt. Der Hilfsbedürftige und der Leidende werden zum Zeichen der Präsenz Christi und jede soziale Kommunion muss unter jenem Aspekt verwirklicht werden, dass im Nächsten Christus selbst präsent ist (Mt, 25,40).⁴⁴¹

Das theologische Verständnis der sozialen Kommunion entspricht in wesentlichen Zügen dem Verständnis der Solidarität, auch wenn dieses im Allgemeinen nicht theologisch fundiert ist. Diese Einsicht wird auch dadurch begründet, dass im orthodoxen Verständnis die Solidarität als Zusammenhalt unter den Gliedern der Kirche für die Leidenden und Schwachen definiert wird: „Unter den Gliedern der Kirche gibt es eine *Solidarität*, die sich besonders gegenüber den Schwachen und Leidenden äußert. Die christliche Solidarität mit den Leidenden, mit den geringsten Brüdern Jesu, hat als Vorbild die Solidarität Christi mit dem Hungrigen und Dürstenden, mit dem Kranken und Fremden, mit dem Obdachlosen und Nackten wie auch mit dem Gefangenen (Mt 25,35ff). Das Leid eines Gliedes der Gemeinschaft wird zum Leid aller. Grundlage für die Zuneigung zu den Leidenden ist der Zusammenhalt der Glieder des Leibes Christi (1 Kor, 12,25-27).“⁴⁴²

In den Beschlüssen der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz betont die orthodoxe Kirche ihr Engagement für die Förderung der Brüderlichkeit und der Solidarität

⁴³⁹ Vgl. PETRICĂ, Ion, *Conceptul sentimentului de comuniune socială la Alfred Adler*, 85-90. Kapitel 2 und 4 der Apostelgeschichte werden als die zwei herausragenden Belegstellen für soziale Kommunion gesehen: Der Aufruf zur Taufe, das um die Eucharistiefeier organisierte Leben und die soziale Kommunion als Tatsache, dass die ersten Christen alles gemeinsam hatten, sind die drei Zeichen dafür, dass die ersten Christen, als Vorwegnahme der Teilhabe am ewigen Leben bei Gott, diesen Weg schon eingeschlagen haben und dass alles, was geschah, im Namen und durch das Wirken Gottes durchgeführt wurde.

⁴⁴⁰ Vgl. PETRICĂ, Ion, *Conceptul sentimentului de comuniune socială la Alfred Adler*, 84-85.

⁴⁴¹ Vgl. PETRICĂ, Ion, *Conceptul sentimentului de comuniune socială la Alfred Adler*, 103-104.

⁴⁴² BASARAB, Mircea, *Communio sanctorum nach orthodoxem Verständnis*, in: *Una Sancta* 4/43 (1988), 284-288, hier: 285.

unter den Völkern.⁴⁴³ Durch das Gleichnis des barmherzigen Samariters, das die Frage beantwortet, wen man als Nächsten betrachten muss und das darüber hinaus als wegweisend für die Bekämpfung von Hass und Vorurteilen ist, bekennt die Orthodoxie, dass „jeder Mensch – unabhängig von Farbe, Religion, Rasse, Nationalität und Sprache – das Bild Gottes in sich trägt und unser Bruder oder unsere Schwester ist und gleichberechtigtes Glied der menschlichen Familie.“⁴⁴⁴ Für ein Mehr an Brüderlichkeit und Solidarität unter den Völkern verpflichtet sich die Orthodoxie, zum Gesinnungswandel in Kirche und Welt beizutragen.⁴⁴⁵

– Mentalitätsänderungen in Fragen des Friedens und der Brüderlichkeit sollen durch die Erziehung der Gläubigen und durch die eigene Aktivität der Kirche gefördert werden. Dadurch entsteht auch die Möglichkeit der Vertiefung des Friedens und der Brüderlichkeit.

– Der Kirche kommt eine besondere Verantwortung in der Bekämpfung des Hungers und der Armut zu, die in großem Maße von der ungleichen Ressourcenverteilung und dem übermäßigen Konsum der reichen Länder verursacht wird. Das Problem ist alarmierend, weil darin eine Identitätskrise der Welt erkennbar ist: Erstens geht es darum, dass der Hunger nicht nur eine Bedrohung des Überlebens der Menschen ist, sondern auch ihre Würde als Person verletzt; zweitens führt der unverantwortliche Umgang mit den natürlichen Ressourcen der Industrieländer zur Verletzung nicht nur des Bildes Gottes im Menschen, sondern auch zur Verletzung Gottes selber, der sich diesen Hungrigen und Armen so sehr annimmt, dass er sich mit ihnen identifiziert.

– Angesichts dieser Situation dürfen die Christen und die Kirchen diesen Ereignissen gegenüber nicht passiv und gleichgültig gegenüberstehen, da dies einem Verrat an Christus entsprechen würde. Die orthodoxen Kirchen halten es für ihre Aufgabe, ihre Solidarität mit den Notleidenden auszudrücken und sie mit aktiver Hilfeleistung zu unterstützen.

– Gemäß dem Willen Gottes ist die Kirche dazu verpflichtet, für die Menschen da zu sein und sich ihren Problemen zuzuwenden. „Getrennt von der diakonischen Sendung ist Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig

⁴⁴³ Vgl. *Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, in: *Una Sancta* 1/42 (1987), 4-28; hier: 21-23.

⁴⁴⁴ *Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, 21.

⁴⁴⁵ Vgl. *Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, 22-23.

sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.“⁴⁴⁶

Der Dienst am Nächsten, die Solidarität mit ihm, ist nach christlichem Verständnis Teil des christlichen Zeugnisses und der Verkündigung des Evangeliums. „Das Evangelium verkündigen bedeutet zugleich solidarisch sein mit den Armen, Kranken, Leidenden, Unterdrückten, Bedürftigen, Hoffungslosen und Benachteiligten [...]. Ohne diese Solidarität wird die Sendung der Kirche selbst in Frage gestellt. Und dies nicht, weil die Kirche die Zuständigkeit und die praktischen Mittel dafür hätte, die wirtschaftlichen Probleme der Armut und die sozialen Nöte der Menschen zu lösen, sondern weil sie dazu gerufen ist, ihre kritische Funktion, die dem Evangelium eigen ist, auszuüben für die Überwindung der Ungerechtigkeiten, die diese Zustände verursachen. Inmitten der Kämpfe dieser Welt lebend, ist die Kirche dazu gerufen, ihre prophetische Funktion auszuüben, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Sie muss ‘ja’ sagen zu allem, was dem Reiche Gottes gemäß ist, so wie es im Leben und in der Person Jesu Christi offenbar wurde, und ‘nein’ sagen zu allem, was die Menschenwürde, Menschenfreiheit und Gemeinschaft antastet.“⁴⁴⁷

Die Solidarität des einzelnen Christen mit seinen Mitmenschen realisiert sich nach orthodoxem Verständnis eben in der Nächstenliebe: Der aktive oder dynamische Charakter der Liebe hat sowohl einen subjektiven als auch einen objektiven Aspekt, die zwar Unterschiedliches bewirken, aber dennoch zusammengehören; der subjektive Aspekt der aktiven Liebe dringt in das Herz des Menschen ein, erneuert und verändert es; der objektive Aspekt aktiver Liebe wendet sich dem Nächsten zu und manifestiert sich durch dem Willen, Gutes für den Nächsten zu vollbringen, ihn durch Taten der Liebe zu unterstützen.⁴⁴⁸ Der Dienst am Nächsten wird somit zur Grundlage einer dynamischen christlichen Solidarität, da sie auf Veränderung drängt. So wie beide Aspekte der aktiven Liebe Veränderung bewirken, ist es auch mit der Solidarität: sie hat eine individuelle und eine kollektive Form: Die individuelle Solidarität bzw. der individuelle Dienst für den Nächsten leistet karitative Hilfe für den Bedürftigen und die kollektive Solidarität tut

⁴⁴⁶ *Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, 23.

⁴⁴⁷ BEL, Valer, *Soziales Engagement als Mission der Kirche*, 97-98.

⁴⁴⁸ Vgl. LUPĂȘTEAN, Bogdan, *Biserica în societate: solidaritatea cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (II)*, in: *Crai Nou*, 5538 (06.01.2011) Suceava, <http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=36269&edition_id=5538&format=html> (31.10.2014).

Gutes für die Gemeinschaft und fördert das allgemeine Wohl.⁴⁴⁹ In der Orthodoxie ist vor allem eine aktive Umsetzung der Solidarität und der Sorge um den Nächsten durch den diakonischen und philanthropischen Dienst wahrnehmbar.

2.3.3. Diakonie und Philanthropie: der soziale Dienst der orthodoxen Kirche und die Solidarität

Die Diakonie stellt einen Wesensvollzug der Kirche dar, in dem die Liebe Gottes den Menschen gegenüber zum Vorschein kommt und der in der Praxis sich auf die konkrete Umsetzung des Gebotes der Nächstenliebe bezieht.⁴⁵⁰ Der Begriff Philanthropie bedeutete ursprünglich die Liebe Gottes zu den Menschen. In der Kirche und durch sie wurde die Bedeutung ausgedehnt und auf einen grundlegenden Dienst Gott und den Menschen gegenüber bezogen, so dass die Menschen dazu berufen werden, die Tätigkeit des menschenliebenden Gottes nachzuahmen, indem sie, Gottes Gebot entsprechend, ihren Nächsten lieben und Liebesdienste ihm gegenüber verrichten.⁴⁵¹

Beide Begriffe, sowohl die Diakonie als auch die Philanthropie, haben eine ähnliche Bedeutung und bedeuten in der sozialen Tätigkeit der orthodoxen Kirche das Engagement für das Wohl des Nächsten, die Hinwendung zu den Notleidenden, Armen und Ausgegrenzten der Gesellschaft. Während aber in der fremdsprachigen Fachliteratur eher der Begriff Diakonie von orthodoxer Seite benutzt wird, weil dieser den westlichen Christen und Theologen zugänglicher ist, wird in der rumänischen Fachliteratur der Begriff Philanthropie verwendet. Die organisierte praktische Diakonie der orthodoxen Kirche heißt Philanthropie. Im sozialen Dienst der orthodoxen Kirche, ob sie nun Diakonie oder

⁴⁴⁹ Vgl. LUPĂȘTEAN, Bogdan, *Biserica în societate: solidaritatea cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (II)*, in: *Crai Nou*, 5538 (06.01.2011) Suceava, <http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=36269&edition_id=5538&format=html> (31.10.2014).

⁴⁵⁰ Vgl. IONIȚĂ, Viorel, *Ökumene und Mission aus orthodoxer Sicht*, in: *Ökumenisches Forum*, 26/27 (2003-2004) Graz, 58-72, hier: 61; METROPOLIT SERAFIM, *Das sozial-karitative Engagement der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Eröffnungsvortrag zur Theologischen Konsultation »Alle Diakonie geht vom Altar aus...« der Diakonie Neuendettelsau, der Metropolie von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa und des orthodoxen Erzbistums Tomis (Konstanza), 10./11. April 2008*, in: HENKEL, Jürgen (Hg.), *Aus dem Glauben leben. Gesammelte Texte von Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa zur orthodoxen Theologie und Spiritualität*, Sibiu/Hermannstadt 2008, 155-162, hier: 156; METROPOLIT SERAFIM, *Der Beitrag der orthodoxen Kirche für eine soziale Gemeinschaft*, in: SCHOENAUER, Hermann (Hg.), *Sozialethische Dimensionen in Europa. Von einer Wirtschaftsunion zu einer Wertegemeinschaft*, Stuttgart 2014, 90-98, hier: 92.

⁴⁵¹ Vgl. VICOVAN, Ion, *Lucrarea slujitoare a Bisericii. Modele și repere ale filantropiei Bisericii Ortodoxe Române în trecut și astăzi* [Der Dienst der Kirche. Modelle und Wahrzeichen der Philanthropie der Rumänisch-Orthodoxen Kirche in der Vergangenheit und in der Gegenwart], in: *Dialog teologic. Revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iași* [Theologischer Dialog. Zeitschrift des Römisch-Katholischen Theologischen Instituts aus Iași], 21 (2008) Iași, 122-135, hier: 122-123.

Philanthropie bezeichnet wird, haben die grenzenlose Solidarität Christi mit den Unterdrückten, Armen und Notleidenden und das Beispiel seiner Heiligen, die diese Solidarität auch in die Tat umgesetzt haben, Vorbildcharakter. Denn diese Solidarität wird sowohl aus dem Blickwinkel der christlichen Nächstenliebe verstanden als auch aus der eschatologischen Perspektive: Der Weg zu Gott und zum Heil führt über den Nächsten.⁴⁵²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der orthodoxen Theologie eher der Begriff der sozialen Kommunion sowie jener der Diakonie und Philanthropie und nicht jener der Solidarität verwendet wird. Der Ruf nach Solidarität steht hier im engen Zusammenhang mit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und ist auf individueller Ebene eine Forderung der alle Christen auf dem Weg zur Vergöttlichung gehorchen müssen.

2.4. Zusammenfassung

In der katholischen Sozialethik ist das Prinzip der Solidarität auf den Menschen als Person und auf seine unverletzliche Würde hingeordnet und dadurch direkt mit dem Prinzip des Gemeinwohls und der Frage der Gerechtigkeit verbunden. Solidarität wird für alle gefordert, die Menschenantlitz tragen, und verwirklicht sich auch in einer grundlegenden Option für die Armen. Darüber hinaus ist die Solidarität nicht nur eine Forderung an Gesellschaft, Politik oder Recht, sondern auch eine individualethische Option: Man muss auch als individuelle Person solidarisch handeln, so dass man das auch von anderen einfordern kann.

Auf orthodoxer Seite wird der Begriff Solidarität eher selten verwendet und man findet zurzeit in der Theologie auch keine grundlegenden Beiträge zu diesem Thema. Am ehesten entspricht ihm, wie ich gezeigt habe, der Begriff der sozialen Kommunion. Hierbei fällt auf, dass die Behandlung dieses Themas in der orthodoxen Theologie stark theologisch bestimmt ist und sich eher auf die individuelle Verpflichtung beschränkt. Im Mittelpunkt steht das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als Begründung der sozialen Kommunion. Der solidarische Einsatz für die Armen, Unterdrückten und Notleidenden wird betont und gefördert. Zugleich ist der Einsatz für die soziale Kommunion mit dem Weg zum Heil eng verbunden und wird deshalb als eine Aufgabe jedes Christen gesehen.

⁴⁵² Vgl. PAPADEROS, Alexandros K., *Aspekte orthodoxer Sozialethik*, 78-79.

Die Solidarität und die Option für die Armen werden seitens beider Kirchen, mit Rückgriff auf die eigenen Begriffe und theologischen Traditionen, betont und gefordert. Während aber die katholische Sozialethik sich den säkularen Begriff angeeignet und aus christlicher Sicht begründet hat, ist der Begriff der sozialen Kommunion ein typisch theologischer Ausdruck, welcher sich eher zur Bewusstseinsbildung auf innerkirchlicher als auf gesellschaftlicher Ebene eignet. Zugleich steht in der orthodoxen Theologie eher der individuelle Aspekt im Vordergrund und weniger der sozioethische.

3. Nachhaltigkeit und Bewahrung der Schöpfung

Die globale ökologische Krise ist eine Bedrohung nicht nur für den Menschen, sondern auch für die gesamte Natur. Der Klimawandel⁴⁵³, die Ressourcenverknappung, die Umweltbelastung (Wasser, Erde, Luft), die CO² Emissionen, die Reduktion der Artenvielfalt, das Abforsten ganzer Wälder sind nur einige Zeichen dieser Krise.⁴⁵⁴ Überall auf der Welt gibt es unzählige Maßnahmen, die die Milderung der Auswirkungen des Klimawandels anstreben: Ein global deal, das alle Staaten gleichermaßen verpflichtet sich für Klima- und Umweltschutz⁴⁵⁵ zu engagieren und der gesamten Menschheit die gleichen Chancen gewährleistet, ist aber noch nicht zustande gekommen. In den letzten Jahrzehnten haben sich auch viele Kirchen des ökologischen Problems angenommen und versuchen, ihren Beitrag zum Klimaschutz und zur Bewahrung der Schöpfung zu leisten. Denn so wie der Expertentext der Deutschen Bischofskonferenz es formuliert, stellt der globale Klimawandel „die wohl umfassendste Gefährdung der Lebensgrundlagen der heutigen und in noch viel stärkerem Maße der kommenden Generationen sowie der außermenschlichen Natur dar.“⁴⁵⁶

Die Hauptverursacher dieser ökologischen Veränderungen sind die Industrieländer, die ihr Wirtschafts- und Konsumsystem bis 2050 auf erneuerbare Energien umstellen und

⁴⁵³ Zum Klimawandel und seiner sozioethischen Beurteilung vgl. LIENKAMP, Andreas, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2009.

⁴⁵⁴ Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE – KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998, 15-21; BOWALD, Beatrice, *Klimawandel – Den Worten Taten folgen lassen. Ein Anstoß aus sozioethischer Perspektive*, Bern 2009, 9-16; DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE – KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN/ KOMMISSION WELTKIRCHE, *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit*, Bonn 2007, 24-33.

⁴⁵⁵ Zum Thema Klimaschutz und Armutsbekämpfung als Frage von Kooperation und der Rolle von Klimaverträgen vgl. VOGT, Markus, *Weltklimavertrag. Ethische Koordinaten für Klimaschutz und Armutsbekämpfung*, in: GABRIEL, Ingeborg, SCHWARZ, Ludwig (Hg.), *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2011, 111-129.

⁴⁵⁶ *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit*, 5.

ihren Ressourcenverbrauch zugunsten der Menschen aus den Entwicklungs- und Schwellenländer wesentlich reduzieren müssen, damit für diese auch die Möglichkeit des Wohlstandswachstums gegeben ist.⁴⁵⁷ Gebot der Stunde ist die Solidarität mit den Armen, denn sie sind diejenigen, die am meisten vom Klimawandel und von der Umweltzerstörung betroffen sind.⁴⁵⁸

Auf dem UNO Erdgipfel in Rio de Janeiro im Jahre 1992, welches Umwelt und Entwicklung als Thema hatte, hat die internationale Gemeinschaft sich für das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung (*sustainable development*) verpflichtet. In diesem Leitbild werden die Diskurse um Umwelt und Entwicklung miteinander verknüpft, wobei sich Entwicklung hauptsächlich auf Armutsbekämpfung bezieht, weil Umweltschutz als eines der effektivsten Mittel gegen Armutsbekämpfung gesehen wird.⁴⁵⁹

Der Begriff nachhaltig bzw. Nachhaltigkeit hat seine ursprüngliche Bedeutung und Herkunft nicht in der Politik, sondern in der Forstwirtschaft, wo der Holznotstand dazu geführt hat, dass man Regelungen einführte, die besagten, dass nur so viele Bäume gefällt werden dürfen, wie neue gepflanzt werden.⁴⁶⁰ Von hier hat die Idee sich schnell verbreitet, und fand „Verwendung zur Beurteilung von Zuständen in ganzheitlicher Perspektive als Grundlage für langfristig optimiertes und wirksames Handeln.“⁴⁶¹

Mit dem Erdgipfel in Rio erlangte die Definition von Nachhaltigkeit in ihrer politischen Dimension allgemeine Akzeptanz. Sie besagt, dass die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generationen so erfüllt werden müssen, dass den zukünftigen Generationen die Chance zur Erfüllung der eigenen Bedürfnisse nicht genommen wird.⁴⁶² Nachhaltigkeit oder nachhaltige Entwicklung wird somit zum „Leitbild für gesamtgesellschaftliche und weltweite Entwicklung. Es berücksichtigt zugleich die sozialen, ökologischen und ökonomischen Erfordernisse in modernen Gesellschaften und fördert durch deren

⁴⁵⁷ Vgl. PRIEWASSER, Reinhold, *Balancen zwischen naturalen Ressourcen und menschlichem Gestalten*, in: RENÖCKL, Helmut, BALOBAN, Stjepan (Hg.), *Jetzt die Zukunft gestalten*, 139-155, hier: 141-142; VOGT, Markus, *Natürliche Ressourcen und intergenerationelle Gerechtigkeit*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 2: *Konkretionen*, Regensburg 2005, 137-162, hier: 138.

⁴⁵⁸ Vgl. PRIEWASSER, Reinhold, *Balancen zwischen naturalen Ressourcen und menschlichem Gestalten*, 144-145; VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologische-ethischer Perspektive*, München 2010, 139.

⁴⁵⁹ Vgl. VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 117; VOGT, Markus, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, 411-419, hier: 411.

⁴⁶⁰ Vgl. VOGT, Markus, *Die Zukunft beginnt jetzt! Dimensionen der Nachhaltigkeit*, in: RENÖCKL, Helmut, BALOBAN, Stjepan (Hg.), *Jetzt die Zukunft gestalten!*, 11-29, hier: 11; VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 114-115;

⁴⁶¹ VOGT, Markus, *Die Zukunft beginnt jetzt!*, 12; vgl. VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 116.

⁴⁶² Vgl. HIPPEL, Claus, *Nachhaltiges Wirtschaften*, in: INSTITUT FÜR BILDUNG UND ENTWICKLUNG IM CARITASVERBAND DER ERZDIOZESE MÜNCHEN UND FREISING E.V. (Hg.), *Nachhaltigkeit als Prinzip für die Zukunft*, München 2003, 31-38, hier: 32; VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 118.

entsprechende Vernetzung eine globale Entwicklung, die den gegenwärtigen und künftigen Generationen gerecht werden soll.⁴⁶³

Zur nachhaltigen Entwicklung reichen die weltweiten politischen Bestreben und Entscheidungen der internationalen Gemeinschaft nicht. Es werden auch individuelle, soziale und kulturelle Veränderungen gefordert, denn „Nachhaltigkeitsdenken und Umweltschutz, insbesondere Klima- und Ressourcenschutz, fangen an, die Art, wie wir wohnen, wie wir uns fortbewegen und uns ernähren, zu verändern.“⁴⁶⁴ Der Akzent liegt auf der Entstehung neuer Verhaltensmuster, der Umstellung auf klimafreundliche und umweltverträgliche Lebensstile. Gary Gardner traut dem ökologischen Engagement der Kirchen dabei eine wichtige Rolle zu, weil die Äußerungen der Kirchen zu ökologischen Fragen von den Gläubigen nicht nur akzeptiert werden, sondern auch ihre Haltung bezüglich Umweltschutz und Klimawandel beeinflussen und die Kirchen somit im Dienste der Nachhaltigkeit stellen.⁴⁶⁵

3.1. Nachhaltigkeit in der katholischen Sozialethik

Im Rahmen der kirchlichen Sozialverkündigung war bis vor Kurzem⁴⁶⁶ das Thema Nachhaltigkeit im Vergleich zu anderen sozialethischen Themen unterbelichtet. Es wurde auch nicht als Sozialprinzip gesehen und es gab so keine systematische Antwort auf die

⁴⁶³ VEITH, Werner, *Nachhaltigkeit*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik* 1, 302-314, hier: 302; vgl. VOGT, Markus, *Die Zukunft beginnt jetzt!*, 12-13. Eine philosophisch-soziologische Sicht des Prinzips der Nachhaltigkeit siehe bei: EKARDT, Felix, *Das Prinzip der Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*, München 2010. Über Möglichkeiten zur praktischen Umsetzung von Nachhaltigkeit siehe die vom Woldwatch Institute herausgegebenen Beiträge aus den Bänden *Zur Lage der Welt 2010* und *2012* (WORLDWATCH INSTITUTE [Hg.], *Zur Lage der Welt 2010. Einfach besser leben. Nachhaltigkeit als neuer Lebensstil*, München 2010; WORLDWATCH INSTITUTE [Hg.], *Zur Lage der Welt 2012. Nachhaltig zu einem Wohlstand für alle. Rio 2012 und die Architektur einer weltweiten grünen Politik*, München 2012).

⁴⁶⁴ MILKE, Klaus, ROSTOCK, Stefan, *Trotz Kopenhagen – auf vielen schnellen Wegen zu neuen Gewohnheiten*, in: WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *Zur Lage der Welt 2010*, 16-25, hier: 20. Über die Auswirkungen der Art und Weise der Ernährung auf die Umwelt und das Klima, über das Klimawandel und Strategien gegen die Unterernährung und die Armut vgl.: SCHLATZER, Martin, *Tierproduktion und Klimawandel. Ein wissenschaftlicher Diskurs zum Einfluss der Ernährung auf Umwelt und Klima*, Wien – Berlin 2011, WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *Zur Lage der Welt 2011. Hunger im Überfluss. Neue Strategien gegen Unterernährung und Armut*, München 2011.

⁴⁶⁵ Vgl. GARDNER, Gary, *Religionen im Dienste der Nachhaltigkeit*, in: WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *Zur Lage der Welt 2010*, 60-69, hier: 61.

⁴⁶⁶ Die neue Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus macht unter anderem Schöpfungsverantwortung, Umweltschutz und Nachhaltigkeit zum zentralen Anliegen nicht nur der katholischen Kirche, sondern der ganzen Menschheit und füllt dadurch eine wichtige Lücke in der katholischen Sozialverkündigung (vgl. PAPST FRANZISKUS, *Enzyklika Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, in: <https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf> [13.10.2015]).

Umweltprobleme.⁴⁶⁷ In der Sozialethik wurde hingegen Nachhaltigkeit zunehmend zu den Sozialprinzipien gezählt.⁴⁶⁸ Es handelt sich dabei um ein Leitprinzip, das das Bemühen der Kirche um Schöpfungsbewahrung, Umweltschutz, Entwicklung, Armutsbekämpfung und weltweite und intergenerationelle Gerechtigkeit und Solidarität theologisch und philosophisch fundiert. Das neue Prinzip der Nachhaltigkeit entstand im Zusammenhang mit den globalen ökologischen und sozialen Problemen der modernen Gesellschaften, mit ihrem einseitigen Verhältnis zur Natur und ihrer unzureichenden Vernetzung wirtschaftlicher, ökologischer und gesellschaftlicher Faktoren.⁴⁶⁹ Durch die Verknüpfung ökologischer, sozialer und entwicklungspolitischer Aspekte kommt es zu einer Weiterentwicklung der katholischen Sozialethik unter Berücksichtigung der neuen Zeichen der Zeit.⁴⁷⁰ Im Folgenden werden die Kernpunkte des Prinzips der Nachhaltigkeit unter folgenden Aspekten dargestellt: Was bedeutet unter der Voraussetzung der Erweiterung der Ethik das Prinzip der Nachhaltigkeit und wie ist die Verbindung der Nachhaltigkeit zu den traditionellen Sozialprinzipien (Personalität, Solidarität, Subsidiarität)? Was ist der Zusammenhang zwischen Nachhaltigkeit und Schöpfungsverantwortung?

3.1.1. Nachhaltigkeit als notwendige Erweiterung der sozialetischen Prinzipien

Angesichts der Entgrenzung und Globalisierung der sozialen, ökonomischen, technischen und ökologischen Entwicklungen ist es notwendig, die Ethik so zu erweitern, damit sie den neuen Herausforderungen gerecht werden kann.⁴⁷¹ Dies trifft auch im Falle der christlichen Sozialethik zu, um die ökologische Frage zu integrieren und wegweisend Stellung zu ihr zu beziehen. Dies umso mehr als die ökologischen Probleme die ganze Menschheit betreffen. Durch den übermäßigen Ressourcenverbrauch lebt die Menschheit

⁴⁶⁷ Vgl. VOGT, Markus, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud (Hg.), *Sozialprinzipien*, 142-159, hier: 143.

⁴⁶⁸ Vgl. z.B. VEITH, Werner, *Nachhaltigkeit*, 302-314; VOGT, Markus, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, 411-419; GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, 202-203.

⁴⁶⁹ Vgl. VEITH, Werner, *Nachhaltigkeit*, 303.

⁴⁷⁰ Die Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI., hat in dieser Hinsicht die Erwartungen der SozialethikerInnen mit Hinblick auf die Weiterentwicklung der Soziallehre durch die Verknüpfung von ökologischen und entwicklungspolitischen Aspekten, sowie zu klaren Stellungnahmen bezüglich dem Klimawandel und dem Konzept der Nachhaltigkeit auf strukturethischer Ebene, nicht erfüllt (vgl. VOGT, Markus, *Beredetes Schweigen. Zu den ökologischen Aspekten der neuen Sozialenzyklika*, in: *Amosinternational. Gesellschaft gerecht gestalten* 3/2009, 27; 30-35).

⁴⁷¹ Vgl. VOGT, Markus, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, 411.

bereits auf Kosten der Zukunft.⁴⁷² Die vom Klimawandel hervorgerufenen Veränderungen in der Umwelt, verändern auch die Lebensbedingungen auf der Erde, wodurch erneut die Nachhaltigkeitsdebatte in den Mittelpunkt rückt, denn dadurch entsteht die Notwendigkeit die weltweite Umweltbelastung zu begrenzen. Die Mitverantwortung aller Menschen ist deshalb gefragt, damit man der biblischen Verheißung „den Nachkommen auf ewig“⁴⁷³ gerecht werden kann. Dieser Verheißung genüge zu tun, verlangt Maßnahmen sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf individueller Ebene. Die Änderung des individuellen Lebensstils und die Orientierung an Maß und Suffizienz als Beitrag zum Umweltschutz ist nämlich genauso wichtig, wie die strukturellen und technologischen Maßnahmen, die auf gesellschaftlicher, staatlicher oder internationaler Ebene getroffen werden. Die individuelle und die soziale Ebene sind auf einander bezogen. Es bedarf beider Ebenen, damit man in ökologischen Fragen Ergebnisse erzielen kann. Es liegt nämlich auf der Hand, dass „strukturelle Maßnahmen und technologische Verbesserungen allein nicht ausreichen werden, um uns aus der Sackgasse herauszuführen. Das bewusste ökologische Handeln jedes Einzelnen und ein gewisser Konsumverzicht sind vielmehr gleichfalls vonnöten und bilden zudem die Basis für Prozesse der Bewusstseinsänderung“⁴⁷⁴.

Die Begründung und Konkretisierung des Prinzips der Nachhaltigkeit erfolgt aus vier ethischen Grundentscheidungen, die auch als Postulate der Nachhaltigkeit gesehen werden können und sich wie folgt zusammenfassen lassen: 1) Künftigen Generationen sollen die gleichen Lebenschancen zukommen, wie gegenwärtigen Generationen. Dies bedeutet, dass die gegenwärtige Generation ihre Bedürfnisse so erfüllen muss, dass der zukünftigen Generation auch die Möglichkeit der Erfüllung der eigenen Bedürfnisse erhalten bleibt. Das Leitmotiv des Handelns ist die intergenerationelle Gerechtigkeit. 2). Beim Ressourcenverbrauch ist auf die Erhaltung des Naturkapitals zu achten, was sich nicht auf die Überlieferung eines bestimmten Zustands der Natur bezieht, sondern auf ihre Evolutionsfähigkeit. Der Mensch verfügt über die Natur als Schöpfung nämlich in dem Sinn, dass diese mit der Aufgabe einer langfristigen Verantwortung verbunden ist. 3). Der Zugang zu den global existierenden Ressourcen soll gerecht verteilt werden, so dass jedem Menschen das Recht auf die In-Anspruchnahme der global zugänglichen Ressourcen zusteht. Die ungerechte Verteilung der Ressourcen steht im Zusammenhang mit den

⁴⁷² Vgl. VOGT, Markus, *Globale Nachbarschaft*, 37.

⁴⁷³ VOGT, Markus, *Prinzipiell und doch konkret: Nachhaltigkeit als sozialetisches Prinzip*, in: INSTITUT FÜR BILDUNG UND ENTWICKLUNG IM CARITASVERBAND DER ERZDIOZESE MÜNCHEN UND FREISING E.V. (Hg.), *Nachhaltigkeit als Prinzip für die Zukunft*, 16-30, hier: 17.

⁴⁷⁴ GABRIEL, Ingeborg, *Westlicher Lebensstil in der Krise. Wie wir leben und wie wir leben sollten*, in: RENÖCKL, Helmut, BALOBAN, Stjepan (Hg.), *Jetzt die Zukunft gestalten!*, 197-226, hier: 198.

sozialen und ökologischen Problemen. 4). Die natürlichen Prozesse der Natur, ihre Regenerationsraten müssen bei menschlichen Eingriffen berücksichtigt werden: Der Zeitmaß des Eingriffs muss dem Zeitmaß der Regeneration angemessen sein.⁴⁷⁵

Das sozialetische Prinzip der Nachhaltigkeit verbindet das Anliegen der intergenerationellen Gerechtigkeit mit dem Naturschutz, der gerechten Ressourcenverteilung und dem Eigenwert der Natur.

Der Sozialethiker Markus Vogt gilt gegenwärtig innerhalb der katholischen Sozialethik als der wichtigste Vertreter der Nachhaltigkeit. Sein Anliegen ist aber nicht nur die Integration der Nachhaltigkeit in die Sozialethik, sondern auch ihre Etablierung als sozialetisches Prinzip. Deswegen geht er der Frage nach, ob Nachhaltigkeit sich ohne logische Widersprüche mit den traditionellen Sozialprinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität verbinden lässt, angesichts der aktuellen Probleme zu ihrer tieferen Deutung beiträgt und einen solchen Zugang zu Lösungen eröffnet, welches das bereits in den traditionellen Prinzipien Existierende übersteigt.⁴⁷⁶

Markus Vogt kommt somit zu der Schlussfolgerung, dass der in den traditionellen Sozialprinzipien vorhandene pro-ökologische Ansatz, vom Prinzip der Nachhaltigkeit zur Entfaltung gebracht wird und auch die einzelnen Prinzipien sich darin wiederfinden, aufgegriffen, aktualisiert und auch um ein Horizont erweitert werden.⁴⁷⁷ Wenn nämlich die Umweltproblematik in der Sozialethik nicht selbstständig aufgegriffen und thematisiert wird, kann die Antwort der Sozialethik angesichts der ökologischen Probleme und Herausforderungen weder angemessen noch als systematisch betrachtet werden.⁴⁷⁸

Die Verbindung zwischen Nachhaltigkeit und den klassischen Sozialprinzipien lässt sich wie folgt darlegen:⁴⁷⁹

– Umweltschutz hat im Lichte der Nachhaltigkeit einen anthropozentrischen Charakter: Die Voraussetzung, von der die Nachhaltigkeit ausgeht, ist nämlich der Schutz der unbedingten und unantastbaren Würde der menschlichen Person. Das was von der Nachhaltigkeit gefordert wird, trägt das Personalitätsprinzip ständig mit sich und gewinnt dadurch ihre ethische Wichtigkeit. Natur- und Umweltschutz vollzieht sich als Bestandteil des Schutzes der Entfaltungsmöglichkeiten und grundlegenden Rechte der Menschen.

⁴⁷⁵ Vgl. VOGT, Markus, *Natürliche Ressourcen und intergenerationelle Gerechtigkeit*, 141-159; VOGT, Markus, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, 413-415; VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 386-405.

⁴⁷⁶ Vgl. VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 471.

⁴⁷⁷ Vgl. VOGT, Markus, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, 417.

⁴⁷⁸ Vgl. VOGT, Markus, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, 417.

⁴⁷⁹ Vgl. VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 471-474; VOGT, Markus, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, 153-155.

– Die Mitte der Nachhaltigkeit ist die Forderung nach globaler und intergenerationeller Solidarität. Die Umweltzerstörung und der übermäßige Ressourcenverbrauch sind eine Bedrohung für die Lebensgrundlagen der Armen und künftigen Generationen. Die Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen für allen Menschen ist deshalb eine Frage der Solidarität, gerade auch deswegen, weil Armut und Umweltzerstörung in Wechselwirkung zueinander stehen und bei der Lösung der ökologischen Probleme der Solidarität eine vorrangige Rolle zukommt.

– Subsidiarität spielt in der Organisation des Nachhaltigkeitsprozesses auch eine wichtige Rolle, weil als Suchprozess nach der optimalen Lösung gänzlich nicht von oben verordnet und minutiös vorausgeplant werden kann. Um das gesetzte Ziel zu erreichen, ist das freiwillige Engagement gesellschaftlicher Gruppen, politischer und staatlicher Institutionen und der einzelnen Menschen notwendig.

3.1.2. Nachhaltigkeit und christlicher Schöpfungsglaube

Den theologischen Ausgangspunkt des christlichen Konzepts der Nachhaltigkeit stellt der Schöpfungsglaube dar. Im biblischen Sinne ist die Schöpfung nicht nur als ein Anfangsakt bei der Erschaffung der Welt zu betrachten. Schöpfung bedeutet vielmehr die permanente Gegenwart Gottes in seinen Geschöpfen, im Menschen selber, den Er nach seinem Bilde und ihm ähnlich geschaffen hat. Somit gewinnen die Geschöpfe den Sinn und die Bestimmung ihres Daseins vom ihrem Ursprung her: „als Schöpfung sind die Dinge und Lebewesen transparent für ihren Ursprung und ihre Vollendung in Gott, dem sie ihr Dasein verdanken. Vor diesem Hintergrund ist der Herrschaftsauftrag des Menschen als ‘verantwortete Haushalterschaft’ zu verstehen“⁴⁸⁰. Die christliche Schöpfungsverantwortung hat aber neben der Verantwortung für die Natur die Geschichte des Menschen stets inne und mit ihr gemeinsam im Blick, so dass die ökologische Verantwortung im engen Zusammenhang mit den ökonomischen, kulturellen und sozialen Bedürfnisse der Menschen und dem Ruf nach globaler Gerechtigkeit gesehen werden muss.⁴⁸¹ Das Verhalten des Menschen der Schöpfung gegenüber sollte sich „*vor allem durch eine Haltung der Dankbarkeit und Anerkennung auszeichnen: Die Welt verweist auf das Geheimnis Gottes, der ihn erschaffen hat und ihn erhält. [...] Die Welt bietet sich den*

⁴⁸⁰ VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 263.

⁴⁸¹ Vgl. VOGT, Markus, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, 147; VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 269.

Blicken des Menschen als eine Spur Gottes dar, als ein Ort, an dem seine schöpferische Macht der Vorsehung und Erlösung offenbar wird.“⁴⁸²

Der Prüfstein des Schöpfungsglaubens besteht angesichts der global immer stärker werdenden ökologischen Krise darin, die Schöpfung als Lebensort für alle Geschöpfe zu erhalten und sich für die weltweite und intergenerationelle Gerechtigkeit einzusetzen. „Wer von Schöpfung redet, verpflichtet sich damit zu einem verantwortlichen Umgang mit allen Geschöpfen. Es ist unglaublich, die Liebe Gottes zu allen Geschöpfen zu verkünden, ohne damit die Bereitschaft zu verbinden, die Güter der Schöpfung zu schützen, zu pflegen und gerecht zu teilen. Eine solche Verantwortung braucht über individualethisches Handeln hinaus eine Übersetzung in politische und wirtschaftliche Strukturveränderungen. Genau dafür steht das Konzept der nachhaltigen Entwicklung.“⁴⁸³

Durch die Weiterentwicklung der Sozialethik mit dem Prinzip der Nachhaltigkeit wird die christliche Sozialethik durch schöpfungstheologische und ökologische Aspekte ergänzt. „Entscheidend für die Anerkennung der Nachhaltigkeit als Sozialprinzip ist letztlich, dass es die sozialetische Diagnose der ‘Zeichen der Zeit’ in prägnanter Weise zusammenfasst und die damit verbundenen Herausforderungen für Gesellschaft und Kirche auf den Punkt bringt.“⁴⁸⁴ Dieser Herausforderung trägt die katholische Sozialverkündigung durch die neue Enzyklika *Laudato si’* von Papst Franziskus⁴⁸⁵ Rechnung: Angesichts der Zeichen der Zeit macht er nämlich die Sorge für das gemeinsame Haus zum zentralen Anliegen der katholischen Kirche und der ganzen Menschheit.

3.2. Schöpfungsglaube und Ökologie in der orthodoxen Theologie

Die orthodoxe Kirche hat spätestens seit der Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. am 1. September 1989⁴⁸⁶ ein umfassendes ökologisches, theologisch begründetes Engagement gezeigt, das vielfach als vorbildlich auch für die katholische Kirche gilt. In seiner Botschaft rief der Patriarch dazu auf, den 1. September

⁴⁸² PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, 347 (Der Originaltext ist auch kursiv geschrieben).

⁴⁸³ VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 485.

⁴⁸⁴ VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit*, 477-478.

⁴⁸⁵ Vgl. PABST FRANZISKUS, *Enzyklika Laudato si’*. *Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, in: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf (13.10.2015).

⁴⁸⁶ Vgl. *Botschaft seiner Heiligkeit Dimitrios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, über die Einführung eines Tags der Bewahrung der Schöpfung (1. September 1989)*, in: EUROPÄISCHES CHRISTLICHES UMWELTNETZ (ECEN) (Hg.), *Eine Zeit für Gottes Schöpfung. Ein Aufruf an die europäischen Kirchen*, Genf 2006, 8-11.

zum Tag der Bewahrung der natürlichen Umwelt zu erklären und Gott für die gesamte Schöpfung zu danken.⁴⁸⁷ Der Patriarch forderte die orthodoxen Gläubigen und alle Menschen guten Willens überall auf der Welt dazu auf, die Umwelt zu schützen und zu respektieren, und von den Verantwortlichen in der Politik, die notwendigen Maßnahmen zum Schutz und zur Bewahrung der Schöpfung zu ergreifen.⁴⁸⁸ Sein Nachfolger, Patriarch Bartholomäus, setzt sich gegenwärtig stark für die Bewahrung der Schöpfung ein, so dass er sogar als der „grüne Patriarch“ bezeichnet wird.⁴⁸⁹

Die orthodoxe Theologie behandelt die ökologischen Fragen ausgehend vom Schöpfungsglauben und einer orthodoxen Schöpfungsspiritualität. Manche Theologen sehen die Ökologie als Bestandteil der orthodoxen Sozialtheologie⁴⁹⁰, andere dagegen sprechen von ökologischer Theologie, in dessen Rahmen man sich bemüht, die Idee Gottes und des Naturschutzes miteinander in Verbindung zu betrachten und anhand der religiösen Tradition die Gründe darzulegen, warum der Mensch sich für die Bewahrung der natürlichen Umwelt einsetzen müsste.⁴⁹¹

In der orthodoxen Literatur zum Thema Schöpfungsspiritualität und Ökologie vollzieht sich die Auseinandersetzung mit der ökologischen Thematik auf vier Ebenen. Den Ausgangspunkt der theologischen Überlegungen über ökologische Verantwortung stellt die Verbindung zwischen Ökologie und christlicher Spiritualität bzw. christlichem Glauben dar. Danach folgt die zweifache Grundlegung der ökologischen Verantwortung durch das Schöpfungshandeln Gottes und die Verantwortung des Menschen. Drittens wird der Schöpfungsglaube im liturgischen Geschehen dargestellt. Zuletzt werden praktische Forderungen zum Umgang mit der Schöpfung formuliert. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass die Themenbereiche über die Grundlegung der ökologischen Verantwortung und die ökologischen Schwerpunkte aus dem orthodoxen liturgischen Leben die Bibel als gemeinsame Quelle haben. Sie werden jedoch separat behandelt, weil sie zwei Aspekte desselben Themas darstellen.

⁴⁸⁷ Dieses Datum wurde von Papst Franziskus nun auch für die katholische Kirche übernommen.

⁴⁸⁸ Vgl. *Botschaft seiner Heiligkeit Dimitrios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, über die Einführung eines Tags der Bewahrung der Schöpfung (1. September 1989)*, 11.

⁴⁸⁹ Über die Botschaften, Äußerungen und Stellungnahmen von Patriarch Bartholomäus I. zu ökologischen Fragen vgl. CHRYSAVGIS, John (Hg.), *Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I.*, Michigan – Cambridge 2003.

⁴⁹⁰ Vgl. PREDĂ, Radu, *Ecologia. Un capitol de teologie socială ortodoxă* [Ökologie. Ein Kapitel der orthodoxen Sozialtheologie], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, Vol. V: *Teologie și ecologie* [Die Ärzte und die Kirche, V. Band: Theologie und Ökologie], Cluj-Napoca 2007, 123-156; PREDĂ, Radu, *Ecologia. Un capitol de teologie socială ortodoxă* [Ökologie. Ein Kapitel der orthodoxen Sozialtheologie], in: *Altarul Reîntregirii* [Altar der Wiedervereinigung] 1 (2007), 131-175.

⁴⁹¹ Vgl. RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă* [Theologie und Ökologie in der modernen Welt], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, 208-217, hier: 208.

3.2.1. Verbindung zwischen Ökologie, Theologie und christlichem Glauben

Angesichts der ökologischen Krise hat sich auch die orthodoxe Kirche in den letzten Jahrzehnten immer intensiver der ökologischen Problematik angenommen. Die orthodoxe Theologie weist zunächst darauf hin, wie die Ökologie und christliche Spiritualität bzw. der christliche Glaube zusammenhängen, und wodurch es gerechtfertigt ist, dass sich die orthodoxe Kirche überhaupt zu ökologischen Fragen äußert.

Die orthodoxen Theologen, die sich mit dem ökologischen Thema beschäftigen, sprechen sowohl über die Verbindung als auch die Komplementarität zwischen Mensch und Welt, dem Leben in Gemeinschaft mit Gott und dem Leben in der Welt, dem Schicksal des Menschen und dem Schicksal der Natur.⁴⁹² Die Ökologie betrifft nämlich die äußere Umwelt des Menschen und ist als solche innerweltlich immanent aktuell. Die Spiritualität bzw. der christliche Glaube haben jedoch mit dem Gottesbezug des Menschen und als solche mit der transzendentalen Ausrichtung des Menschen zu tun. So betrachtet haben Ökologie und christlicher Glaube unmittelbar nichts Gemeinsames. Jedoch durch den Menschen und im Menschen sind sie miteinander verbunden, da zum Glaubensleben jedes Gläubigen sowohl die natürliche, innerweltliche, immanente Umwelt wie auch die transzendente Beziehungsdimension des Menschen dazugehört.⁴⁹³

Das ökologische Anliegen der orthodoxen Kirche verdeutlicht die unzertrennliche Verbindung zwischen der Vergöttlichung des Menschen und der Vergöttlichung der Natur.⁴⁹⁴ Dadurch, dass sowohl der Mensch als auch die Natur von Gott erschaffen wurden, stehen beide nicht nur in einer physischen, sondern auch in einer spirituellen Beziehung zueinander. Die Natur ist Teil des Menschen und ergänzt ihn. Der Mensch braucht die Natur für seine Vervollständigung, denn ohne Natur kann er nicht zur

⁴⁹² Vgl. OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, in: GABRIEL, Ingeborg, STEINMAIR-PÖSEL, Petra (Hg.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Ostfildern 2013, 155-175, hier: 157; ILOAIE, Ștefan, *Omul împotriva naturii: cazul Roșia Montană* [Der Mensch gegen die Natur: der Fall Roșia Montană], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, 186-200, hier: 186; PREDA, Radu, *Ecologia. Un capitol de teologie socială ortodoxă*, in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, 146; RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă* [Theologie und Ökologie in der modernen Welt], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, 208-217, hier: 209.

⁴⁹³ Vgl. OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, 157.

⁴⁹⁴ Vgl. ILOAIE, Ștefan, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morală creștină* [Relativisierung der Moralwerte. Tendenzen der postmodernen Ethik und die christliche Moral], Cluj-Napoca 2009, 115-120; ILOAIE, Ștefan, *Responsabilitatea morală personală și comunitară. O perspectivă teologică* [Persönliche und gemeinschaftliche moralische Verantwortung. Eine theologische Perspektive], Cluj-Napoca 2009, 121; ILOAIE, Ștefan, *Responsabilitatea creștinului pentru păzirea creației* [Die Verantwortung des Christen für die Bewachung der Schöpfung], in: *Studia Universitatis Babeș – Bolyai, Theologia Orthodoxa*, 1-2 (2004), 41-50, hier: 41; STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă* [Orthodoxe dogmatische Theologie], Band 1, București 2003, 337-338.

Vergöttlichung kommen. Dadurch, dass Natur und Mensch sich gegenseitig bedingen und beeinflussen, wird einerseits klar, dass sich die Vergöttlichung des Menschen im Rahmen der Natur vollzieht, und andererseits, dass zum Plan Gottes nicht nur die Vergöttlichung der Menschen gehört, sondern auch die Vergöttlichung der Natur, die durch den Menschen geschehen soll, denn die Aufgabe des Menschen besteht darin, durch den Akt seiner eigenen Vergöttlichung die vergöttlichte und spiritualisierte Natur Gott darzubringen.

3.2.2. Grundlegung der ökologischen Verantwortung

Die orthodoxe Grundlegung der ökologischen Verantwortung setzt bei der Vision der orthodoxen Theologie über die Schöpfung und der Verantwortung des Menschen in und gegenüber der geschaffenen Welt an. Hierbei wird hervorgehoben, dass die Äußerungen der orthodoxen Kirche zu ökologischen Fragen die orthodoxe Tradition immer mitberücksichtigen.⁴⁹⁵ Dabei gilt, dass die Fokussierung auf einen Aspekt der orthodoxen Tradition nicht genügt, um ein umfassendes Bild über die Schöpfung Gottes zu geben. Das heißt, dass jegliche Aussagen über den Wert und das Ziel der Schöpfung sowohl biblische Quellen als auch die Zeugnisse der Kirchenväter und der asketischen Tradition und die Praktiken der Heiligen und deren Umgang bzw. Beziehung mit und zur Schöpfung mitzubersichtigen haben und zusammen mit den Positionen der großen orthodoxen Theologen dargestellt werden müssen.⁴⁹⁶

3.2.2.1. Das Schöpfungshandeln Gottes

Die orthodoxe Theologie legt Zeugnis über die Schönheit und Harmonie der geschaffenen Welt ab. Das sind die Merkmale, die zugleich Gottes Plan für die Schöpfung verdeutlichen und auf ihre Bestimmung hinweisen, nämlich harmonisch und schön zu sein. Diese Schönheit und Harmonie der Schöpfung kennzeichnet auch die Beziehung aller Geschöpfe zu Gott und untereinander.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Vgl. THEOKRITOFF, Elizabeth, *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*, New York 2009, 30-31.

⁴⁹⁶ In dieser Arbeit werden diese Positionen nicht dargestellt, weil das den Rahmen des Themas springen würde. Einen Überblick über die Vision der Schöpfung in der orthodoxen Tradition bietet: THEOKRITOFF, Elizabeth, *Living in God's Creation*.

⁴⁹⁷ Vgl. OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, 162.

Dabei betont die orthodoxe Theologie zweierlei: Einerseits ist die Schönheit der Schöpfung eine Enthüllung der Schönheit der göttlichen Essenz selber;⁴⁹⁸ andererseits ist das Schöpfungshandeln Gottes ein Akt, der aus Freiheit geschieht und von Liebe geleitet wird, denn die Schöpfung entsteht aus Liebe und mit Liebe für den Menschen, damit dieser zur Kommunion mit Gott gelangen kann.⁴⁹⁹ Weiter erörtert die orthodoxe theologische Tradition, dass die von Gott geschaffene Welt gut ist, da diese Güte von allem Geschaffenen vom Schöpfer selber bei der Erschaffung der Welt siebenmal bestätigt wird.⁵⁰⁰ Gottes Geschöpfe sind daher als verborgene Spiegel der unaussprechlichen Schönheit Gottes zu betrachten.⁵⁰¹

Unter allem Geschaffenen gebührt dem Menschen eine besondere Stellung: Er ist der „Ring der Schöpfung“⁵⁰², das heißt derjenige, den Gott als Herrscher über alles, was er geschaffen hat, einsetzt. Der orthodoxe Theologe Dumitru Stăniloae hebt den Geschenkcharakter der Schöpfung hervor und zwar, dass Gott die Welt als Geschenk für den Menschen geschaffen hat.⁵⁰³ Wenn man die Schöpfung als Geschenk Gottes annimmt, bedeutet das, dass man in einer engen Beziehung mit Gott, dem Schenker von allem Geschaffenen, bleibt: Die Wertschätzung des Geschenks weist über das Geschenk hinaus auf denjenigen, der es aus Liebe geschenkt hat. Somit wird das Geschenk nicht nur ein Zeichen der Liebe des Schenkers, sondern es verweist immer auf den Schenker, so dass man im Bund der Liebe mit dem Schenker bleibt. Die Liebe Gottes in der Schöpfung zu sehen und dadurch in Verbindung mit Gott zu bleiben, ermöglicht Jesus Christus auf besondere Weise, weil er den Geschenkcharakter der Schöpfung wieder aufdeckt.⁵⁰⁴ Die orthodoxe Theologie versteht die besondere Stellung Jesu Christi vorrangig im Zusammenhang mit dem Sündenfall, durch den das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Natur beschädigt wurde, was sich auch in der gegenwärtigen Umweltkrise manifestiert.

⁴⁹⁸ Vgl. BUTA, Mircea Gelu, *Criza ecologică actuală* [Die aktuelle ökologische Krise], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, 9-10, hier: 10.

⁴⁹⁹ Vgl. ILOAIE, Ștefan, *Omul împotriva naturii: cazul Roșia Montană*, 194; RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă*, 210; BUTLER, Michael, MORRIS, Andrew, *Creația și inima omului. O perspectivă creștin-ortodoxă asupra mediului* [Die Schöpfung und das Herz des Menschen. Eine christlich-orthodoxe Sicht der Umwelt], București 2014, 29-31; ILOAIE, Ștefan, *Relativizarea valorilor morale*, 114; VALICĂ, Mihai, CHIRILĂ, Pavel, BĂNDOIU, Andreea, POPESCU, Cristian George, *Teologie socială*, 211.

⁵⁰⁰ Vgl. MICU, Dorin, *Bunătatea creației* [Die Güte der Schöpfung], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, 239-241, hier: 240.

⁵⁰¹ Vgl. MICU, Dorin, *Bunătatea creației*, 241.

⁵⁰² Vgl. ILOAIE, Ștefan, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*, 199.

⁵⁰³ Vgl. STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 339, 354; STĂNILOAE, Dumitru, *Creația ca dar și tainele Bisericii* [Die Schöpfung als Geschenk und die Geheimnisse der Kirche], in: *Ortodoxia* [Orthodoxie] 1 (1976), 10-29, hier: 11.

⁵⁰⁴ Vgl. STĂNILOAE, Dumitru, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, 11.

Die orthodoxe theologische Tradition besagt zusammenfassend: Der autonom werdende Mensch hat seinen Herrschaftsauftrag falsch verstanden und seine Freiheit zur Ausbeutung der Natur benutzt. Das führte zur Verletzung der Beziehung zu Gott. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist damit beschädigt, aber nicht aufgehoben.⁵⁰⁵ „Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und die Gemeinschaft aller Menschen mit ihm stellt die Fortführung dieses (Schöpfungs-)Handelns dar und führt Ordnung, Normalität, in den gesamten geschaffenen Kosmos ein. [...] Das gesamte Christus-Geschehen, angefangen mit der kenotischen Inkarnation, über Predigt und Leben bis zu Kreuzestod, Auferstehung und Himmelfahrt stellen das zerstörte Bild des Menschen wieder her, wodurch das schöpferische Handeln Gottes den Menschen wieder zur vollen Gemeinschaft mit ihm befähigt.“⁵⁰⁶ Damit aber der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott gelangen kann, ist es unerlässlich, dass er zu seiner Verantwortung Gott, seinen Mitmenschen und der Schöpfung gegenüber steht.

3.2.2.2. Die Verantwortung des Menschen

Für die orthodoxe Glaubenstradition war es durchgehend klar, dass der Herrschaftsauftrag des Menschen über die Schöpfung nicht willkürliches und maßloses Verfügen über die Welt bedeuten kann, ohne dass man dafür vor Gott Rechenschaft ablegen müsste. Der Mensch, der von Gott als Herr über die Schöpfung eingesetzt ist, wird aufgrund der biblischen Offenbarung als Administrator, Wächter und Eigentümer gesehen, der als solcher auch für das jeweilige Eigentum vor Gott verantwortlich ist. Als derjenige, der etwas besitzt, hat er die Pflicht verantwortungsbewusst mit seinem Hab und Gut umzugehen, es zu schützen, zu pflegen und dessen Schönheit zu bewahren.⁵⁰⁷

Durch den Herrschaftsauftrag hat Gott den Menschen für das Wohlergehen der Schöpfung Verantwortung übertragen. Die Übernahme dieser Verantwortung lässt sich in Gen 2,19-20a durch die Namensverleihung nachverfolgen. Diese Bibelstelle belegt, dass dem Menschen Zuständigkeit „für die richtige Funktion der gesamten Schöpfung“⁵⁰⁸ zugesprochen wird. „Wenn man bedenkt, dass in Genesis 1 Gott selber den einzelnen Geschöpfen ihre Namen verleiht und sie dadurch das von ihm intendierte Sein erlangen,

⁵⁰⁵ Vgl. OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, 166-1667; BUTA, Mircea Gelu, *Criza ecologică actuală*, 10; RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă*, 211-212, 214.

⁵⁰⁶ OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, 167.

⁵⁰⁷ Vgl. IPS BARTOLOMEU, *Despre ecologia materiei și a spiritului* [Über die Ökologie der Materie und des Geistes], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, 5-8, hier: 7; RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă*, 212.

⁵⁰⁸ OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, 163.

wird die von Gott dem Menschen anvertraute Rolle deutlich: Er ist dafür verantwortlich, dass die einzelnen Geschöpfe die Gemeinschaft mit Gott und untereinander – wie von Gott gewollt – erreichen.⁵⁰⁹ In der Erfüllung dieser Aufgabe ist dem Menschen auch seine Beschaffenheit von Vorteil: Gott hat ihn so geschaffen, dass er sowohl zur geistigen unsichtbaren als auch zur materiellen sichtbaren Welt gehört. Als solcher ist er Mikrokosmos der Schöpfung, der zwischen Gott und der Welt vermittelt und dazu berufen ist, Gottes Plan mit der Schöpfung zu verwirklichen.⁵¹⁰

Wie der orthodoxe Theologe Iloaie aufzeigt, begründet die orthodoxe Theologie die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung, auf drei Linien, wobei keine gegen die andere ausgespielt werden kann, da sie sich gegenseitig bedingen: In der ersten Linie ist der Mensch vor Gott für die Schöpfung und den Umgang mit ihr verantwortlich. Gott hat den Menschen seine Schöpfung anvertraut, damit er sie behütet. Durch die Sünde entstand ein Bruch nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und Natur, dessen Beherrschung nun mit Hilfe der menschlichen Arbeit geschehen soll. Die Wiederherstellung der Verbindung zwischen Gott, Mensch und der ganzen Schöpfung geschieht durch Jesus Christus. Die besondere Aufgabe des Menschen als „Ring der Schöpfung“ besteht darin, die ganze Schöpfung zu beseelen, damit sie zur Offenbarung des göttlichen Geistes werden kann. In zweiter Linie ist der Mensch vor Gott verantwortlich für die Schöpfung im Bezug zu anderen Menschen. Der einzelne Mensch verfügt nicht alleine über die ganze Schöpfung, sondern teilt diese mit seinen Mitmenschen. Die Schöpfung ist ein gemeinsames Geschenk Gottes an alle Menschen und nicht nur an den einzelnen Menschen. Deshalb richtet sich der verantwortungslose Umgang mit der Welt, der den Mitmenschen schadet, sowohl gegen das Gebot der Nächstenliebe als auch gegen das Gebot der Gottesliebe. In der dritten Linie trägt der Mensch Verantwortung für die Schöpfung wegen der Schöpfung als solcher. Das Geschick der Natur und der Schicksal des Menschen bedingen sich gegenseitig, denn die Vervollkommnung des Menschen hängt mit der Vervollkommnung des Rests der Schöpfung zusammen.⁵¹¹

Ein weiterer Aspekt, mit dem die orthodoxe Theologie das Thema der Verantwortung des Menschen der Schöpfung gegenüber erweitert, eröffnet die Zukunftsperspektive und bezieht sich auf die generationsübergreifende Verantwortung. Hierbei wird gefordert, dass die gegenwärtige Generation die Pflicht hat, der nächsten

⁵⁰⁹ OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, 163.

⁵¹⁰ Vgl. BUTLER, Michael, MORRIS, Andrew, *Creația și inima omului*, 49-58.

⁵¹¹ Vgl. ILOAIE, Ștefan, *Responsabilitatea creștinului pentru păzirea creației*, 43-46; ILOAIE, Ștefan, *Responsabilitatea morală personală și comunitară*, 119-121, 199-205.

Generation eine saubere, gesunde und unbeschädigte Erde zu hinterlassen, weil man vor Gott und vor den Nachkommen verantwortlich für die Qualität der Umwelt ist.⁵¹² Deswegen fordert die orthodoxe Kirche in ihrem ökologischen Engagement, dass im Sinne der Zukunftsorientierung des christlichen Glaubens der eschatologische Aspekt beachtet werden müsse, weil die Zerstörung der Natur letztlich nichts anderes bedeutet als den Verlust der Zukunftsperspektive.⁵¹³

Als Schlussfolgerung zu einem verantwortungsvollen Umgang und Leben innerhalb der Schöpfung Gottes kann man aus der Sicht der orthodoxen Theologie festhalten, dass der Mensch sich bemühen soll, dem Sohn Gottes ähnlich zu sein und so wie er zu handeln. Das ökologische Engagement der Menschen sollte dementsprechend von der Liebe zu Gott, zu den Mitmenschen und zur Schöpfung motiviert werden und nicht aus Angst zustande kommen.

3.2.3. Ökologie und orthodoxe Liturgie

Die Liturgie und das sakramentale Leben der orthodoxen Kirche beinhalten viele Elemente, welche die Schönheit und das Ziel der Schöpfung Gottes bezeugen. Im ökologischen Diskurs der orthodoxen Kirche stellen diese eine wichtige Quelle zur Begründung und Stärkung des ökologischen Engagements der Kirche und der Gläubigen dar. Zugleich verweisen sie auch auf die innige Verbindung zwischen dem Schicksal des Menschen, seinem Gottesbezug und dem Schicksal der Natur. Auf diese Komplementarität hinzuweisen, ist soweit wichtig, dass im kommunistischen Rumänien die eingeleitete und durchgesetzte wirtschaftliche Entwicklung, die keine Rücksicht auf Umweltschutz nahm und auch keine Umweltschützer erlaubte, die orthodoxe Kirche dazu nötigte, ihren Fokus auf die liturgisch-sakramentale Dimension ihrer Sendung zu richten.⁵¹⁴ Umso aktueller waren dann die Botschaften und die Ansprachen von Patriarchen Dimitrios I. und Bartholomäus I. über den unaufgebbaren Zusammenhang zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Wohl, dem Schicksal der Natur und des Menschen.⁵¹⁵

⁵¹² Vgl. RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă*, 213.

⁵¹³ Vgl. RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă*, 215.

⁵¹⁴ Vgl. OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, 157-158.

⁵¹⁵ Vgl. *Botschaft seiner Heiligkeit Dimitrios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, über die Einführung eines Tags der Bewahrung der Schöpfung (1. September 1989)*, 10; DEMETRIOS I, *Encyclical Letter, September 1, 1990*, in: CHRYSAVGIS, John (Hg.), *Cosmic Grace, Humble Prayer*, 39; BARTHOLOMEW I, *Encyclical Letter, September 1, 1992*, in: CHRYSAVGIS, John (Hg.), *Cosmic Grace, Humble Prayer*, 40-42, hier: 40-41; BARTHOLOMEW I, *Encyclical Letter, September 1, 1994*, in: CHRYSAVGIS, John (Hg.), *Cosmic Grace, Humble Prayer*, 45-47, hier: 46.

Die Liturgie der orthodoxen Kirche ist vielfach biblisch basiert und verweist auf die innige Verbindung zwischen Mensch und Schöpfung. Folgende Aussagen sind hier besonders wichtig.⁵¹⁶

– Gott hat eine reiche und vielfältige Welt erschaffen, in der alles miteinander vernetzt ist und von seinem Schöpfer abhängt.

– Gott wird Lobpreis für die Gabe der Schöpfung gesungen. Die Schöpfung selber lobt Gott, so dass auch die Menschen dazu aufgefordert werden, sich diesem Lob anzuschließen. Andererseits: Da der Mensch Herr über die ganze Schöpfung ist und nicht nur zur materiellen, sondern auch zur geistigen Welt gehört und zur bewussten Erkenntnis Gottes fähig ist, kann und muss er nicht nur in seinem Namen Lobpreis singen, sondern auch im Namen aller anderen Geschöpfe. Dadurch, dass die Kirche in der Liturgie in ihren Gebeten die natürliche Bewunderung der geschaffenen Welt bestätigt, schließt sie sich auch dem Lobpreis des Schöpfers an und betont, dass Gottes Schöpfungs- und Erlösungswerk zum selben Plan gehören.

– Zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung besteht eine starke Bindung, die sich in den verschiedenen Naturphänomenen und ihrer Beschreibung in der Bibel zeigt: Der Stern führt die Könige zum Erlöser; Ochse und Esel sind bei der Geburt Christi dabei, weil sie ihren Herrn, im Gegensatz zu seinem Volk, erkennen; die kosmischen Zeichen bei der Kreuzigung bezeugen die königliche Identität des sterbenden Christus. Die beseelten und unbeseelten Kreaturen Gottes bezeugen ständig den Schöpfer und sind im Unterschied zum Menschen nie von ihrem ursprünglichen Ziel abgewichen. Die Kirche stellt sie als Beispiel vor die Menschen, wie man den Herrn erkennen und ihm dienen sollte. Manche biblische und liturgische Texte machen auch darauf aufmerksam, dass es nicht nur eine Verbindung zwischen Gott und dem Menschen gibt, der nach Gottes Bild geschaffen wurde, sondern dass es auch eine Ähnlichkeit zwischen Gott und der Schöpfung gibt, weil die Elemente Gott erkennen (z.B. die Himmel als die Sonne, die Erde als eine Blume).

– Der Sündenfall führt zu einem Riss in der und gegenüber der geschaffenen Welt, dessen Konsequenzen nicht nur vom Menschen getragen werden, sondern auch von der Natur, weshalb auch die Erde beschädigt ist. Im Sündenfall sieht die orthodoxe Kirche eine bestimmte Art von Verschmutzung, weil man etwas anders verwendet, als es ursprünglich gedacht war: Durch die spirituelle Verschmutzung ändert der Mensch seine von Gott vorgesehene Bestimmung. Der Mensch wird dadurch zuständig für die physische

⁵¹⁶ Vgl. THEOKRITOFF, Elizabeth, *Living in God's Creation*, 155-209.

Verschmutzung der Schöpfung, denn nicht die Luft, die Erde oder das Wasser haben sich gegen den Menschen verschworen, sondern der Mensch hat durch sein verantwortungsloses Handeln die Probleme verursacht. Die Antwort Gottes beim Anblick der von menschlicher Sünde verschmutzten Welt ist die Pflanzung eines Baumes: Der Baum im Paradies brachte den Tod und der Baum auf der Golgota schenkte das Leben. Angesichts der existierenden physischen Probleme im Gleichgewicht der geschaffenen Welt weist die orthodoxe Kirche aus spiritueller Sicht darauf hin, dass das Wohl der die Menschen umgebenden Welt nicht von der Gottesbeziehung des Menschen getrennt werden kann.

– Die orthodoxen liturgischen Texte verweisen auf eine grundsätzliche Schönheit der Schöpfung, die öfters unter dem Schleier des Alltäglichen verborgen ist und die im Ganzen bei der zweiten Ankunft Christi restauriert wird.

– Der Mensch herrscht über die Schöpfung aufgrund der Großzügigkeit Gottes. Der Mensch ist daher Gott Dankbarkeit schuldig. Christus hat durch sein Opfer Dankbarkeit dargebracht, die gegenwärtig in der Eucharistie dadurch ausgedrückt wird, dass man darin Gott lobt und für alles dankt.

– Die Sakramente der orthodoxen Kirche erfassen zwei wichtige Aspekte: Einerseits erinnern die Sakramente daran, dass die Menschen in ihrer Eigenart als körperliche Wesen in Beziehung mit Gott stehen, andererseits verweisen sie auf die interpersonale Ebene menschlichen Daseins, wo sich die Aufmerksamkeit auf die Nöte der anderen Menschen richtet. Somit kommt durch die Frage des richtigen Umgangs mit der Schöpfung das Thema der Verantwortung der Menschen füreinander in den Blick. Miteinander zu teilen, aufeinander zu achten, sind moralische Imperative, auf welche die Sakramente und die Liturgie der orthodoxen Kirche aufmerksam machen.

3.2.4. Praktische Forderungen zum verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung Gottes

Angesichts der ökologischen Krise fordert die orthodoxe Kirche grundlegende Änderungen im individuellen Denken und Handeln der Menschen.⁵¹⁷ Zugleich gibt es auch Aufgaben, welchen sich die Kirche selber stellen muss.

⁵¹⁷ Vgl. OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, 171-172.

Von den einzelnen Menschen wird gefordert, dass sie die eigenen Lebensstandards überdenken, denn der individuelle Überkonsum ist auch eine Ursache der ökologischen Probleme. Andererseits belastet auch die Armut und die damit verbundene ungleiche Ressourcenverteilung das ökologische Gleichgewicht: Wo die Menschen in massiver Armut leben, sind sie gezwungen von dem Schutz der Umwelt abzusehen, wenn sie überleben wollen. Diejenigen, die es sich leisten können, müssen lernen, für das Wohl des ganzen Leibes der Menschheit Opfer zu bringen, damit so der ganze Leib gewinnen kann.⁵¹⁸ Man muss nicht nur global, sondern auch kosmisch denken, und nicht nur lokal, sondern auch persönlich handeln.⁵¹⁹ Das kosmische Denken erweitert die Perspektive des globalen Denkens dadurch, dass der Blick von der Aufgabe der Verbesserung der Welt auf die Pflicht der Verwandlung der ganzen Schöpfung gelenkt wird, wozu auch die Menschen gehören. Durch das persönliche Handeln wird der Prozess der Metanoia eingeleitet, so dass man aus Liebe zum Schöpfer und zur Schöpfung praktische Schritte im eigenen Leben und in der lokalen Gemeinschaft zum Erhalt der Schöpfung tut.

Die Arbeit, welche die Kirche zur Erweckung des ökologischen Bewusstseins leisten kann, besteht einerseits in der Auseinandersetzung mit den ökologischen Problemen und andererseits in der ständigen Erziehung der Menschen dazu, dass die Natur Gottes Geschenk an die Menschen ist und dass sie daher geschützt und geachtet werden muss.⁵²⁰

Zusammenfassend kann man sagen, dass in der orthodoxen Theologie die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung eng mit der Erlösung des Menschen zusammenhängt und auch die Beziehung des Menschen zu Gott und zu den Mitmenschen widerspiegelt. Gott hat die Schöpfung aus und mit Liebe für den Menschen geschaffen und als Zeichen seiner Liebe ihm geschenkt. Das Schicksal des Menschen hängt unwiderruflich mit jenem der Natur zusammen. Wenn man nicht verantwortungsvoll mit der Schöpfung umgeht, beraubt man sich selbst, die Mitmenschen und die kommenden Generationen auch von der Zukunftsperspektive. Deswegen ist es unerlässlich, dass einerseits die Menschen ihr individuelles Denken und Handeln überdenken und andererseits die Kirche ihren eigenen Beitrag zur Stärkung des ökologischen Bewusstseins leistet.

⁵¹⁸ Vgl. THEOKRITOFF, Elizabeth, *Living in God's Creation*, 209.

⁵¹⁹ Vgl. THEOKRITOFF, Elizabeth, *Living in God's Creation*, 256-257.

⁵²⁰ Vgl. RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă*, 215.

3.3. Zusammenfassung: Nachhaltigkeit und Schöpfungsbewahrung aus theologischer und sozialetischer Sicht

Schöpfungsbewahrung und Umweltschutz sind gemeinsame Anliegen sowohl der katholischen als auch der orthodoxen Theologie. Der wesentliche Unterschied liegt nur darin, dass von katholischer Seite im Prinzip der Nachhaltigkeit die Bemühungen für Schöpfungsbewahrung und Umweltschutz, mit Entwicklungsfragen, Armutsbekämpfung und dem Ruf nach globaler und intergenerationeller Gerechtigkeit und Solidarität verbunden sind und aus einer vernetzten Perspektive betrachtet werden: Der verantwortliche Umgang mit der Schöpfung Gottes ist mit dem Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität für die Armen verbunden, da sie vom Klimawandel, der Ressourcenverknappung und den Umweltproblemen im höheren Maße betroffen sind, als die Menschen in den reicheren Regionen bzw. in den großen Industrieländern der Welt. Der Ruf nach Gerechtigkeit und Solidarität wird auch auf die kommenden Generationen ausgeweitet, damit ihnen dieselben Lebensmöglichkeiten und Ressourcen zuteilwerden können, wie den gegenwärtigen.

Das ökologische Anliegen der orthodoxen Theologie konzentriert sich auf die Schöpfungsbewahrung und weist darauf hin, dass das Schicksal des Menschen untrennbar mit dem Schicksal der Natur verbunden ist, denn zur Vergöttlichung des Menschen gehört die Vergöttlichung der Natur untrennbar dazu und dass die Zerstörung der Natur mit dem Verlust der Zukunftsperspektive gleichzusetzen ist. Auf diese innige Verbindung zwischen Mensch und Schöpfung macht auch die orthodoxe Liturgie immer wieder aufmerksam und fordert die Gläubigen auf, Gott Lob und Dankbarkeit für die Schöpfung entgegenzubringen.

Die theologische Begründung erfährt sowohl die orthodoxe Schöpfungsbewahrung als auch das Nachhaltigkeitsprinzip der katholischen Sozialethik durch den biblischen Schöpfungsglauben und die darin begründete Verantwortung des Menschen. Der Herrschaftsauftrag des Menschen bezieht sich nämlich nicht auf die maßlose Ausbeutung der Schöpfung, sondern darauf, dass er sie verantwortlich erhalten, hüten und schützen soll.

Zugleich wird von beiden Seiten gefordert, dass praktische Maßnahmen sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene für die Begrenzung der Umweltbelastungen ergriffen werden. Auf individueller Ebene geht es um Änderungen im persönlichen Denken und Handeln, um umweltschonende Lebensstile, auf

gesellschaftlicher Ebene wird von Verantwortlichen in Politik und Wirtschaft gefordert, dass sie die notwendigen Maßnahmen für den Schutz der Umwelt ergreifen. Dass die Kirchen grundlegend zu einer Mentalitätsänderung in dieser Hinsicht beitragen können, liegt auf der Hand.

4. Versöhnung

In den letzten Jahrzehnten ist der Begriff Versöhnung immer stärker in das Bewusstsein der Menschen hervorgehoben und wurde als säkulare und politische Parole verwertet. Politisch wurde Versöhnung in der Friedensforschung als ein Element der Bewältigung vergangener Konflikte, das Philosophen, Psychologen, Sozialwissenschaftler, Rechtswissenschaftler und Politikwissenschaftler beschäftigt.⁵²¹ Dabei ist Versöhnung ursprünglich ein genuin theologischer und anthropologischer Begriff, eine Dimension, die in den Debatten wenig Beachtung fand. Angesichts der neuen außertheologischen Konjunktur des Begriffs findet aber auch in der Theologie eine Auseinandersetzung mit dem Thema Versöhnung statt, das über die individuelle und individuelle ethische Ebene hinausgeht und die Frage stellt, ob und wie eine Theologie der Versöhnung einen Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs leisten kann.

Im Folgenden soll darauf eingegangen werden, worin die Aktualität des Begriffes Versöhnung im Sinne eines „Zeichens der Zeit“ besteht, um anschließend in drei Schritten die theologischen Sichtweisen darzustellen. Im ersten Schritt wird auf das Konzept der Versöhnung in der katholischen Theologie und Sozialethik eingegangen, im zweiten Schritt wird die theologische Behandlung von Versöhnung in der orthodoxen Theologie untersucht, und im dritten Schritt sollen die ökumenischen Ansätze zum Thema dargestellt werden.

4.1. „Die Zeichen der Zeit stehen auf Versöhnung“⁵²²

Die schrecklichen Ereignisse des II. Weltkriegs, die Kriege und Konflikte in Südamerika und Afrika, der Zusammenbruch der marxistisch-kommunistischen Regime in

⁵²¹ Vgl. zum Folgenden GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, in: GOJÁK, János, PRIBYL, Herbert (Hg.), *Verständigung und Zusammenarbeit. Versöhnungswege in Mittel- und Südosteuropa (Jahrestagung des Vereins zur Förderung der katholischen Sozialethik, Pécs, 15-16 März 2001. Dokumentation)*, Budapest 2002, 23-37, hier: 23.

⁵²² HERR, Theodor, *Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), 203-225, hier: 211.

Ost(Mittel)Europa sind Ereignisse, welche die internationale Gemeinschaft, die Politik, die Wissenschaftler und die Menschen dazu bewegt haben, nach neuen Wegen der Konfliktbewältigung zu suchen, um den Frieden langfristig zu sichern. Dabei zeigt sich, dass die Sicherung des Friedens, die Verfestigung der gesellschaftlichen Kohäsion und die künftige Entwicklung sowohl auf staatlicher als auch auf internationaler Ebene vor allem auch darauf ankommt, die alten Feindschaften zwischen Menschen, Nationen, Kulturen und Religionen, die als lange Schatten der Vergangenheit sich auf die gegenwärtigen Beziehungen auswirken, soweit wie möglich zu überwinden. Eine neue „Grammatik des Humanen“⁵²³ muss diese Dimension der Vergangenheit einbeziehen. Auf diesem Hintergrund wurden der Versöhnungsbegriff und seine politische Relevanz als Beitrag zur Sicherung und zum Schutz der Menschlichkeit und als Weg der Friedensstiftung neu entdeckt.⁵²⁴

Denn die Geschichte steht oftmals im Wege eines friedlichen Zusammenlebens. Daher stellen die Vergebung und die Bitte um Vergebung „ein neues Instrument der Friedenspolitik dar, dem es um die Entschärfung historischen Sprengpotentials geht. Darin zeigt sich jedoch trotz aller politischen Bedingtheit auch eine neue Sensibilität für [die] Schulddimension der Geschichte. Und dies führt zu der Frage nach einem ethischen, d.h. der Würde des Menschen angemessenen Umgang mit dieser Schuld, anders: Nach Vergebung und Versöhnung, die damit zu einer politischen Kategorie werden.“⁵²⁵

In der säkularen und in der politischen Verwendung des Begriffs Versöhnung spielt seine genuin theologische Bedeutung keine vordergründige Rolle. Der Begriff wird in seinem alltagssprachlichen Sinn verwendet: Wenn sich zwei Menschen zerstritten haben und ein Konflikt entsteht, ist es wünschenswert, ja notwendig, dass die beiden Menschen sich versöhnen und sich wieder vertragen. Versöhnung ist hier zuerst ein wechselseitiger Prozess zwischen zwei Menschen und der Akt der Versöhnung führt zu einer neuen Beziehung dieser beiden Menschen, damit die Feindschaft beziehungsweise der Konflikt überwunden und die Beziehung wieder hergestellt werden kann.⁵²⁶ Doch Versöhnung ist

⁵²³ GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, (2002) 24. GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, in: GABRIEL, Ingeborg, SCHNABL, Christa, ZULEHNER, Paul M. (Hg.), *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001, 25-47, hier: 26.

⁵²⁴ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, (2002) 24-25; GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, (2001) 26-28.

⁵²⁵ GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, (2002) 25.

⁵²⁶ Vgl. FRIESE, Sebastian, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda*, Theologie und Frieden, Band 39, Stuttgart 2010,

nicht nur auf der persönlichen Ebene notwendig, sondern auch auf der gesellschaftlichen. Er wird zu einem sozialetischen Begriff, „im Sinne der Herstellung von Gemeinschaft, des Miteinander-Lebens und Füreinander-Einstehens mit Aussicht auf eine verbindende Zukunft [...], [welche] die Belastungen der Vergangenheit abschüttelt“.⁵²⁷

4.2. Versöhnung in der katholischen Sozialethik

4.2.1. Biblisch-theologischer Zugang und der Versöhnungsauftrag der Kirche

Versöhnung bezieht sich im Alten Testament auf die Wiederherstellung einer von Schuld zerstörten Beziehung. Sie ist ausschließlich eine Tat Gottes, durch die er die Beziehung zu den Menschen neu gestaltet, nachdem diese durch Schuld gegen den mit ihm geschlossenen Bund verstoßen haben. Auch wenn die Initiative zur Versöhnung immer von Gott ausgeht, die Voraussetzung für die Verwirklichung der Versöhnung ist, dass Israel seine Schuld bereut und erneut sich dazu bereit erklärt, am Bund festzuhalten. Als Zeichen der Bereitschaft am Bund festzuhalten, muss der Schuldige ein Opfer als Sühne Gott darbringen.⁵²⁸ Die Grunderfahrung, die das Alte Testament widerspiegelt, ist somit, dass Untreue und des Schuld des Volkes eine von Gott trennende Realität sind, wobei aber Gott sich als derjenige erweist, der immer wieder zur Versöhnung bereit ist.⁵²⁹ Versöhnung ist allgemein, aber auch im Alten Testament eine Aktivität zwischen Mensch und Mensch. Auch im Falle der Versöhnung zwischen Menschen ist Gott derjenige, der zur Versöhnung aufruft und dazu beiträgt, dass die zerstrittenen Parteien sich versöhnen. Auch im Neuen Testament ist Gott „der Urheber der Versöhnung. Gott gibt seinen Sohn dahin, um die Menschen mit sich zu versöhnen. Jesus Christus ist der Mittler der Versöhnung, der die Gemeinschaft des Menschen mit Gott wiederherstellt und Frieden stiftet durch sein Blut

90; VAN DE LOO, Stephanie, *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, Theologie und Frieden, Band 38, Stuttgart 2009, 16; VAN DE LOO, Stephanie, *Versöhnung als Zumutung. Bosnische Frauen und eine Theologie der Versöhnung*, in: *Pastoral-Theologische Informationen* 28/2 (2008), 104-119, hier: 107; BEESTERMÖLLER, Gerhard, „Politik der Versöhnung“. *Eine Hinführung*, in: BEESTERMÖLLER, Gerhard, REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Politik der Versöhnung*, Theologie und Frieden, Band 23, Stuttgart 2002, 7-13, hier: 8; GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, (2001) 34; SAUTER, Gerhard, *Was heißt, was ist Versöhnung?*, in: SAUTER, Gerhard, ASSEL, Heinrich (Hg.), *»Versöhnung« als Thema der Theologie*, Theologische Bücherei, Band 92, Gütersloh 1997, 7-41, hier: 30.

⁵²⁷ SAUTER, Gerhard, *Was heißt, was ist Versöhnung?*, 9-10.

⁵²⁸ Vgl. DESELAERS, Paul, *Art. Versöhnung. Biblisch-theologisch. Altes Testament*, in: KASPER, Walter (Hg.), *LThK³*, Band 10, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2001, 720-721.

⁵²⁹ Vgl. HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt. Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung*, Paderborn 1991, 67-72; FRIESE, Sebastian, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung*, 105-106.

(Kol 1,20). Das Werk der Versöhnung (= Erlösung) konzentriert sich in Kreuz, Tod und Auferstehung Christi.⁵³⁰ Durch die Hingabe seines Sohnes für die Schuld der Menschen wird die unbedingte Liebe Gottes den Menschen gegenüber und sein Wille zur Versöhnung deutlich. Der Versöhnungswille Gottes mit den Menschen gehört zu den zentralen Aussagen des Neuen Testaments und ist zugleich auch ein Aufruf zur zwischenmenschlichen Versöhnung: „Was Gott an den Menschen tut, nämlich die immer neue Suche nach Wegen der Versöhnung, das soll der Mensch auch an seinem Nächsten tun.“⁵³¹ In dieser Hinsicht hat Versöhnung einen doppelten Aspekt: Sie ist einerseits Gabe Gottes, durch die der Friede zwischen Gott und den Menschen bzw. der Friede zwischen Mensch und Mensch wieder hergestellt wird, andererseits ist Versöhnung auch eine Aufgabe für die Menschen, damit sie selber zu Friedensstiftern in der Welt werden.⁵³²

Die Versöhnung gehört damit auch zentral zur Sendung der Kirche, die in der Nachfolge Jesu Christi steht. Die Verkündigung des Evangeliums bedeutet so einerseits, die Botschaft von der Versöhnung Gottes mit der Menschheit an diese weiterzugeben, und andererseits, zum lebendigen Werkzeug und zum Zeichen der Versöhnung zu werden.⁵³³ „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute“ (2 Kor 5,19). Es gehört somit zum Wesen der Kirche, „die Spaltungen unter den Menschen zu überwinden, die Trennwände einzureißen und die Menschen zu einer neuen Gemeinschaft zusammenzuführen. Das Gebot der Liebe, das ihr Christus aufgetragen hat, beinhaltet die ständige Bereitschaft zur Versöhnung und den Willen, Gegensätze abzubauen und die gesellschaftlichen Gräben zu überwinden.“⁵³⁴

Die Kirchen haben diese Versöhnungsaufgabe vielfach vor allem auf der individuellen Ebene wahrgenommen, durch den Aufruf zu Umkehr, Buße, Reue und Versöhnung. In den Hintergrund getreten ist dabei der gesellschaftliche Aspekt, den es wiederzuentdecken gilt. Dabei ist es so, dass die individuelle und die gesellschaftliche Ebene miteinander verbunden sind und aufeinander rückwirken: 1. Die Praxis der

⁵³⁰ HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt*, 73.

⁵³¹ FRIESE, Sebastian, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung*, 108. Die grundlegenden Aussagen des Neuen Testaments über Versöhnung sind in den paulinischen Schriften enthalten. Auf eine nähere Beschreibung wird in diesem Zusammenhang verzichtet, weil dies den Rahmen der Arbeit übersteigt (vgl. THOMA, Clemens, *Art. Versöhnung. Biblisch-theologisch. Neues Testament*, in: KASPER, Walter (Hg.), *LThK³*, Band 10, 721-723; HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt*, 73-78).

⁵³² Vgl. DELGADO, Mariano, *Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext. Drei Versöhnungsmodelle in Geschichte und Gegenwart*, in: BEESTERMÖLLER, Gerhard, REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Politik der Versöhnung*, 133-153, hier: 134.

⁵³³ Vgl. HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt*, 7, 10, 12, 15, 17.

⁵³⁴ HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt*, 76.

Versöhnung auf der individuellen Ebene zwischen Gott und Mensch angesichts menschlicher Schuld, der Sünde und des Versagens und die Umkehr haben als ihr Ziel, dass die zwischenmenschlichen Beziehungen wieder heil werden, es zur Aussöhnung zwischen zerstrittenen Menschen kommt, was auch eine Rückwirkung auf die soziale und sogar politische Ebene hat. 2. Die Versöhnung auf der politischen Ebene wiederum, kann es gesellschaftlichen Gruppen leichter machen, angesichts von Konflikten und gesellschaftlichen Problemen sich für gesellschaftliche Versöhnung einzusetzen.⁵³⁵

Diese Verbindung zwischen den beiden Ebenen, der individualethischen und der sozialetischen bleibt auch für die Grundlegung eines Prinzips der Versöhnung in der Sozialethik.

4.2.2. Versöhnung als sozialetisches Prinzip

Die gesellschaftlichen Institutionen sind von ihrem Ursprung her vom Menschen für die Menschen geschaffen. Menschliche Schuld und Versagen beeinträchtigen die gesellschaftlichen Institutionen. Probleme und Konflikte sind folglich Teil ihrer Existenz. Deshalb bedürfen sie des Prinzips, welches die konfliktgeladene Seite des Politischen und des Sozialen in den Blick nimmt.⁵³⁶ „Das Prinzip der Versöhnung als Leitwert für den privaten sowie politischen Bereich verweist darauf, dass soziale Ordnungen immer wieder der Überwindung von Konflikten und eines bewussten Neubeginns bedürfen. Dies setzt die grundlegende Bereitschaft voraus, Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten, sondern zu vergeben. Angesichts menschlicher Fehlbarkeit ist diese eine grundlegende Bedingung für den Fortbestand zwischenmenschlicher Beziehungen im Nahbereich, aber auf auch

⁵³⁵ Vgl. HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt*, 79-80; HERR, Theodor, *Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre*, 216. Sebastian Friese unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen individueller, intersubjektiver und gesellschaftlicher Versöhnung. Versöhnung auf individueller Ebene bedeutet, dass das Individuum mit sich, mit einer anderen Person, mit der Geschichte oder dem Schicksal versöhnt ist. Es geht lediglich um innere Versöhnung, die sich im Bewusstsein des Menschen vollzieht. Die intersubjektive Versöhnung geschieht zwischen zwei Individuen, die sich nach einem Konflikt erneut vertragen. Die gesellschaftliche Versöhnung hat die Aufarbeitung der Vergangenheit als Ziel, damit die gegenwärtige Gesellschaft positiv gestaltet werden kann. Friese betont, dass die drei Ebenen der Versöhnung im engen Zusammenhang zueinander stehen, denn die intersubjektive Versöhnung hat die individuelle Versöhnung als Voraussetzung und umgekehrt: Wer individuell versöhnt ist, kann sich auch für intersubjektive Versöhnung einsetzen. Daraus folgt dann, dass individuell und intersubjektiv versöhnte Personen sich durch das Engagement für die Gestaltung der sozialen Institutionen und für die gesellschaftliche Versöhnung einsetzen können (vgl. FRIESE, Sebastian, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung*, 196-100).

⁵³⁶ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, 204; GABRIEL, Ingeborg, *Perspektiven katholischer Sozialethik für eine soziale Gestaltung Europas*, in: SCHOENAUER, Hermann (Hg.), *Sozialethische Dimensionen in Europa*, 33-52, hier: 45-46.

institutioneller und politischer Ebene.⁵³⁷ Versöhnung als Sozialprinzip zielt darauf ab, dass gesellschaftliche Konflikte und Spannungen abgebaut und durch die Versöhnung der sozialen Gegensätze überwunden werden.⁵³⁸

Was somit auf individueller Ebene die Auseinandersetzung mit Schuld und Sünde für die Person bedeutet, trifft auch für die gesellschaftliche Ebene zu, damit ein neues Miteinander zustandekommen kann. Der Weg von der Schuld zur Versöhnung beinhaltet dabei mehrere Stationen: Zuerst muss die eigene Verfehlung erkannt werden und eine Auseinandersetzung mit der Schuld stattfinden. Erst nach dieser Anerkennung, die die Bereitschaft zu Reue und zur Umkehr einschließt, was für Gruppen, vor allem auch politische Gruppen ein schwieriger Prozess ist, kann es zu einer Bitte um Vergebung kommen, die mit der Bereitschaft zur Sühne verbunden sein muss. Wo diese angenommen wird, kann es zu einer Versöhnung zwischen den Parteien kommen.⁵³⁹

Neben der Anerkennung der Schuld und der Umkehr hat im Prozess der gesellschaftlichen Versöhnung auch das gegenseitige Entgegenkommen, das Sich-Aufeinanderzubewegen eine wichtige Rolle.⁵⁴⁰ Für das Zustandekommen der Versöhnung in der Gesellschaft ist es erforderlich, dass die Menschen dazu motiviert und erzogen werden, Versöhnung nicht nur im persönlichen Leben, sondern auch in der rechtlichen und gesellschaftlichen Sphäre als ihre Aufgabe zu sehen.⁵⁴¹

Der katholische Sozialethiker Theodor Herr verfasste einige Kriterien, die im Prozess der gesellschaftlichen Versöhnung zu beachten sind, was auch dem Anliegen Rechnung trägt, die Konturen und Handlungsfelder des Versöhnungsprinzips besser zu umreißen.⁵⁴²

– Versöhnung bedeutet nicht, dass eine neutrale Position in der Gesellschaft vertreten wird, denn die real existierenden gesellschaftlichen Probleme und Konflikte müssen ernst genommen werden, damit der Weg der Versöhnung eingeschlagen werden kann.

⁵³⁷ GABRIEL, Ingeborg, *Perspektiven katholischer Sozialethik für eine soziale Gestaltung Europas*, 46.

⁵³⁸ Vgl. HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt*, 216; BODA, László, *Sozialethische Perspektive zur Versöhnung in der Gesellschaft*, in: GOJÁK, János, PRIBYL, Herbert (Hg.), *Verständigung und Zusammenarbeit*, 66-70, hier: 66.

⁵³⁹ Vgl. GRÜNDEL, Johannes, *Schuld, Vergebung und Versöhnung. Moralpsychologische und theologische Aspekte zum Umgang mit der Schuld*, in: ERNST, Wilhelm (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie*, Würzburg 1989, 209-226.

⁵⁴⁰ Vgl. HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt*, 189.

⁵⁴¹ Vgl. DELGADO, Mariano, *Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext*, 134.

⁵⁴² HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt*, 20-22, 136, 202-210.

– Unrecht und ungerechte Strukturen müssen angesprochen und beseitigt werden. Ohne Gerechtigkeit kann Versöhnung nicht zustande kommen und der gesellschaftliche Frieden auch nicht gewährleistet werden.

– Unter dem Deckmantel der Versöhnung können diejenigen, denen Unrecht widerfahren ist, nicht zugunsten der Macht und der Ausbeuter auf das Jenseits vertröstet werden. Der Option für die Armen entsprechend, hat auch im Falle der Versöhnungsmision das Eintreten für die Schwachen und Ausgebeuteten, für die Menschenwürde und die Menschenrechte Vorrang.

– Auf Kosten der Gerechtigkeit darf kein fauler Friede entstehen. Sich politisch für Versöhnung einzusetzen bedeutet deshalb nicht, dass man diese Versöhnung um jeden Preis erreichen muss, so wie als letzte Lösung auch die Bereitschaft zum Konflikt nicht ausgeschlossen werden darf.

– Der sozialetische Versöhnungsbegriff erhebt keinen Absolutheitsanspruch in dem Sinne, dass man dadurch alle gesellschaftlichen Probleme lösen könnte. Versöhnung ist nur ein Weg, eine Möglichkeit unter anderen.

– Im Prozess der Sozialisation ist es wichtig, dass Menschen zur Versöhnung, gegen Krieg und für den Frieden erzogen werden. Ohne die entsprechende Bewusstseinsänderung kann gesellschaftliche Versöhnung nicht gewährleistet werden.

Der Versöhnung, als sozialetischem Prinzip kommt gegenwärtig eine wichtige Rolle im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der Last der Geschichte zu, dessen Entschärfung als Beitrag zur gesellschaftlichen Versöhnung und zum friedlichen Miteinanderleben in Gegenwart und Zukunft gesehen wird, ohne dabei die Geschichte verdrängen oder vergessen zu wollen.

4.2.2.1. Das Sprengpotential der Geschichte entschärfen

Die geschichtlichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts bezeugen, dass nach einer schrecklichen Geschichtsperiode der Neuanfang nicht einfach und die Last der Geschichte nicht so einfach abgeschüttelt werden kann. Vor allem ist es notwendig, sich ehrlich damit zu beschäftigen, was wirklich geschehen ist.

Das Christentum vermittelt in dieser Hinsicht eine spezielle Sicht der Geschichte, die als Heilsgeschichte gesehen immer mit der Aufforderung verbunden ist, sich an die

Geschichte zu erinnern, mit dem Ziel, sich mit dem anderen zu versöhnen.⁵⁴³ Die Erinnerung soll daher nicht alte Wunden aufreißen, sondern auf die Zukunft und ein friedliches Miteinanderleben hin reflektiert werden. „Erinnerung vermittelt Identität und das Bemühen um eine wahrhaftige und möglichst objektive Erinnerung stellt eine ethische Grundforderung für das Zusammenleben dar. ‘Der Versuch, in der Wahrheit zu leben’ (Vaclav Havel) verlangt daher, der Versuchung zu widerstehen, die Schrecklichkeiten des 20. Jahrhunderts auf sich beruhen zu lassen, sie einfachhin zu vergessen. [...] Es braucht Mut ebenso wie Wahrhaftigkeit, um sich der Vergangenheit zu stellen und ihre schmerzlichen und schuldhaften Seiten nicht auszublenden.“⁵⁴⁴

Durch die eigene Lehre über Schuld und Vergebung wäre es der Kirche möglich, einen wesentlichen Beitrag zur gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit der schuldhaften Vergangenheit zu leisten. Zum Thema der Sozialethik können die geschichtlichen Ereignisse auch insofern werden, dass das Problem mit belasteter Vergangenheit als Frage der Gerechtigkeit gesehen wird, wobei die Schaffung von Gerechtigkeit eine Voraussetzung von Versöhnung ist.⁵⁴⁵ Vorbildcharakter hat in diesem Zusammenhang die Geste von Papst Johannes Paul II., der durch die am Aschermittwoch im Jahre 2000 ausgesprochenen Vergebungsbitten bezüglich der geschichtlichen Schuld der katholischen Kirche darauf aufmerksam gemacht hat, „dass es nicht nur für Einzelne, sondern auch für ganze Gemeinschaften wichtig ist, die ethischen Maßstäbe angesichts der Geschichte klar zu stellen, den Opfern posthum Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und so neue Zukunftsperspektiven zu eröffnen, im Wissen, dass Gerechtigkeit innergeschichtlich nie zu Gänze verwirklicht ist und die eschatologische Vollendung und volle Versöhnung aus der Gnade Gottes immer noch ausstehen.“⁵⁴⁶

Angesichts von Schuld, Sünde und Unrecht ist eine der schwierigsten Fragen, wie es zu einer Aussöhnung zwischen Tätern und Opfern kommen kann, wie zugefügtes Leid gelindert werden kann. Die Frage erscheint umso schwieriger, da Versöhnung per se ein Freiheitsgeschehen ist, d.h. man kann die Opfer und Täter nicht zwingen, sich zu versöhnen, weil sie sich dazu frei entscheiden müssen. Dafür ist es notwendig, dass man

⁵⁴³ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Einleitung*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick*, 10-22; hier: 15; GABRIEL, Ingeborg, *Der Kommunismus als die „barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte*, 42, 54-55.

⁵⁴⁴ GABRIEL, Ingeborg, *Einleitung*, 15.

⁵⁴⁵ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Einleitung*, 15; HOPPE, Thomas, *Leben im Schatten der Vergangenheit – in getrennten Welten für Opfer und Täter? Zum gesellschaftlichen und politischen Umgang mit belastenden Erinnerungen an die Jahre der deutschen Teilung*, in: BEESTERMÖLLER, Gerhard, REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Politik der Versöhnung*, 37-61, hier: 52.

⁵⁴⁶ GABRIEL, Ingeborg, *Perspektiven katholischer Sozialethik für eine soziale Gestaltung Europas*, 46-47.

die eigene Geschichte mit all ihren Schattenseiten und bedrückenden Wahrheiten anerkennt, denn durch die Verdrängung dessen, was man erlitten oder verschuldet hat, die Heilung unmöglich gemacht wird und ein Riss die Identität von Opfern und Tätern entsteht.⁵⁴⁷ Die authentische Erinnerungsarbeit über die Vergangenheit erscheint somit sowohl für Täter als auch für Opfer als Notwendigkeit und Schwierigkeit zugleich, wobei einiges konkret zu beachten ist:⁵⁴⁸

– Sowohl auf der individuellen als auch auf der gesellschaftlich-politischen Ebene dürfen die geschichtlichen Ereignisse nachträglich nicht zugunsten politischer Zwecke instrumentalisiert werden.

– Das individuelle Erinnern ist für die Opfer wichtig, damit sie Trauerarbeit leisten und sich damit auseinandersetzen können, was ihnen widerfahren ist, damit das Erlittene nicht verdrängt oder verweigert wird. Die Täter bedürfen auch Zeit, damit sie die Folgen ihres Handelns bedenken und entsprechend bereuen können (das ist wohl das Schwierigste). In diesem Sinne bedürfte es seitens der Gesellschaft und der Kirchen geschützter Räume, wo diese Trauerarbeit und Auseinandersetzung mit der Vergangenheit geleistet werden kann.

– Durch gemeinsames Erinnern eröffnet sich die Möglichkeit einer Trauerarbeit und Auseinandersetzung mit dem Leid auf gesellschaftlicher Ebene, wo man sich mit Menschen treffen und austauschen kann, die in ähnlichen Situationen gelitten haben.

– Die Aufklärung historischer Ereignisse ist ein Weg, der Wahrheit ins Gesicht zu schauen. Man muss aber darauf achten, dass die Mythenbildungen verhindert werden, durch die zugunsten der eigenen Geschichtsinterpretation Täter zu Opfern werden. Eine selektive Sicht der Geschichte zur Legitimierung der eigenen Taten ist nicht zuzulassen.

– Problematisch erscheint auch die sprachliche Vermittlung der Erinnerung über Leid sowie die Tatsache, dass Versöhnung nicht mit Vergessen des Erlittenen gleich gesetzt werden kann. Die Aufklärung und die Versöhnung dienen zur Begründung einer Erinnerungsgemeinschaft, so dass das leidvoll Erlebte einerseits dem Vergessen und

⁵⁴⁷ Vgl. TÜCK, Jan-Heiner, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), Paderborn, 364-381, hier: 369.

⁵⁴⁸ Vgl. HOPPE, Thomas, *Von der Würde der Opfer. Zur internationalen Auseinandersetzung mit der Last jüngster Geschichte*, in: *Herder Korrespondenz* 53/3 (1999), 139-145; hier: 140-141, 144-145; HOPPE, Thomas, »Leben trotz Geschichte«? *Über Prozesse politischer und sozialer Transformation in postautoritären Gesellschaften*, in: AUTIERO, Antonio (Hg.), *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 39 (1998): *Menschenrechte*, 83-102, hier: 90-92; HOPPE, Thomas, *Aufarbeitung belasteter Vergangenheit – Voraussetzung oder Hindernis für Versöhnung?*, in: *Una Sancta* 52/3 (1997), 211-224, hier: 216-218; HOPPE, Thomas, *Nie wieder – Never again – Nunca más. Überlegungen zu einem angemessenen Umgang mit belasteter Vergangenheit*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick*, 192-200.

Verdrängen entrissen wird und mit Aussicht auf eine bessere Zukunft der nächsten Generation vermittelt werden kann. Es gilt aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen, damit man eine bessere und friedlichere Zukunft gestalten kann.

– Das Erinnern läuft auch Gefahr, Nostalgie und Amnesie miteinander, angesichts sozialer Schwierigkeiten in der Gegenwart, zu kombinieren, so dass man dazu neigt, sich an „individuell positivere Lebensumstände der Vergangenheit zu erinnern, ohne in vergleichbarer Weise auf die Schattenseiten dieser Vergangenheit zu blicken. Der Faktor »Zeit« erscheint beim Versuch einer Aufarbeitung belasteter Vergangenheit daher ambivalent.“⁵⁴⁹

Für die Aufarbeitung von Vergangenheit und der Ermöglichung der Versöhnung schlägt der katholische Sozialethiker Thomas Hoppe vier Wege vor, bei denen beachtet wird, dass einerseits das erlittene Leid weder direkt noch indirekt verharmlost wird und dass andererseits kein neues Unrecht durch das jeweilige Verfahren entsteht.⁵⁵⁰

– Der erste Weg besteht in der Einrichtung von Wahrheitskommissionen oder der gerichtlichen Strafverfolgung, durch die eine mögliche Vergangenheitsbewältigung zugunsten des Aufbaus der Gesellschaft geleistet werden kann. Wahrheitskommissionen⁵⁵¹ stellen eine Alternative zum Strafprozess dar. Ihnen geht es darum „einer möglichst großen Zahl von gebrochenen Menschen durch die Möglichkeit, über das ihnen Widerfahrende öffentlich zu sprechen, etwas von ihrer Würde zurückgeben zu können – nicht nur für sich selbst, sondern auch für ihre Leidensgefährten. [...] Das Unrecht bleibt, wo es im Rahmen einer Wahrheitskommission festgestellt wird, zwar ungesühnt, aber weder verborgen noch vergessen.“⁵⁵²

– Der zweite Weg bezieht sich auf die unvoreingenommene wissenschaftliche Aufklärung der historischen Wahrheit, so dass im Falle umstrittener Fakten Klarheit geschaffen werden kann.

– Der dritte Weg umfasst die bereits erwähnten Möglichkeiten der gemeinsamen Trauerarbeit von Opfern, die Ähnliches erlebt haben.

– Im Falle des vierten Wegs sind die Bemühungen um Rehabilitierung und Wiedergutmachung zu beachten. „Eine späte Rehabilitierung zu Unrecht verurteilter oder

⁵⁴⁹ HOPPE, Thomas, »Leben trotz Geschichte«?, 92.

⁵⁵⁰ Vgl. HOPPE, Thomas, »Leben trotz Geschichte«?, 93-99; HOPPE, Thomas, *Aufarbeitung belasteter Vergangenheit – Voraussetzung oder Hindernis für Versöhnung?*, 218-223.

⁵⁵¹ Vgl. auch: SCHREITER, Robert, *Wahrheitskommissionen im Spannungsfeld von Wahrheit, Gerechtigkeit und Versöhnung*, in: BEESTERMÖLLER, Gerhard, REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Politik der Versöhnung*, 231-243.

⁵⁵² HOPPE, Thomas, »Leben trotz Geschichte«?, 96.

benachteiligter Opfer und Leistungen materieller Wiedergutmachung können keine wirkliche Entschädigung für das Leid bedeuten, das ihnen auferlegt wurde. Sie vermögen daher auch im Nachhinein kaum je Gerechtigkeit wiederherzustellen. Solche Akte können jedoch ein Weg sein, »erlittenes Unrecht anzuerkennen und seine Auswirkungen zu lindern«.⁵⁵³

Angesichts historischer Schuld, die der Vergebung und der Versöhnung bedarf und auch seitens der Politik gefördert werden soll, schlägt die katholische Sozialethikerin Ingeborg Gabriel drei Wege vor, die für die Politik relevant sein können: 1. Den Ausgangspunkt stellt die individualethische Verantwortlichkeit oder die Verantwortung auf Mikroebene dar, weil hier die Grundlage der Auseinandersetzung mit der politischen Vergangenheit ist. Der Einzelne existiert nämlich nicht ungebunden, sondern sein Dasein ist an die Geschichte und Schuldverstrickung einer Nation, Religion, Kultur oder eines Volkes gebunden. Als Repräsentant dieser Gemeinschaft ist deshalb jeder einzelne dazu berufen, seinen Beitrag zur Versöhnung oder zur Weiterführung der Feindseligkeiten zu leisten. 2. Auf der Mesoebene ist die Verantwortung der Zivilgesellschaft angesiedelt, die durch die Organisation von Versöhnungsbewegungen sich dafür einsetzen kann, dass das historische Unrecht zugunsten der gesellschaftlichen Versöhnung aufgearbeitet wird. Auf dieser Ebene ist auch die Verantwortlichkeit der Kirche für solche Versöhnungsprozesse angelegt. 3. Die dritte Ebene umfasst die Verantwortlichkeit der Politik und des Rechtes für die Versöhnung und steht somit auf der Makroebene der Gesellschaft. Durch die Gewährleistung der sozialen Gerechtigkeit werden die Grundlagen für ein friedliches Zusammenleben geschaffen. Wenn diese auch mit der Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen der Menschen verbunden ist, wird eine der Voraussetzungen für echte Versöhnung erfüllt. Die Politik muss sich nebenbei auch darum bemühen, dass die geschädigte Würde der Opfer durch die Politik des eigenen Staates wieder hergestellt und anerkannt wird. Für diesen Zweck sind auch materielle Entschädigungen für die Opfern ein Zeichen der Sühne und orientieren sich für gewöhnlich an den Mitteln des jeweiligen Staates oder der jeweiligen Gemeinschaft.⁵⁵⁴

Vergleicht man die vorgeschlagenen Wege zur Versöhnung der Sozialethiker Thomas Hoppe und Ingeborg Gabriel fallen, Ähnlichkeiten auf: Beide Fachleute teilen praktisch dieselben Ansichten, allerdings auf verschiedene Weise. Die

⁵⁵³ HOPPE, Thomas, »Leben trotz Geschichte«?, 99.

⁵⁵⁴ Vgl. GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, (2002), 31-36.

Wahrheitskommissionen und rechtliche Strafverfolgung sowie die Bemühungen um Rehabilitierung und Wiedergutmachung sind auf der Ebene der Politik und des Rechts angesiedelt. Sie sind eine Aufgabe, die auf Makroebene, auf der Ebene des Staats oder der internationalen Gemeinschaft gewährleistet werden muss. Die wissenschaftliche Aufklärung als Beitrag zur Versöhnung und die gemeinsame Trauerarbeit der Opfer ist auf der Ebene der Zivilgesellschaft angesiedelt, der auch die Aufgabe zukommt, geschützte Räume für die Trauerarbeit zu eröffnen. All diese Ebenen bauen letztlich jedoch auf der individuellen Ebene auf, denn ohne persönliche Trauerarbeit oder Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld die anderen Ebenen nicht funktionieren können.

Die Aufklärung der Vergangenheit und die Entschärfung des Sprengpotentials der Geschichte haben nicht das Verharren in der Vergangenheit zum Ziel, sondern versöhnten, friedlichen und gerechten Aufbruch in die gemeinsame Zukunft.⁵⁵⁵

4.3. Versöhnung in der orthodoxen Theologie

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung, mit dem Thema *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, das 1997 in Graz stattfand, war ein Anstoß für die beteiligten christlichen Kirchen, sich mit dem Thema Versöhnung auseinanderzusetzen. Dies war auch der Fall der orthodoxen Kirche, so dass einige Beiträge zu diesem Thema ihrerseits verfasst wurden. Im Falle der Rumänischen Orthodoxen Kirche sind die theologischen Beiträge jedoch begrenzt geblieben. Wichtig sind vor allem die Beiträge von Ioniță und Dura.⁵⁵⁶

Das Thema Versöhnung wird von der orthodoxen Theologie überwiegend von zwei Seiten behandelt: Es geht erstens um die theologische Dimension der Versöhnungsthematik und zweitens um die Kultur der Erinnerung, die im Zusammenhang mit dem Umgang mit der Geschichte und den historischen Ereignissen thematisiert wird.

4.3.1. Theologische Dimension der Versöhnung

Angesichts von konfliktbeladener Situationen, Spannungen, Hass und Kriegen betont die orthodoxe Kirche, dass es neuer Wege und Handlungsmöglichkeiten bedarf, welche die Zusammenarbeit und das Zusammenleben der Menschen und der

⁵⁵⁵ Vgl. FRIESE, Sebastian, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung*, 101.

⁵⁵⁶ Dies zeigt, dass Beitrag der orthodoxen Theologen zum Thema Versöhnung überwiegend im Rahmen der ökumenischen Bemühungen zu beobachten ist. Vgl. dazu Teil C, Kap. 4.4.

Gesellschaften ermöglichen sollen, um friedlich ihre gemeinsame Gegenwart und Zukunft zu gestalten.⁵⁵⁷ Dabei wird dem Begriff Versöhnung wichtige Rolle zugesprochen. Sie betrifft wesentlich nicht nur die Christen, sondern alle Menschen und stellt in der gegenwärtigen Welt die „Grundlage einer dringend erforderlichen neuen Gesinnung und Lebenshaltung“ dar.⁵⁵⁸

Das Verständnis der Versöhnung in der orthodoxen Theologie ist stark von der biblischen Versöhnungsthematik und der Lehre der Kirchenväter bestimmt, die sich wie ein roter Faden durch die Argumentation der Theologen ziehen. Der Ausgangspunkt ist zunächst die Feststellung, dass die Versöhnung unter den Menschen wesentlich mit der Erlösung der Menschen zusammenhängt und dass sie „den Kern des Mysteriums des Heils betrifft“⁵⁵⁹. Die johanneische Überlieferung, wonach Gott die Menschen so sehr geliebt hat, dass er seinen eigenen Sohn zum Heil der Welt hingab, um dadurch die ganze Welt mit sich zu versöhnen, führt zur Einsicht: „Die Liebe Gottes zu dieser Welt ist Grundlage ewiger Versöhnung (Joh 3, 16-17). In Christus und mit ihm ergreift Gott die Initiative der Versöhnung und versöhnt die ganze Welt mit sich (Kol 1, 10). Die göttliche Liebe, die sich im gekreuzigten und auferstandenen Christus zeigt, ist der Ursprung und das Fundament der Versöhnung sowie die Kraft, die das Leben des sündigen Menschen umwandelt und ihn befähigt, sich mit Gott und seinem Nächsten zu versöhnen.“⁵⁶⁰ Da die Versöhnung ein Werkzeug der Erlösung ist, wird sie in der orthodoxen Theologie nie als selbstständige theologische oder ethische Größe betrachtet, sondern immer in Verbindung mit der Erlösung.⁵⁶¹

Wenn Versöhnung geschieht, heißt es, dass ein konfliktbeladener Zustand oder eine Situation des Hasses und des Streits sich von Grund aus im positivem Sinne verändern, das etwas erneuert wird, was zugleich zum Frieden und zu neuem Leben führt.⁵⁶² Der Initiator und zugleich das Vorbild der Versöhnung ist Gott selber. Gott ist derjenige, von dem die

⁵⁵⁷ Vgl. LARENTZAKIS, Grigorios, *Versöhnung – Gabe Gottes – Quelle neuen Lebens*, in: *Ökumenisches Forum*, 18 (1995), Graz, 81-83, hier: 81-82; DURA, Nicolae, *Die Versöhnungsdimension der Verkündigung*, in: *Ökumenisches Forum*, 19 (1996), Graz, 261-274, hier: 261; LARENTZAKIS, Grigorios, *Versöhnung in ihrer theologischen Dimension. Orthodoxe Aspekte*, in: *Ökumenisches Forum*, 19 (1996), Graz, 163-177, hier: 163.

⁵⁵⁸ LARENTZAKIS, Grigorios, *Versöhnung – Gabe Gottes – Quelle neuen Lebens*, 82.

⁵⁵⁹ PAPADEROS, Alexandros, *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, in: *Ökumenisches Forum*, 18 (1995), 119-132, hier: 122.

⁵⁶⁰ DURA, Nicolae, *Die Versöhnungsdimension der Verkündigung*, 272.

⁵⁶¹ Vgl. IONIȚĂ, Viorel, *Versöhnung als Herausforderung für die europäischen Kirchen heute*, in: *Ökumenisches Forum*, 18 (1995), Graz, 85-99, hier: 97; MAYLAND, Jean, FRIELING, Reinhard, IONITA, Viorel, *Versöhnung in Europa – theologische, ökumenische und ethische Aspekte*, in: *Ökumenisches Forum*, 19 (1996), Graz, 237-244, hier: 238 (Das könnte vielleicht auch erklären, warum es zum Thema Versöhnung so wenige Literatur gibt).

⁵⁶² Vgl. PAPADEROS, Alexandros, *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, 123.

Versöhnung ausgeht und der sie auch vollbringt: Gott ist der Subjekt der Versöhnung, der sie aus Liebe den Menschen schenkt.⁵⁶³ Die orthodoxe Theologie unterscheidet zwei Dimensionen der Versöhnung: Auf der einen Seite vollzieht sich die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. Hier erklärt sich der Mensch, durch Umkehr und Buße, dazu bereit, sich an die Gebote und an den Bund Gottes zu halten und wieder in Gemeinschaft mit Gott zu leben. Wenn der Mensch nicht dazu bereit ist, die eigene Schuld anzuerkennen und sich von ihr zu distanzieren, kann Versöhnung nicht geschehen. Auf der anderen Seite kommt zur Versöhnung zwischen den Menschen, die dem Vorbild der göttlichen Versöhnung entsprechend berufen sind, selbst Werkzeuge der Versöhnung zu werden.⁵⁶⁴

Wenn daher die Menschen Versöhnung als Geschenk und Gabe Gottes erfahren, sind sie berufen, einerseits positive Antwort auf Gottes Versöhnungstat zu geben, und andererseits sich für die Versöhnung unter den Menschen bewusst und energisch einzusetzen.⁵⁶⁵ Zur Vergöttlichung des Menschen gehört somit der aktive Einsatz für die Versöhnung in der Welt. Aus dieser Sicht ist es unmissverständlich klar, dass zu den grundlegenden Aufgaben der Kirche gehört, sich für die Versöhnung zwischen Gott und Menschen, den Menschen untereinander, unter den Völkern, Staaten und Nationen einzusetzen und dadurch sich als Friedensstifterin zu erweisen.

Die Friedensstiftung ist nicht bloß eine theoretische Aufgabe der Kirche. Sie muss praktische Zeichen setzen, sich aktiv für den Frieden einsetzen und gemäß dem Willen Gottes gegen ungerechte Verhältnisse auftreten und für die Herstellung der Gerechtigkeit eintreten.⁵⁶⁶ Friede, Gerechtigkeit und Versöhnung gehen so Hand in Hand. Die Kirche hat dabei Christus als Vorbild, der dazu aufruft, den Feinden zu verzeihen, die Zerstrittenen zu versöhnen, Rassen-, Nationalitäts-, Klassen- und soziale Unterschiede zu überwinden, sich für Arme und Unterdrückte einzusetzen, in Harmonie miteinander zu leben, Gottes Schöpfung zu bewahren und die Güter der Erde allen Menschen zuteilwerden zu lassen.⁵⁶⁷

Für die orthodoxe Kirche und ihre Theologie gilt dabei als unumgänglich, dass die bestehenden Konflikte nicht durch Gewalt beseitigt werden können, da durch Gewalt Frieden nicht gewährleistet werden kann. Zur Lösung der Konflikte braucht es zudem eine

⁵⁶³ Vgl. PAPADEROS, Alexandros, *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, 126.

⁵⁶⁴ Vgl. DURA, Nicolae, *Die Versöhnungsdimension der Verkündigung*, 272.

⁵⁶⁵ Vgl. PAPADEROS, Alexandros, *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, 127.

⁵⁶⁶ Vgl. CLAPSIS, Emmanuel, *O viziune ortodoxă asupra păcii și a lucrării ei, înțelesă ca vocație interconfesională și ecumenică* [Eine orthodoxe Sicht des Friedens und ihrer Verwirklichung, verstanden als interkonfessionelle und ökumenische Berufung], in: *Revista Teologică* 92 (2010), 15-34, hier: 17, 30.

⁵⁶⁷ Vgl. CLAPSIS, Emmanuel, *O viziune ortodoxă asupra păcii și a lucrării ei, înțelesă ca vocație interconfesională și ecumenică*, 26.

sorgsame Erforschung der Zeichen der Zeit. Das Evangelium der Liebe und der Versöhnung ist jedoch die entscheidende Voraussetzung für den Frieden, die Gerechtigkeit und die Freiheit auf der Erde.⁵⁶⁸

4.3.2. Die Kultur der Erinnerung als Beitrag zur ethischen Dimension der Versöhnung

Im Kontext der Rumänischen Orthodoxen Kirche wird der Begriff „Kultur der Erinnerung“⁵⁶⁹, der in engem Verhältnis zur Versöhnung steht, im Zusammenhang mit der systematischen Verdrängung und Verleugnung der kommunistischen Vergangenheit thematisiert.⁵⁷⁰ Denn: hier haben bisher nur einzelne kleine Schritte stattgefunden.⁵⁷¹ Es scheint so zu sein, dass die unangenehme Epoche des Kommunismus in Rumänien eher vergessen als verarbeitet werden sollte. Dazu trägt teilweise auch die Kontinuität der politischen und der kirchlichen Eliten bei. Die Erkenntnis, dass man Fehler begangen hat, dass man auch selber zum Erhalt des Regimes aus dem einen oder andern Grund beigetragen hat, fehlt weitgehend.

Das beeinträchtigt erheblich die Etablierung einer Kultur der Erinnerung, die für die Auseinandersetzung und Versöhnung mit der Vergangenheit unerlässlich ist. Das ehrliche Bemühen, nicht zu vergessen und die eigene Vergangenheit zu erforschen, ermöglicht aber die Neugestaltung der Gegenwart und der Zukunft sowohl für einzelne Menschen als auch für die ganze Gesellschaft und für die Kirche. Wenn man nämlich die eigene Vergangenheit nicht kennt, besteht die Gefahr der Wiederholung der gleichen Fehler. Für eine bessere Zukunft ist daher das Lernen aus der Geschichte unerlässlich.⁵⁷² Für die Mentalitätsänderung der Menschen, für die moralische Erneuerung und für die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ist die Auseinandersetzung mit der

⁵⁶⁸ Vgl. CLAPSI, Emmanuel, *O viziune ortodoxă asupra păcii și a lucrării ei, înțeleasă ca vocație interconfesională și ecumenică*, 32-34.

⁵⁶⁹ „Kultur der Erinnerung“ ist ein Ausdruck, das ausschließlich vom rumänischen orthodoxen Theologen Radu Preda verwendet wird, dessen Position im Folgenden dargestellt wird.

⁵⁷⁰ Vgl. PREDA, Radu, *Comunismul și cultura memoriei. Considerații social-teologice* [Der Kommunismus und die Kultur der Erinnerung. Sozialtheologische Überlegungen], in: *Tabor 2* (2013), 5-24, hier: 6; PREDA, Radu, *Kommunismus als theologische Anfrage*, 169.

⁵⁷¹ Vgl. PREDA, Radu, *Comunismul și cultura memoriei*, 6, 13; PREDA, Radu, *Kommunismus als theologische Anfrage*, 171-172, 175-179; PREDA, Radu, *Das Jahr 1989 in der Geschichte und im Bewusstsein der rumänischen Gesellschaft*, in: KOSCHORKE, Klaus (Hg.), *Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte der Weltchristentums* (KOSCHORKE, Klaus, MEIER, Johannes [Hg.], Studien zur Außeneuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika], Band 15), Wiesbaden 2009, 57-75, hier: 58-60, 73.

⁵⁷² Vgl. PREDA, Radu, *Condamnarea comunismului. Dilema etică a Europei* [Die Verurteilung des Kommunismus. Europas ethisches Dilemma], in: *Tabor 7* (2009), 60-77, hier: 77.

Schattenseite der Geschichte eine Notwendigkeit, um Schlüsse daraus zu ziehen und einen Beitrag zum Gemeinwohl und zur Gewährleistung der Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu leisten. Das neue Kapitel der Geschichte kann ohne aufrichtige Sicht auf das Vergangene nicht geschrieben werden.⁵⁷³

Für die Kirche, die sich als anamnetische Religion versteht, bedeutet dies, dass die Lektion der Vergangenheit nicht ausgeblendet und vergessen werden darf: „Die Erinnerung an Christi Heilstat und die sakramentale Präsenz desjenigen, an den wir uns erinnern, bilden die zwei Elemente einer eigenen Theologie der Zeit und der Geschichte, wo das Vergangene den Weg für das Kommende zeigt. Die eschatologische Öffnung macht aus der Geschichte kein Museum, sondern eine Vorstufe zur Zukunft.“⁵⁷⁴ Deshalb sind die Erforschung und das Bekenntnis zur eigenen Geschichte Teile der kirchlichen Identität, zu der auch Schattenseiten gehören. Die Heiligkeit der Kirche schließt nämlich die Fehler und das Schuldigwerden ihrer Glieder nicht aus.⁵⁷⁵ Wenn man zu der eigenen Schuld steht und durch Buße und Reue sich von ihr distanziert, besteht die Möglichkeit eines neuen Anfangs, genauso wie im Falle der Liebe zu Christus: Man liebt Christus mehr, wenn man die Erfahrung gemacht hat, wie es ist, ohne ihn zu leben.⁵⁷⁶

Die aufrichtige Bearbeitung der Geschichte der eigenen Kirche während der kommunistischen Periode ist daher nicht nur die Aufgabe der orthodoxen Kirche, sondern aller christlichen Kirchen Rumäniens.⁵⁷⁷ Denn sie waren nicht nur Opfer des Regimes. Sie haben selbst auch Fehler gemacht. Ohne die Erkenntnis und das Bekenntnis eigener Schuld können sie keine authentische Kultur der Erinnerung schaffen und den Märtyrern dieser Periode auch nicht angemessen gedenken. Ohne sie ist auch eine Versöhnung nicht möglich.

⁵⁷³ Vgl. PREDĂ, Radu, *Securitatea și insecuritățile desconspirării ei. Comunismul în memoria clasei politice, a societății civile și a Bisericii* [Die Securitate und die Unsicherheiten ihrer Deskonspiration. Der Kommunismus im Gedächtnis der politischen Klasse, der Zivilgesellschaft und der Kirchen], in: BARBU, Daniel (Hg.), *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, Band 7, Nr. 3, București 2007, 773-784, hier: 773.

⁵⁷⁴ PREDĂ, Radu, *Kommunismus als theologische Anfrage*, 185.

⁵⁷⁵ Vgl. PREDĂ, Radu, *Securitatea și insecuritățile desconspirării ei*, 779.

⁵⁷⁶ Vgl. PREDĂ, Radu, *Securitatea și insecuritățile desconspirării ei*, 780.

⁵⁷⁷ Vgl. PREDĂ, Radu, *Securitatea și insecuritățile desconspirării ei*, 779.

4.4. Versöhnung als Thema der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung

Die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver im Jahre 1983 gab den Anstoß für den Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. „Der Grundgedanke des konziliaren Prozesses, dass christlicher Glaube und Weltverantwortung nicht zu trennen sind, dass ein unüberhörbares Wort, wie es die Weltverantwortung verlangt, jedoch erst dann Gewicht und Glaubwürdigkeit bekommt, wenn es von den Christen gemeinsam gesprochen wird, überzeugt und motiviert zu ökumenisch vernetztem wirken.“⁵⁷⁸ Auf europäischer Ebene sind Teil des konziliaren Prozesses die Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (1989), Graz (1997) und Sibiu/Hermannstadt (2007), wo sich die christlichen Kirchen in der Gewissheit der gemeinsamen Weltverantwortung darum bemüht haben, „‘Ein Wort [zu] sagen, das die Menschheit nicht überhören kann.’“⁵⁷⁹

Die politische Wende im Jahre 1989 und die darauffolgenden Konflikte und Kriege der 1990er Jahre haben die Notwendigkeit erkennen lassen, dass die christlichen Kirchen sich für die Entschärfung der Konfliktpotenziale und für die Aussöhnung und Sicherung des Friedens in Europa gemeinsam einzusetzen und als Friedensstifter zu agieren haben.⁵⁸⁰ Somit wurde als Leitmotiv der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz „*Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*“ gewählt. Dies war eine besondere Gelegenheit für alle Kirchen in Europa, sich mit dem Thema Versöhnung zu beschäftigen und ökumenisch eine gemeinsame Perspektive des Themas Versöhnung zu entwickeln.

Die Erwartungen an die Versammlung waren hoch, so dass auch die Theologen sich noch im Vorfeld der Versammlung darum bemüht haben, wichtige Schwerpunkte aus ökumenischer Perspektive zum Thema Versöhnung zu setzen, um ein Bekenntnis vom Versöhnungsauftrag der Kirchen abzulegen. „Der ureigenste Versöhnungsauftrag der Kirche besteht [...] darin, das Wort von der Versöhnung zu verkündigen, und zwar so, daß

⁵⁷⁸ VAN DE LOO, Stephanie, „Ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann.“ *Auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Rumänien 2007*, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 8/1 (2007), Mainz, 70-80, hier: 72.

⁵⁷⁹ VAN DE LOO, Stephanie, „Ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann.“, 70.

⁵⁸⁰ Vgl. KÖRTNER, Ulrich, *Versöhnung – Grundbegriff Christlichen Glaubens und Handelns. Theologische Überlegungen auf dem Weg nach Graz*, in: ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH (Hg.), *Auf dem Weg nach Graz. Versöhnung – Grundbegriff christlichen Glaubens und Handelns*, Wien 1997, 7-29, hier: 7; VAN DE LOO, Stephanie, „Ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann.“, 73-74.

darin die bereits in Christus Wirklichkeit gewordene Versöhnung zwischen Gott und Mensch präsent wird.“⁵⁸¹ Um diesem Auftrag gerecht werden zu können, ist es unentbehrlich, dass die christlichen Kirchen eingestehen und anerkennen, dass sie teilweise mitverantwortlich für die Spaltungen, Konflikte und Trennungen in der Welt sind und dass die zwischen ihnen existierende Trennung eben der Versöhnung entgegensteht.⁵⁸² Somit wird Christi Aufruf zur Versöhnung vor allem an die Kirchen selber gerichtet, damit sie zur Einheit untereinander streben, denn nur dann können sie zur Überwindung der Zerrissenheit innerhalb der Menschheit beitragen.⁵⁸³ Die ersehnten Früchte dieser Versöhnung sind Friede, Vertrauen, sowie die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse, deren Quelle und Garant Gott selber ist, der die Menschen mit Versöhnung beschenkt.⁵⁸⁴

Für das Zustandekommen von Versöhnung sind zwei Elemente wesentlich: der Bezug auf die Vergangenheit und jener auf die Zukunft: Die Zukunft ist einerseits die Perspektive der gegenwärtigen und der zukünftigen Generationen für ein friedliches Zusammenleben. Die Erinnerung an die Ereignisse des Vergangenen bestimmen aber das Leben in der Gegenwart mit und wirken sich auf die Zukunft aus. Für den Umgang mit den Erinnerungen wird dabei gefordert, dass auch die problematischen Seiten der je eigenen Vergangenheit beim Namen genannt werden müssen.⁵⁸⁵ Damit Versöhnung möglich wird, müssen Opfer und Täter an den Ort zurückkehren, wo sich ihr Schmerz ereignet hat, wo sie der Vergangenheit ins Auge schauen können und müssen. Die Versöhnungsprozesse müssen sowohl die Täter als auch die Opfer umfassen, die sich dadurch bewusst werden, dass die Last der unverarbeiteten Geschichte auch das Leben der nachkommenden Generationen in Mitleidenschaft zieht. Damit gemeinsam neue Wege begangen werden können, ist die Auseinandersetzung mit der vergangenen Schuld, der Kränkung und der erlittenen Qual unerlässlich.⁵⁸⁶

⁵⁸¹ KÖRTNER, Ulrich, *Versöhnung – Grundbegriff Christlichen Glaubens und Handelns*, 27-28.

⁵⁸² Vgl. KÖRTNER, Ulrich, *Versöhnung – Grundbegriff Christlichen Glaubens und Handelns*, 28-29; MAYLAND, Jean, FRIELING, Reinhard, IONITA, Viorel, *Versöhnung in Europa – theologische, ökumenische und ethische Aspekte*, 239.

⁵⁸³ Vgl. MAYLAND, Jean, FRIELING, Reinhard, IONITA, Viorel, *Versöhnung in Europa – theologische, ökumenische und ethische Aspekte*, 239.

⁵⁸⁴ Vgl. PETERCA, Valdimir, *Der Begriff Versöhnung und der Ökumenismus*, in: *Ökumenisches Forum*, 19 (1996), Graz, 233-235, hier: 233.

⁵⁸⁵ Vgl. MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko, *Heilung von Erinnerungen. Theologische Beiträge*, in: *Ökumenisches Forum*, 20 (1997), Graz, 165-181, hier: 166-168.

⁵⁸⁶ Vgl. MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko, *Heilung von Erinnerungen*, 168-175.

Die wichtigsten Aussagen des Schlussdokuments der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz lassen sich wie folgt zusammenfassen.⁵⁸⁷

– Versöhnung wird im Leben der Kirchen als Gabe des barmherzigen, gnädigen und geduldigen Gottes erfahren und als solche auch als Basis des gemeinsamen Handelns gesehen.

– Gottes Liebe umfasst nicht nur die gesamte erschaffene Welt, sondern wird konkret auch in Jesus Christus präsent, dessen Tod am Kreuz und seine Auferstehung zum Zeichen der Versöhnung durch Gott wurden.

– Gottes Barmherzigkeit den Menschen gegenüber ermöglicht das Bewusstsein der eigenen aber auch der gemeinschaftlichen Sündhaftigkeit. Durch den Ruf zur Versöhnung sind die Christen dazu aufgefordert, ihre Sünden einzugestehen, dem eigenen Schmerz und dem zugefügten Leid ins Auge zu schauen, damit sie durch die Befreiung von ihrer Last neue Wege in die Zukunft finden können.⁵⁸⁸

– Versöhnung bedeutet nicht die Verharmlosung der Schuld oder die Verschleierung der vergangenen Ereignisse, welche der kritischen Beobachtung bedürfen. Die Suche nach Gerechtigkeit und Wahrheit kann und darf nicht vom Streben nach Versöhnung ersetzt werden.⁵⁸⁹

– Im Wissen über den Schmerz und das Leid der Opfer erfahren sich die Menschen als Mit-Leidende, als Betroffene und können sich für die Schaffung von Gerechtigkeit und für die Wiederherstellung richtiger Verhältnisse einsetzen.

– Der Einsatz für die Versöhnung bedeutet, dass die Kirchen selber sich darum bemühen müssen, die Botschaft der Versöhnung in sich selbst und untereinander lebendig zu halten. Diese Haltung soll auch die Beziehungen mit anderen Religionen und Kulturen betreffen.

⁵⁸⁷ Vgl. ZWEITE EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG, *Das christliche Zeugnis für die Versöhnung. Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Schlussdokument 2. Basistext*, in: *Ökumenisches Forum*, 20 (1997), Graz, 17-34.

⁵⁸⁸ ZWEITE EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG, *Das christliche Zeugnis für die Versöhnung. Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, 22: „Die Versöhnung, die von Gott kommt, führt uns durch das enge Tor der Buße in das weite Tal versöhnten Lebens.“

⁵⁸⁹ ZWEITE EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG, *Das christliche Zeugnis für die Versöhnung. Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, 25-26: „Wer Unrecht leidet, muß sich auf ein Rechtswesen verlassen können, das von unbestechlichen Richterinnen und Richtern vertreten wird und faire Verfahren garantiert, damit die Würde des Geschädigten wieder hergestellt und der erlittene Schaden ausgeglichen werden kann. Wer das Recht bricht, muß auf Bestrafung gefasst sein. Es gibt für den Täter von Unrecht keinen Anspruch auf Versöhnung, genauso wenig wie von den Geschädigten eine gleichsam automatische Vergebungsbereitschaft erwartet werden darf.“

– Der Schutz der Schwachen und Notleidenden ist auch eine Konsequenz des Rufs nach Versöhnung, so dass es zur Aufgabe der Kirchen gehört „Kriterien für soziale, wirtschaftliche und politische Lösungen zu entwickeln, die [...] ermöglichen, sie hinsichtlich menschlicher Würde, Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität zu bewerten“⁵⁹⁰.

– Die Politik gehört auch zum Kreis der Versöhnung, wo es gilt, solche Strategien zu fördern, welche Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung als Ziel haben. Der weltweite Ausgleich der Lasten und die Entwicklung lebens- und umweltverträglicher Strategien beinhalten auch den Ruf nach Versöhnung.

Seit der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung ist die Auseinandersetzung mit dem Thema Versöhnung in den christlichen Kirchen immer stärker wahrnehmbar, was darauf schließen lässt, dass die Aktualität des Themas nicht nachgelassen hat und dass es für die Kirchen wichtig ist, ihre theologischen Beiträge zur Versöhnung, zum Frieden und zur Gerechtigkeit darzubringen.⁵⁹¹

⁵⁹⁰ ZWEITE EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG, *Das christliche Zeugnis für die Versöhnung. Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, 30.

⁵⁹¹ Die katholische und orthodoxe Position wurde bereits dargestellt. Aber darüber hinaus trifft diese Feststellung auch auf die evangelische und reformierte Kirche zu, die über eine große Auswahl an Literatur zum Thema Versöhnung verfügen. Vgl. MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko, *Vergebung macht frei: Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung*, Frankfurt am Main 1996; KLEIN, Christoph, *Wenn Rache der Vergebung weicht. Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung*, in: SLENCZKA, Reinhard, WENZ, Gunther (Hg.), *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Band 93, Göttingen 1999; DANTINE, Wilhelm, *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, Gütersloh 1978; FAZAKAS, Sándor, *Erinnerungskultur und die Frage nach der historischen Schuld*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick*, 231-247; die Beiträge aus dem Sonderheft der Theologischen Zeitschrift der Reformierten Theologischen Universität Debrecen: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven reformierter Theologie*, in: *Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen: BEINTKER, Michael, *Öffentliche Schuldkonflikte im Horizont vergebenden Handelns – erörtert am Beispiel der Schuldebatten nach 1989*, 9-22; FERENCZ, Árpád, *Scham. Eine systematisch-theologische Annäherung*, 23-34; BUSCH, Eberhard, *Schuldbekennnisse in den Schweizer Kirchen in der Hoffnung auf einen Neubeginn im Jahr 1945*, 35-42; KARASSZON, István, *Sünde. Eine Analyse alttestamentlicher Begriffe*, 43-52; LINDEMANN, Andreas, *Sünde, Schuld, Vergebung? Paulus als Verfolger der Kirche und als Apostel Jesu Christi*, 53-80; PERES, Imre, *Sünde und Versöhnung aus eschatologischer Sicht bei Paulus*, 81-96; FAZAKAS, Sándor, *Die Repräsentanzkirche in Kirche und Gesellschaft. Kritische Wahrnehmung aus der Sicht der Kybernetik und der politischen Ethik*, 97-114; KÖRTNER, Ulrich H.J., *Die Repräsentanzkrise der Kirche und das Problem der Schuld. Response auf Sándor Fazakas*, 115-124; WEINRICH, Michael, *Schuld und Sünde – Versöhnung und Vergebung. Eine Problemanzeige*, 125-132; PLASGER, Georg, „Gottes Feinde kommen um“. *Kornelis Heiko Miskottes Predigt anlässlich der Befreiung der Niederlande am 9. Mai 1945*, 133-140; FAZAKAS, Sándor, *Versöhnung und Aufarbeitung der Vergangenheit*, 141-156.

4.5. „Healing of Memories“ in Rumänien⁵⁹²

Die Zweite Ökumenische Versammlung und die folgende *Charta Oecumenica* (2001)⁵⁹³ haben wichtige Impulse für die weitere Arbeit zum Thema Versöhnung gegeben. Eines der Früchte ist das Projekt „*Healing of Memories. Bridge between Churches, Cultures and Religions*“ der Konferenz Europäischer Kirchen und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa.⁵⁹⁴ Ab 2008 wird das Projekt von der Stiftung *Reconciliation in South East Europe* getragen.⁵⁹⁵

Nach den Projekten *Healing of Memories* in Südafrika und Nordirland wurde dieses Projekt im Oktober 2004 auch in Rumänien mit dem Ziel gestartet, eine synoptische Geschichtsdarstellung der christlichen Kirchen in dem als Grenz- und Brückenland gesehene Rumänien zusammenzustellen. „Charakteristisch für die rumänische Geschichte ist eine große kulturelle und ethnische Vielfalt. Es gibt viele religiöse und ethnische

⁵⁹² Diese Arbeit hat nicht eine detaillierte Vorstellung dieses Prozesses zum Ziel. Es werden nur die für diesen Abschnitt wichtigsten und notwendigsten Informationen zusammenfassend dargestellt. Nähere Informationen über dieses Projekt können von der Homepage der Stiftung Versöhnung in Südosteuropa entnommen werden. Vgl. <<http://www.healingofmemories.ro>> (19.02.2015).

⁵⁹³ Vgl. <<http://www.healingofmemories.ro/reconciliation-process>> (19.02.2015). Die entsprechenden Passagen, die sich darauf beziehen: 3. „Im Geiste des Evangeliums müssen wir gemeinsam die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar durch kriegerische Auseinandersetzungen geprägt ist ... Wichtig ist es, die geistlichen Gaben der verschiedenen christlichen Traditionen zu erkennen, voneinander zu lernen und sich so beschenken zu lassen.“ 6. „Wir verpflichten uns, [...] bei Kontroversen, besonders wenn bei Fragen des Glaubens und der Ethik eine Spaltung droht, das Gespräch zu suchen und diese Fragen gemeinsam im Licht des Evangeliums zu erörtern.“ 8. „Angesichts zahlreicher Konflikte ist es Aufgabe der Kirchen, miteinander den Dienst der Versöhnung auch für Völker und Kulturen wahrzunehmen. Wir wissen, dass der Friede zwischen den Kirchen dafür eine ebenso wichtige Voraussetzung ist.“ 10. „Wir beklagen und verurteilen alle Manifestationen des Antisemitismus, wie Hassausbrüche und Verfolgungen. Für den christlichen Antijudaismus bitten wir Gott um Vergebung und unsere jüdischen Geschwister um Versöhnung ... Wir verpflichten uns [...] auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren.“ 11. „Seit Jahrhunderten leben Muslime in Europa. Sie bilden in manchen europäischen Ländern starke Minderheiten. Dabei gab und gibt es viele gute Kontakte und Nachbarschaft zwischen Muslimen und Christen, aber auch massive Vorbehalte und Vorurteile auf beiden Seiten. Diese beruhen auf leidvollen Erfahrungen in der Geschichte und in der jüngsten Vergangenheit“ (KEK, CCEE, *Charta Oecumenica*, 178-185).

⁵⁹⁴ Vgl. THÖLE, Reinhard, *Einige Aspekte zum Prozess „Healing of Memories“ aus evangelischer Sicht*, in: BRANDES, Dieter (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten*, Reconciliatio, Band 2, 21-26, hier: 21; BRANDES, Dieter, *Healing of Memories in Rumänien – Eine Brücke zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, in: BRANDES, Dieter (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten*, Reconciliatio, Band 2, 27-43, hier: 34; BUDA, Daniel, „*Healing of Memories*“ der christlichen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien. Eine kurze Geschichte und Auswertung des Programms aus orthodoxer Perspektive, in: *Ökumenische Rundschau* 63/2 (2014), Leipzig, 233-243, hier: 234-235; IONIȚĂ, Viorel, *Die „Heilung der Erinnerungen“ als Herausforderung an die Kirchen in Europa. Schritte auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung*, in: *Catholica* 3 (2006), Münster, 218-227, hier: 225 (derselbe Artikel ist auch auf Rumänisch erschienen: IONIȚĂ, Viorel, „*Vindecarea memoriei*“ ca provocare pentru Bisericile din Europa. Pași pe drumul celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, in: *Revista Teologică* 88/3 [2006], 230-239).

⁵⁹⁵ Vgl. <<http://www.healingofmemories.ro>> (19.02.2015); BUDA, Daniel, „*Healing of Memories*“ der christlichen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien, 239-240.

Gruppen, die sich über Jahrhunderte durch Emigration oder Ansiedlungspolitik, aufgrund von ethnischen oder religiösen Konfrontationen und aufgrund von kriegsähnlichen Ereignissen hier niedergelassen haben. Diese Gründe prägen die multikulturelle und multi-ethnische Gesellschaft, die in diesem Land in einer in Europa einzigartigen Konstellation, zusammen lebt.⁵⁹⁶ Grenzland ist Rumänien wegen dem Zusammentreffen der unterschiedlichen historischen Kulturen aus West-, Ost- und Südosteuropa und der unterschiedlichen Geschichte ihrer Regionen. Dadurch kann sie zugleich auch zum Brückenland für Kulturen und Religionen werden, zum Ort, wo Toleranz und gegenseitige Anerkennung der Menschen, Kulturen, Sprachen und Religionen wahrnehmbar ist.⁵⁹⁷ Diese bunte Vielfalt bestimmt auch ein unvermeidliches Konfliktpotential angesichts der unterschiedlichen Geschichten und dessen, dass in Rumänien „kulturelle und ethnische Orientierungen und Abhängigkeiten [...] konstruktiver Bestandteil des Zusammenlebens zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen“⁵⁹⁸ sind, d. h. die kulturelle und ethnische Identität der Menschen ist eng mit ihrer religiösen Bekenntnis verflochten.

Das Projekt setzt sich im interkulturellen und interkonfessionellen Kontext Rumäniens zum Ziel die Heilung der Erinnerung zu fördern, weil es von der Prämisse ausgeht, „dass das Geheimnis der Versöhnung die Erinnerung“⁵⁹⁹ ist. Das Heilen der Erinnerung als Voraussetzung des Projekts hat drei wichtige Säulen: Der Ausgangspunkt ist der gemeinsame Rückblick auf die Geschichte, der in drei Schritten verwirklicht werden soll. Im ersten Schritt wird gegenseitig die eigene Geschichte erzählt, so dass am Ende dieses Prozesses die beteiligten Parteien gegenseitig die Verletzungen des anderen als „‘echte’ nicht aufrechenbare Verletzungen“⁶⁰⁰ wahrnehmen können. Im zweiten Schritt wird in Worten die Wahrnehmung gegenseitig bekräftigt, dass man den Schmerz der anderen Partei versteht und sie nicht mit dem eigenen Schmerz vergleicht, oder sie dagegen aufrechnen will. Im dritten und letzten Schritt soll das Dargestellte mit eigenen Worten wiederholt werden, so dass nicht nur ein paralleler Gang durch die Geschichte ermöglicht wird, sondern auch ein gemeinsamer. Dieser Schritt ermöglicht es, den Weg zu der nächsten Etappe zu beschreiten, der Heilung der Erinnerung, die zur Anteilnahme am

⁵⁹⁶ BRANDES, Dieter, *Healing of Memories in Rumänien – Eine Brücke zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, 37 (zu diesem Thema vgl. auch den ersten Teil dieser Dissertation).

⁵⁹⁷ Vgl. BRANDES, Dieter, *Healing of Memories in Rumänien – Eine Brücke zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, 37.

⁵⁹⁸ BRANDES, Dieter, *Healing of Memories in Rumänien – Eine Brücke zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, 39.

⁵⁹⁹ SCHWARZ, Karl, „Heilendes Erinnern“, 126.

⁶⁰⁰ BRANDES, Dieter, *Healing of Memories in Rumänien – Eine Brücke zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, 35.

Schmerz des anderen befähigen soll, so dass man gemeinsam den Weg zu einer versöhnten Gemeinschaft gehen kann. Angesichts der neuen Erkenntnisse und der Anteilnahme am Schmerz der anderen ist die letzte Säule der heilenden Erinnerung die gemeinsame Vorbereitung der Zukunft.⁶⁰¹

Von den drei Säulen des Projekts wurde die erste bereits in Rumänien durchgeführt und seine Ergebnisse wurden publiziert.⁶⁰² Die Implementierung der anderen zwei Säulen steht noch bevor.

4.6. Zusammenfassung: Versöhnung als ökumenische Aufgabe

Der theologische Zugang zur Thematik der Versöhnung weist von beiden Seiten auf ähnliche Argumentations- und Sichtweisen hin: Die Versöhnung geht von Gott aus, der sich aus Liebe dem sündigen Menschen zuwendet, damit die von Schuld zerstörte Beziehung erneut wiederhergestellt werden kann. Die Voraussetzung der Versöhnung ist, dass man die Schuld bereut und sich bereit erklärt am Bund Gottes erneut festzuhalten. Aus Liebe zur Welt gibt Gott seinen Sohn hin und versöhnt die Welt mit ihm, so dass Jesus Christus die Grundlage und der Vermittler der ewigen Versöhnung wird. Besonders in der orthodoxen Theologie wird hervorgehoben, dass Versöhnung eng mit der Erlösung des Menschen zusammenhängt, da sie den Kern des Mysteriums des Heils betrifft.

Beide theologische Positionen betonen den doppelten Aspekt der Versöhnung, und zwar dass Versöhnung als Gabe Gottes sich in erster Linie zwischen Gott und Mensch vollzieht und in zweiter Linie am Vorbild der göttlichen Versöhnung die Menschen dazu befähigt, sich zu versöhnen und zu Werkzeugen der Versöhnung und des Friedens in der Welt zu werden. Die Botschaft der Versöhnung zu verkünden, Werkzeug und Zeichen der Versöhnung und des Friedens zu werden, wird einstimmig als Sendung und Aufgabe der Kirche gesehen. Dazu gehört auch der Einsatz zur Benennung ungerechter Verhältnisse und zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit, denn Gerechtigkeit und Versöhnung gehen Hand in Hand. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen geht somit über die individuelle

⁶⁰¹ Vgl. BRANDES, Dieter, *Healing of Memories in Rumänien – Eine Brücke zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, 35-37; <<http://www.healingofmemories.ro/preoocess-healing-of-memories>> (19.02.2015).

⁶⁰² Vgl. BRANDES, Dieter, GRÄJDIAN, Vasile, LUKÁCS, Olga (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten*, Reconciliatio, Band 2; BRANDES, Dieter, GRÄJDIAN, Vasile, LUKÁCS, Olga (Hg.), *Healing of Memories. Kurze Geschichte der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Siebenbürgen*, Reconciliatio, Band 3, Cluj-Napoca – Leipzig 2009; GRÄJDIAN, Vasile, LUKÁCS, Olga (Hg.), *Telling Stories of Hope. Reconciliation in South East Europe Compared to Word-wide Experiences*, Reconciliatio, Band 4, Cluj-Napoca – Leipzig 2010.

Ebene hinaus und umfasst auch die gesellschaftliche Ebene, wo Versöhnung zum Werkzeug der Aussöhnung und des gesellschaftlichen Friedens wird.

Gegenwärtig ist Versöhnung in der katholischen Sozialethik im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit der Last der Geschichte wichtig geworden. In der orthodoxen Theologie wird in diesem Zusammenhang, angesichts der systematischen Verdrängung und Verleugnung der kommunistischen Vergangenheit, die Forderung nach einer Kultur der Erinnerung gestellt, die ihrem Anliegen nach dem Versöhnungsprinzip der katholischen Sozialethik entspricht: Die Geschichte als Heilsgeschichte auffassen, sich mit der Vergangenheit auseinandersetzen, damit neue Perspektiven für Gegenwart und Zukunft eröffnet werden und so Menschen, Gesellschaften und Kirchen friedlich miteinander zusammen leben können, gehören zum Kern der Auseinandersetzung mit der Last der Geschichte. Von katholischer Seite wird noch die Wichtigkeit der Frage der Aussöhnung zwischen Täter und Opfer hervorgehoben, denn die authentische Erinnerungsarbeit bedeutet auch die Auseinandersetzung mit dem Leid der Opfer, der Schuld der Täter, damit so der Weg der Vergebung und Versöhnung zwischen Tätern und Opfern besritten werden kann.

Die ökumenische Botschaft der Versöhnung fordert die christlichen Kirchen dazu auf sich gemeinsam für die Entschärfung der Konfliktpotentiale, für die Aussöhnung und Sicherung des Friedens einzusetzen und als Friedenstifter zu agieren.

5. Zusammenfassung – Sozialprinzipien als gemeinsamer Ausgangspunkt

Eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive braucht solche Kriterien bzw. Grundbegriffe als Grundlage, auf welche sich die Kirchen in ihrem sozialen Engagement stützen können, an denen sie ihr Reden und Handeln orientieren können. Dieser Anforderung entsprechend wurden vier Prinzipien benannt und mit Blick auf die unterschiedlichen theologischen und ethischen Zugänge der orthodoxen Theologie und der katholischen Sozialethik nebeneinandergestellt und untersucht.

Der Ausgangspunkt ist die Anthropologie, da das soziale Engagement den Menschen und dessen Wohl vor Augen hat. Das biblische Zeugnis vom Menschen als *imago Dei*, die unantastbare Würde und die Personalität des Menschen sind die drei Säulen, welche die Einzigartigkeit, den Wert und die besondere Stellung des Menschen in

der Welt bezeugen. Dabei zeigt sich, dass die unterschiedlichen theologischen und sozialetischen Positionen miteinander korrespondieren und die Basis für die christliche Begründung der säkularen Menschenrechte darstellen. Die Menschenrechte als Schutz-, Abwehr- und Grundrechte aller Menschen haben als Grundlage die unantastbare Würde der menschlichen Person. Ihre theologische Begründung zeigt, dass den Menschenrechten zugrundeliegende Idee vom Menschen dem jüdisch-christlichen Menschenbild und der personorientierten theologischen Anthropologie entspricht.

Das Prinzip der Solidarität beinhaltet die Aufforderung, sich allen Menschen gegenüber brüderlich zu verhalten. In der katholischen Sozialethik steht die Solidarität, dadurch dass sie auf die Person und ihre unverletzliche Würde hingebunden ist, in enger Verbindung mit der Forderung nach Gerechtigkeit und Gemeinwohl, und konkretisiert sich in der Option für die Armen. Als Prinzip hat sie eine individuelle ethische und eine sozialetische Komponente, die gegenseitig aufeinander bezogen sind. Die orthodoxe Theologie arbeitet mit dem Begriff der sozialen Kommunion, der seine theologische Fundierung im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe hat und mit der Aufforderung verbunden ist, sich den Armen und Notleidenden anzunehmen. In der sozialen Kommunion steht die individuelle Pflicht des Gläubigen im Vordergrund und sie ist weniger mit sozialetischen Anforderungen auf gesamtgesellschaftlicher Ebene verbunden.

Die theologische Auseinandersetzung mit der Umweltproblematik wird in der katholischen Sozialethik durch das Prinzip der Nachhaltigkeit und in der orthodoxen Theologie durch die Bemühungen um die Bewahrung der Schöpfung dargestellt. Beide Positionen haben den biblischen Schöpfungsglauben und die darin artikulierte Verantwortung des Menschen der Schöpfung Gottes gegenüber als gemeinsame theologische Grundlage. Das katholische Nachhaltigkeitsprinzip betrachtet jedoch die Umweltproblematik aus einer vernetzten Perspektive: Hier werden Fragen der Schöpfungsbewahrung, des Umweltschutzes, der Entwicklung, der Armutsbekämpfung und der globalen und intergenerationellen Gerechtigkeit und Solidarität miteinander verbunden. Nachhaltigkeit und Schöpfungsbewahrung sind Anliegen, die sowohl von katholischer als auch von orthodoxer Seite Änderungen auf individueller und gesamtgesellschaftlicher Ebene fordern.

Das Prinzip der Versöhnung geht auf beiden Seiten von der gleichen biblisch-theologischen Fundierung aus: Versöhnung ist die Tat Gottes, durch die er eine von Schuld und Sünde zerstörte Beziehung von Grund aus neu gestaltet, so dass der Friede

wiederhergestellt wird und neues Leben entstehen kann. Theologisch gesehen, gehört die Botschaft der Versöhnung zur Sendung der Kirche und bezieht sich vor allem auf die individuelle Ebene, wo die Versöhnung zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander gefördert wird. Das Prinzip der Versöhnung geht über diese individuelle und individualethische Dimension hinaus und ergänzt sie mit der sozialetischen Dimension, indem die Theologie der Versöhnung mit Fragen der Sicherung des gesellschaftlichen Friedens, der Gerechtigkeit und dem Umgang mit der Last der Geschichte ergänzt wird. Im Kontext der rumänisch-orthodoxen Kirche ist die sozialetische Dimension der Versöhnung in der Forderung nach einer Kultur der Erinnerung im Bezug auf die Auseinandersetzung mit der kommunistischen Vergangenheit enthalten.

Im Allgemeinen kann man festhalten, dass es keine unüberwindbaren Unterschiede zwischen der katholischen und orthodoxen Sicht in diesen Fragen gibt. Dem je eigenen theologischen und sozialetischen Zugang entsprechend wird jedes Thema im Lichte der eigenen theologischen Tradition behandelt, was sich vor allem in der unterschiedlichen Diktion, Argumentations- und Zugangsweise zeigt. Im Falle der katholischen Sozialethik fällt neben dem theologischen, der philosophische und sozialwissenschaftliche Zugang auf. Die Begriffe sind eher philosophisch, was dazu führt, dass ihre Argumentationsweise und Begrifflichkeit in einer säkularen Gesellschaft auch nicht-Theologen und nicht-Christen zugänglich ist. Auf orthodoxer Seite ist die Argumentationsweise und die Begrifflichkeit eher theologisch. Sie ist weniger auf Interdisziplinarität ausgerichtet, mit Ausnahme des Ansatzes einer neueren orthodoxen Sozialtheologie. Die unterschiedliche Zugangsweise ist jedoch nicht als Hindernis zu bewerten, sondern als Zeichen der individuellen Sichtweise zu bejahen und zu respektieren. Dies ist desto wichtiger, weil die katholische und orthodoxe Position sich nicht grundsätzlich widerspricht, sondern der Forderung der Multiperspektivität, der vermittelten Pluralität und der Komplementarität Rechnung trägt. Dadurch werden die Anthropologie, die Solidarität, die Nachhaltigkeit (und Bewahrung der Schöpfung) und die Versöhnung zum Ausgangspunkt und zu Kriterien einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive.

D. Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien in sozialen Fragen – Möglichkeiten und Grenzen. Eine qualitative Untersuchung

Die Untersuchung des gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen, ethnischen und sozialen Kontexts im ersten Teil der Dissertation umriss bereits die Möglichkeiten und Grenzen der Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien. In diesem Teil der Dissertation soll dieses Bild nun um die subjektive Sichtweise erweitert werden, die in der existierenden Literatur und den verschiedenen quantitativen Studien nicht erfassbar ist.

Anhand der qualitativen Untersuchung über die Wahrnehmung der sozialen Rolle und Aufgabe der eigenen Kirche wird den Fragen nachgegangen, ob eine (ökumenische) Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien in sozialen Fragen möglich wäre, auf welchen Gebieten sich diese Zusammenarbeit niederschlagen könnte und welche Schwerpunkte und Akzente diese Zusammenarbeit enthalten sollte.

Nach der einführenden Darstellung der Methodik, mit der die Untersuchung gemacht wurde, werden die Ergebnisse der durchgeführten qualitativen Interviews vorgestellt, damit dann im letzten Kapitel die Konklusionen und die Zusammenfassung der Ergebnisse dargelegt werden können.

1. Einführung – Methodologie der Untersuchung

1.1. Zur Methode: Qualitative Interviews mit überdurchschnittlich qualifizierten Experten

Den letzten Teil der Dissertation bildet die Analyse von Interviews nach den Regeln der qualitativen Sozialforschung. Durch ihre Methodik sollen nämlich subjektive Meinungen und Sichtweisen erfasst werden, die die Ergebnisse des theoretischen Abschnitts vertiefen und konkretisieren. Qualitative Sozialforschung „untersucht die *Konstitution* von Sinn, die in standardisierter Forschung bereits als abgeschlossen und pragmatisch als gegebene Verständigungsgrundlage vorausgesetzt wird. Diese Deutungen oder dieser Sinn sind nicht ‘objektiv’ gegeben, sondern werden in der Interaktion der Menschen gebildet. Die soziale Wirklichkeit, so die Grundposition, ist als immer schon interpretierte, gedeutete und damit interaktiv ‘hergestellte’ und konstituierte Wirklichkeit

Forschungsgegenstand.⁶⁰³ Der Zugang der qualitativen Forschung zur Erfassung dieser subjektiven Sinnhorizonte ist ein verbaler, der sich im Gespräch eröffnet. Die Subjekte selber kommen zu Wort und verleihen der Untersuchung ihre spezielle Bedeutung.⁶⁰⁴

Zur Methodik, mit der diese subjektive Sinnhorizonte erfasst und dann gedeutet werden, gehören die qualitativen Interviews. „Qualitative Interviews eignen sich in besonderem Maße, Meinungen, Werte, Einstellungen, Erlebnisse, subjektive Bedeutungszuschreibungen und Wissen zu erfragen. [...] Sie versetzen dazu in die Lage, diese Information aus der Sicht der Befragten zu erheben und deren Bedeutungszuschreibungen interpretativ zu rekonstruieren.“⁶⁰⁵ Zur Durchführung qualitativer Interviews stehen mehrere Interviewformen⁶⁰⁶ zu Verfügung, von denen jenes ausgewählt werden soll, welches sich am besten für die Erforschung der Forschungsfrage und des Forschungsziels eignet.

In dieser Untersuchung ist die Wahl auf fokussierte Interviews gefallen. Aber da diese mit überdurchschnittlich qualifizierten Experten geführt wurden, sind die Elemente der Experteninterviews auch mitberücksichtigt.⁶⁰⁷

⁶⁰³ HELFERICH, Cornelia, *Die Qualität qualitativer Daten*, 22.

⁶⁰⁴ Vgl. MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*, Weinheim – Basel 2002, 66.

⁶⁰⁵ REINDERS, Heinz, *Qualitative Interviews mit Jugendlichen führen. Ein Leitfaden*, München – Wien 2005, 97.

⁶⁰⁶ Die jeweilige Literatur unterscheidet folgende Interviewformen: problemzentriertes Interview, narratives Interview, fokussiertes Interview, Experten-Interview, ethnographisches Interview, Tiefen-Interview, themenzentriertes Interview, episodisches Interview (vgl. MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, 66-84; FLICK, Uwe, *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*, Reinbek bei Hamburg 2009, 194-221; REINDERS, Heinz, *Qualitative Interviews mit Jugendlichen führen*, 95-131; HELFERICH, Cornelia, *Die Qualität qualitativer Daten*, 36-46; 162-166).

⁶⁰⁷ Die grundlegende Gemeinsamkeit der beiden Interviewformen liegt darin, dass beide zur Gruppe der Leitfaden-Interviews gehören, das heißt, dass in einem Leitfaden die Interviewfragen samt wichtigen Stichworten festgehalten werden. Diese geben das Grundgerüst des Interviews und können je nach Bedarf flexibel umformuliert oder in der Reihenfolge geändert werden (vgl. HELFERICH, Cornelia, *Die Qualität qualitativer Daten*, 36). Das fokussierte Interview wurde von Robert Merton und Patricia Kendall für die Medienforschung entwickelt. Hierbei wird eine gemeinsame Situationskenntnis bei allen Interviewten und dem Interviewer vorausgesetzt. Der Interviewer hat die jeweilige Situation vorher erforscht und dementsprechend Hypothesen über die Wichtigkeit und die Ergebnisse der Situation aufgestellt. Die Ergebnisse der erforschten Situation werden dazu genutzt in einem Leitfaden die Gebiete und Themen der Untersuchung festzuhalten und die entwickelten Hypothesen einzubringen, damit im Interview dann die notwendigen forschungsrelevanten Daten erhoben werden können. Im Interview selbst lassen sich dann die individuellen Einsichten der Interviewten über die jeweilige Situation festhalten. Der Interviewer selber kann somit einerseits die Gültigkeit seiner Hypothesen testen und andererseits anhand neuer, nicht vorgesehener Informationen, neue Hypothesen formulieren. Im Laufe des Interviews ist es wichtig, dass der Interviewte selber sich neutral verhält, damit die Antworten der Interviewpartner nicht beeinflusst werden. Das bedeutet aber nicht, dass die interviewende Person keine aktive Rolle im Interview spielen kann. Wenn es die Situation verlangt, kann man mit verbalen Schlüsselworten den Interviewten stimulieren (vgl. MERTON, Robert K., KENDALL, Patricia L., *Das fokussierte Interview*, in: HOPF, Christel, Weingarten, Elmar [Hg.], *Qualitative Sozialforschung*, Stuttgart 1993, 171-204). „Die spätere Forschungspraxis hat dazu geführt, dass diese Interviewmethode zunehmend weniger zur Hypothesentestung, sondern zur Rekonstruktion subjektiver Bedeutungszuschreibungen beim Erleben spezifischer Situationen herangezogen wird“ (REINDERS, Heinz,

Die vorliegende qualitative Untersuchung hat das fokussierte Interview mit überdurchschnittlich qualifizierten Experten, mit folgender Begründung ausgewählt und eingesetzt: Bereits der erste Teil der Dissertation lieferte ein Bild über die kulturelle, soziale, ethnische und religiöse Vielfalt Rumäniens und darüber hinaus, über die Situation der einzelnen Kirchen und den Stand der Ökumene im Land. Anhand standardisierter Daten wurde auch ein ungefähres Bild über die Chancen und Möglichkeiten der Zusammenarbeit der Kirchen umrissen. Das Ziel dieser qualitativen Untersuchung war jedoch die Erfassung und Darstellung dieser Situation aus der Perspektive jener, die auf diesem Gebiet tätig sind und die aus eigener Erfahrung, sich am besten zur Fragestellung der Zusammenarbeit der Kirchen auf sozialem Gebiet äußern können. Die Experten der Interviews sind Professoren an verschiedenen theologischen Fakultäten in Rumänien und kennen in direkter oder indirekter Weise das soziale Engagement ihrer eigenen und der anderen großen historischen Kirchen im Land, sowie auch die dargestellten Grundfragen hinsichtlich Inhalten und Prinzipien. Somit ist das erste grundlegende Merkmal der fokussierten Interviews gesichert: Alle interviewten Theologen erleb(t)en die konkrete Situation der eigenen und der anderen Kirchen in Rumänien, wissen wie ihr soziales Engagement aussieht, inwieweit die Kirchen in der Gesellschaft präsent sind und wie die Möglichkeit für ihre Zusammenarbeit steht.

Zum zweiten Merkmal ist folgendes festzuhalten: Die vorläufige Analyse der Situation hat ergeben, dass theoretisch die Zusammenarbeit der Kirchen möglich wäre, aber praktisch noch offene Fragen und Hindernisse überwunden werden müssen, weshalb die Untersuchung die Antwort auf die Frage sucht, wie diese Zusammenarbeit real werden könnte oder ob sie nur ein Traum bleibt.

Der dritte Schritt stellt den Leitfaden der Untersuchung dar, welche in zwei Teilen dieser Frage nachgehen soll. Es geht in einem ersten Schritt um Fragen zur sozialen Tätigkeit der eigenen Kirche und in einem zweiten über die Zusammenarbeit der Kirchen. Im letzten Schritt werden dann durch die konkrete Wahrnehmung der Experten die aufgestellten Hypothesen kontrolliert und anhand der neuen Informationen das Wissen

Qualitative Interviews mit Jugendlichen führen, 110). In den Experteninterviews werden Fakteninformationen von Personen erhoben, die auf ihrem Forschungsgebiet als Experten gelten: Im Zentrum des Interesses liegt nicht die Privatperson, sondern dessen Eigenschaft als Sachverständiger auf einem bestimmten Gebiet. „Wird jemand als Experte oder Expertin adressiert, erwartet die Person nicht, dass sie über ihre sehr persönlichen Angelegenheiten sprechen soll, sondern über fachliches, abstraktes ‘Sonderwissen’, dass sie sich in besonderer Weise angeeignet hat“ (HELPERICH, Cornelia, *Die Qualität qualitativer Daten*, 163).

erweitert, damit ein umfassendes Bild über den gegenwärtigen Stand der Zusammenarbeit der Kirchen auf sozialem Gebiet geliefert werden kann.

1.2. Auswahl der Interviewten

Wie schon erwähnt, handelt es sich bei den Interviewten um Professoren an verschiedenen theologischen Fakultäten aus Rumänien. Bei ihrer Auswahl war maßgebend, dass sie die theologischen Positionen kennen und auch selbst mit ihnen arbeiten, ebenso wie das soziale Engagement der Kirche, der sie angehören, und darüber hinaus auch Kenntnisse über die soziale Tätigkeit der anderen Kirchen und dem Stand der Ökumene in Rumänien haben.

In einem ersten Schritt ist somit die Untersuchung auf drei der historischen Kirchen aus Rumänien eingeschränkt worden. Da die vorliegende Dissertation sich hauptsächlich mit den Möglichkeiten einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive im orthodoxen und katholischen Umfeld befasst, ist die Auswahl zunächst auf die orthodoxe und katholische Kirche in Rumänien gefallen. Dazu kommt die evangelische Kirche AB, die in diese Untersuchung einbezogen wurde mit der Begründung, dass sie eine eigene Sozialethik hat und zudem langjährige Erfahrungen auf dem Gebiet der sozialen Tätigkeit.

Von den interviewten Theologen sind jeweils drei orthodox und römisch-katholisch und jeweils einer ist griechisch-katholisch und einer evangelisch. Da die katholische Kirche in Rumänien aus der römisch-katholischen und der griechisch-katholischen Teilkirche besteht, sind beide in der Untersuchung berücksichtigt worden. Deswegen kommt es dazu, dass die Katholiken eine vielleicht überproportionale Präsenz haben. Die interviewten Theologen unterscheiden sich untereinander auch in ihrer Muttersprache und Ethnie: fünf sind Rumänen, zwei Ungarn und einer ist Deutscher.

1.3. Ablauf der Interviews und Leitfaden

Von den insgesamt acht Interviews wurden sechs im Juli und August 2013 und zwei im Februar 2014 gemacht. Die ersten sechs Interviews wurden in Universitätsstädten aus Rumänien aufgezeichnet: vier in Klausenburg (Cluj-Napoca) – zwei mit römisch-katholischen Theologen und zwei mit orthodoxen Theologen – und zwei in Hermannstadt (Sibiu) – mit einem orthodoxen und einem evangelischen Theologen. Das siebte Interview wurde in Wien aufgezeichnet. Das achte Interview unterscheidet sich von den restlichen

Interviews dadurch, dass es nicht im Laufe eines Gesprächs aufgezeichnet wurde. Der Professor hat aufgrund des Interviewleitfadens die einzelnen Fragen der Untersuchung schriftlich beantwortet.

Beim Ablauf der Interviews wurde den Interviewten freigestellt, das Interview in jener Sprache zu führen, die ihnen am besten liegt: Mit Ausnahme von einem konnten alle Deutsch. Somit entstanden vier rumänische und jeweils zwei ungarische und deutsche Interviews.

Der entwickelte Leitfaden der Interviews ist in zwei Bereiche gegliedert, die jeweils vier Fragen mit einigen Hilfsfragen enthalten. In ersten Bereich sind die Fragen zum sozialen Engagement der eigenen Kirche, zu der jeder der interviewten Theologen gehört, und im zweiten sind die Fragen zur (ökumenischen) Zusammenarbeit der Kirchen. Der Leitfaden wurde ursprünglich auf Deutsch verfasst und auf Wunsch der Interviewpartner auch auf Rumänisch und Ungarisch übersetzt. Im Folgenden wird der Grundriss des deutschen Leitfadens dargestellt:

I. Soziales Engagement der eigenen Kirche

- Wie sehen Sie die soziale Rolle der Kirche?
- Wie wird die soziale Aufgabe der Kirche von der Gesellschaft wahrgenommen, was erwartet man von der Kirche?
- Wie nimmt ihre Kirche zu sozialen Fragen Stellung?
Was tut die Kirche nicht und was sollte sie unbedingt tun?
Welche sind die Stärken der Kirche in diesem Bereich?
- Was sind gegenwärtig die wichtigsten Themen?

II. (Ökumenische) Zusammenarbeit der Kirchen

- Wie sehen Sie die sozialen Positionen der anderen Kirchen?
Sind Sie für die Zusammenarbeit der Kirchen offen?
Mit welchen Kirchen sehen sie das Potential für eine gute Zusammenarbeit?
- Wie sehen Sie die Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien in sozialen Fragen?
Ist-Zustand; Hindernisse; wünschenswerter Zustand, was wollen Sie und was wollen die Gläubigen?

- Auf welchen gesellschaftlichen Gebieten und mit welchen Schwerpunkten sollten die Kirchen zusammenarbeiten?
- Wenn Sie ein Sozialwort verfassen müssten, welche wären die sozialen Schwerpunkte, die ihrer Meinung nach unbedingt angesprochen werden müssten (z.B. Arbeitslosigkeit, Ökologie, Moral in der Gesellschaft, Korruption)?

1.4. Auswertungsmethode

Zunächst wurden alle aufgezeichneten Interviews in die jeweilige Schriftsprache transkribiert, auf der sie geführt wurden. Erstellt wurde eine wörtliche Transkription, die „eine vollständige Textfassung verbal erhobenen Materials herstellt, was die Basis für eine ausführliche interpretative Auswertung bietet.“⁶⁰⁸ Da im Falle der wörtlichen Transkription auch verschiedene Verfahren⁶⁰⁹ zur Auswahl stehen, ist hier die Entscheidung auf die Übertragung in die normale Schriftsprache der Interviews gefallen. Die Grundzüge dieses Verfahrens stellt Philipp Mayring wie folgt dar: „Der Dialekt wird bereinigt, Satzbaufehler werden behoben, der Stil wird geglättet. Dies kommt dann in Frage, wenn die inhaltlich-thematische Ebene im Vordergrund steht, wenn der Befragte beispielsweise als Zeuge, als Experte, als Informant auftreten soll.“⁶¹⁰

Nach der Transkription wurden die Interviews kodiert. Die orthodoxen Interviews wurden mit dem Code „O“ versehen, die römisch-katholischen mit dem Code „RK“, das griechisch-katholische mit dem Code „GK“ und das evangelische mit dem Code „E“. Darüber hinaus wurden alle Interviewcodes den einzelnen Konfessionen entsprechend mit einer Zahl versehen, die sich nach der Reihenfolge der Durchführung richtete. Somit entstand folgende Kodierung für die insgesamt acht Interviews: O1, O2 und O3 für die orthodoxen Interviews, RK1, RK2 und RK3 für die römisch-katholischen Interviews, GK1 für das griechisch-katholische Interview und E1 für das evangelische Interview.

Bei der Auswertung der Interviews stellt die Fachliteratur eine große Zahl von Auswertungsmethoden zur Verfügung. Die Entscheidung fiel hierbei auf die qualitative

⁶⁰⁸ MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, 89.

⁶⁰⁹ Philipp Mayring unterscheidet drei Techniken der wörtlichen Transkription: das Internationale Phonetische Alphabet, die literarische Umschrift und die Übertragung in normales Schriftdeutsch (vgl. MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, 89-91).

⁶¹⁰ MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, 91.

Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring.⁶¹¹ Anhand einer strengen methodischen Kontrolle wird bei diesem Verfahren das gewonnene Interviewmaterial Schritt für Schritt analysiert. „Im Zentrum steht dabei ein theoriegeleitet am Material entwickeltes Kategoriensystem; durch dieses Kategoriensystem werden diejenigen Aspekte festgelegt, die aus dem Material herausgefiltert werden sollen.“⁶¹²

Philipp Mayring unterscheidet drei Grundformen der qualitativen Inhaltsanalyse:⁶¹³ die Zusammenfassung, die Explikation und die Strukturierung. Im Falle dieser Untersuchung ist die Wahl auf die strukturierende Inhaltsanalyse gefallen, deren Besonderheit darin besteht, „eine bestimmte Struktur aus dem Material herauszufiltern. Diese Struktur wird in Form eines Kategoriensystems an das Material herangetragen. Alle Textbestandteile, die durch die Kategorien angesprochen werden, werden dann aus dem Material systematisch extrahiert.“⁶¹⁴

Bei der strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse lassen sich den Zielen entsprechend vier Formen unterscheiden:⁶¹⁵ die formale, die inhaltliche, die typisierende und die skalierende Strukturierung. Das vorliegende Material wurde anhand der inhaltlichen Strukturierung analysiert. Bei dieser Methode geht es darum, „bestimmte Themen, Inhalte, Aspekte aus dem Material herauszufiltern und zusammenzufassen. Welche Inhalte aus dem Material extrahiert werden sollen, wird durch theoriegeleitet entwickelte Kategorien und (sofern notwendig) Unterkategorien bezeichnet. Nach der Bearbeitung des Textes mittels des Kategoriensystems (...) wird das in Form von Paraphrasen extrahierte Material zunächst pro Unterkategorie, dann pro Hauptkategorie zusammengefasst.“⁶¹⁶

Anhand der inhaltlichen Strukturierung wurden im analysierten Material drei Hauptkategorien festgelegt, die sich in Subkategorien und die Subkategorien weiterhin in Sub-subkategorien unterteilen lassen. Die drei Hauptkategorien kreisen um folgende Themen:

– Die Selbstbilder der einzelnen Kirchen: die je eigene Einschätzung der sozialen Tätigkeit der katholischen, orthodoxen und evangelischen Kirche.

⁶¹¹ Vgl. MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, 114-121; MAYRING, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim – Basel 2010.

⁶¹² MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung*, 114.

⁶¹³ Vgl. MAYRING, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse*, 63-109.

⁶¹⁴ MAYRING, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse*, 92.

⁶¹⁵ Vgl. MAYRING, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse*, 94-109.

⁶¹⁶ MAYRING, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse*, 98.

– Die Fremdbilder der einzelnen Kirchen: Es geht darum, wie die (soziale) Aktivität der einen Kirche aus dem Blickwinkel der anderen gesehen wird.

– Die Zusammenarbeit der Kirchen: Die Möglichkeiten und Grenzen einer Zusammenarbeit im sozialen Bereich werden dargestellt und ein Grundgerüst für ein ökumenisches Sozialwort der Kirchen in Rumänien wird umrissen.

Die weitere Strukturierung der drei Hauptkategorien in Sub- und Sub-subkategorien kann anhand der Gliederung der Inhaltsanalyse verfolgt werden.

2. Selbstbilder – eigene soziale Tätigkeit

Im ersten Kapitel wird die soziale Tätigkeit der katholischen, der orthodoxen und der evangelischen Kirche in Rumänien anhand der aus den Interviews gewonnenen Kenntnisse dargestellt. Das soziale Engagement der einzelnen Kirchen wird auf vier Ebenen dargestellt: soziale Rolle der Kirche in der Gesellschaft; Erwartungen der Gesellschaft der Kirche gegenüber; konkrete soziale Aktivitäten der Kirche; offene Fragen und Themen, die bis jetzt bzw. derzeit noch unzureichend behandelt werden.

2.1. Die katholischen Kirchen

2.1.1. Soziale Rolle der katholischen Kirchen

Die soziale Rolle der katholischen Kirchen in Rumänien wird in den durchgeführten Interviews auf drei Ebenen angesprochen: theologische Begründung der sozialen Rolle der katholischen Kirchen; Hindernisse und Probleme, mit denen die katholischen Kirchen Rumäniens in der Erfüllung ihrer gesellschaftlichen Aufgabe zu kämpfen haben; konkretes soziales Engagement der katholischen Kirchen in Rumänien.

Als wichtiger Auftrag der römisch-katholischen Kirche wird aus theologischer Sicht ihr Dienst an den Menschen gesehen, vor allem wenn es um die Menschen geht, die am Rande der menschenwürdigen Existenz leben (RK1, 231-234). Zur Sendung der Kirche gehört wesentlich, dass sie als Anwältin der Armen und Marginalisierten auftritt (RK1, 26-27). Daher ist das soziale Engagement der Kirche ein Merkmal, das aus dem Grundvollzug der kirchlichen Diakonie hervorgeht. Deshalb muss die Kirche auf der Seite der kleinen und ausgegrenzten Menschen stehen und sich für die gerechte Gestaltung der Gesellschaft einsetzen. Dieser kann nicht auf einzelne Projekte begrenzt werden, sondern ist

wesentlicher Teil ihrer Präsenz in der gegenwärtigen Welt (RK1, 47-55). Für die römisch-katholische Kirche ist das Mit-den-Menschen-Sein unerlässlich, sodass sie mit großer Empathie versuchen muss, die Probleme der menschlichen Gemeinschaft zu erkennen und zu beantworten (RK2, 3-10).

Die soziale Aufgabe der Kirche darf dabei nicht auf die Verkündigung von Moral und der Gebote beschränkt werden, wie zum Beispiel nicht zu stehlen oder nicht zu betrügen, sondern es geht vielmehr darum, das soziale Leben der Individuen und der Gemeinschaft in dem Sinne zu verändern, dass die Menschen zu freien und verantwortlichen BürgerInnen erzogen werden (GK1, 6-11). In der vom Vatikan, d. h. der päpstlichen katholischen Soziallehre, vorgegebenen sozialen Rolle der katholischen Kirche wird ein anzustrebendes Ideal der griechisch-katholischen Kirche gesehen (GK1, 1; 5).

In den Interviews werden in der Folge konkrete Hindernisse in der Ausübung der sozialen Rolle der römisch-katholischen Kirche in Rumänien aufgezählt. Zum einen wird die katholische Kirche Rumäniens in der Öffentlichkeit als uneinheitlich wahrgenommen: Sie besteht aus der römisch-katholischen Kirche und der griechisch-katholischen Kirche (RK3, 2-5). Zudem unterscheiden sich auch die römisch-katholischen Christen nochmals untereinander sowohl sprachlich, wie auch kulturell und ethnisch (RK3, 5-6).⁶¹⁷ Das soziale Engagement der Ungarisch sprachigen römisch-katholischen Kirche ist sehr stark mit einer ethnischen Ausrichtung verbunden, weshalb manche ihrer sozialen beziehungsweise gesellschaftsformenden Projekte eher als ethnozentrisch wahrgenommen werden (RK1, 47-55), d.h. dass sie sich fasst ausschließlich auf die ungarische Minderheit begrenzen.

Ein weiteres Hindernis des sozialen Einflusses der römisch-katholischen Kirche Rumäniens wird in ihrem Minderheitsstatus gegenüber der orthodoxen Mehrheitskirche gesehen (RK3, 10-11), der ihr nur begrenzte Handlungsmöglichkeiten gibt. Weiters sehen die interviewten katholischen Theologen ein Hindernis darin, dass nach der politischen Wende 1989 eine schwierige Periode der Profilsuche begonnen hat. Als Beispiel dient das Bistum Jași: Am Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lebten die meisten Menschen in diesem Bistum in ländlichen Gebieten, so dass die brennenden sozialen Fragen der damaligen Zeit sie kaum betroffen haben. Die rasante Industrialisierung und die Proletarisierung der Bevölkerung am Lande, die im Kommunismus durchgeführt wurde, verbannte die Kirche aus dem gesellschaftlichen

⁶¹⁷ „Größere Gemeinden bilden die Ungarn, die Rumänen und immer weniger die Deutschen; es kommen dann kleinere Gruppen von Polen, Kroaten, Slowenen“ (RK3, 6-8).

Leben; die Kirche durfte sich zur Lage der Gesellschaft überhaupt nicht äußern (RK3, 21-41). Die geschichtlichen Ereignisse bestimmen auch die soziale Rolle und das Profil der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien: durch die Tatsache, dass diese Kirche 50 Jahre lang aufgelöst und verboten wurde, sind ihr die Institutionen und die Möglichkeiten genommen worden, soziale Aktivitäten auszuüben, weshalb sie heute nicht mehr weiß, wie das gemacht werden muss (GK1, 2-4). Die römisch-katholische Kirche habe zwar ihre starken Seiten, sie habe es jedoch noch nicht geschafft, die politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts zu verarbeiten. Eine echte Auseinandersetzung und innere Versöhnung mit der Vergangenheit, vor allem der kommunistischen, habe noch nicht stattgefunden. Die römisch-katholische Kirche Rumäniens entwickelte bis jetzt auch noch kein Reformprogramm, um auf die politischen Ereignisse und die wirtschaftlichen Faktoren Einfluss zu nehmen. Sie hat auch ihre prophetische und visionäre Rolle für die rumänische Gesellschaft noch nicht gefunden, sondern sich aus Selbstinteresse mit der politischen Sphäre arrangiert. Sie ist sie selber Teil jener Welt geworden, die sie zwar kritisiert, aber nicht ausreichend im Sinne des Evangeliums in Frage stellt (RK1, 102-128). Zusammenfassend wird gesagt: „Der Zusammenbruch des Kommunismus im Jahre 1989 fand die katholische Kirche nicht reif genug für die Übernahme ihrer sozialen Rolle im Sinne der Soziallehre. Angesichts der politischen Orientierungslosigkeit, des wirtschaftlichen Kollaps und der kulturellen Leere stand die Kirche einfach mit ihrer sozialen Ohnmacht zuschauend (sic!). Sie pendelt zwischen den Toren der Machthaber und staatlichen Institutionen und den bescheidenen Türen der armen Bevölkerung“ (RK3, 36-41).

Daher stellt die soziale Rolle der katholischen Kirchen in Rumänien ein großes Problem dar (RK1, 23).⁶¹⁸ Es mangelt an einem tiefen sozialen Kollektivbewusstsein und an Initiative, das eigene Leben zu ändern (GK1, 24-27). Die katholischen Kirchen in Rumänien werden als eine Kirche mit begrenzter sozialer Präsenz und bescheidener sozialer Wirkung gesehen (RK3, 45-47). Dazu kommt noch erschwerend, dass die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft nicht unter dem Zeichen des gemeinsamen Engagements für das Gemeinwohl steht, sondern weitgehend von den eigenen materiellen und finanziellen Interessen geleitet wird (RK3, 52-54). Ein interviewter römisch-katholischer Theologe hält ironisch fest, dass die Kirche in der Gesellschaft eher mit Stola

⁶¹⁸ Man würde seitens der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien erwarten, dass das soziale Engagement der katholischen Kirche aus den Westen für sie Vorbildcharakter hat und ihr dabei hilft, ähnlich zu handeln; was jedoch in Rumänien nicht bemerkbar ist (GK1, 132-136).

und Weihwasser präsent sei als mit dem Evangelium und dem Kompendium die Soziallehre (RK3, 55-57).

2.1.2. Erwartungen seitens der Gesellschaft

Die Interviews mit katholischen Theologen bezeugen, dass die Kirchen in Rumänien im Allgemeinen ein sehr hohes Vertrauen seitens der Gesellschaft genießen. Die Erwartungen der Gesellschaft der Kirche gegenüber sind dabei zwar hoch aber zugleich verschieden.

Die Gesellschaft nimmt die Kirche eher durch ihre liturgischen Dienste wahr, wofür die Kirche gesucht und geschätzt wird.⁶¹⁹ Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft wird somit oft auf „Stola und Weihwasser“ reduziert (RK3, 55-56).

Ein großer Teil der Gesellschaft fühlt sich aber von der Kirche, gerade auf dem Feld gesellschaftlicher Probleme im Stich gelassen, da sie kaum oder nur ganz leise ihre Stimme erhebt, wenn es um ungerechte gesellschaftliche Entwicklungen geht (RK1, 36-45). Ein anderer Teil der Gesellschaft erwartet von der Kirche, dass sie in sozialen Fragen aktiver Partner ist.

Insgesamt wollen die Menschen nicht, dass die Kirche Parteipolitik betreibt, dass sie sich in diesem Sinne politisch engagiert; sie erwarten aber, dass die Kirche die Missstände in der Politik anspricht und konkret auf die Möglichkeiten und den Weg zu Lösungen hinweist (RK2, 85-94). Einer der interviewten Theologen vertritt die Meinung, dass die Gesellschaft deswegen keine oder sehr geringe Erwartungen an die Kirche im sozialen Bereich hat, weil ihr die Kraft des Beispiels fehlt, die den Weg zur Emanzipation, zur Transformation zeigen sollte: die Gesellschaft nimmt die sozial engagierte Kirche nicht wahr (GK1, 86-92).

2.1.3. Konkrete Aktivitäten

Wenn es um konkrete soziale Aktivitäten der katholischen Kirche in Rumänien geht, verweisen die Interviews mit den katholischen Theologen vor allem auf die Caritas-Arbeit in den einzelnen Diözesen.

⁶¹⁹ Der interviewte Theologe merkt kritisch an, dass das Interesse für den liturgischen Dienst der Kirche eher der Ausdruck der Naturreligiosität als des wahren christlichen Glaubens sei (RK3, 48-51). Dieselbe Meinung wird auch von einem anderen Theologen vertreten, der jedoch vom Aberglauben spricht. Er meint, dass die Gläubigen in Rumänien noch sehr viele abergläubische Elemente in ihrem religiösen Bewusstsein und Praktiken beibehalten haben (GK1, 75-86).

Die Caritas stellt sich aktiv und erfolgreich zum Beispiel der Vereinsamung als einem typischen sozialen Problem der gegenwärtigen Gesellschaft, damit der durch die Individualisation der Gesellschaft vereinsamte Mensch mit seinen Problemen nicht alleine bleibt. Am sichtbarsten ist das in der häuslichen Pflege der kranken und alten Menschen, deren Zahl durch die steigende Auswanderung der jungen Familien und der Arbeitsmigration junger Menschen, die auf der Suche nach einem besseren Leben oder nach besseren Arbeitsverhältnissen im Ausland sind, drastisch zugenommen hat (RK2, 10-30; 80-81; 140-144). Die Pflege der vereinsamten alten und kranken Menschen gehört zu den wichtigsten Sozialdiensten der römisch-katholischen Kirche, die sie durch die Caritas leistet. Diese Arbeit der Caritas wird besonders durch die Partnerschaften mit den örtlichen Kreisämtern erheblich erleichtert, mit denen bereits eine langjährige fruchtbare Zusammenarbeit besteht (RK2, 59-64). Auch im Rahmen der Familienpastoral versucht die Caritas durch die Familientage den Zusammenhalt der Generationen zu fördern und somit ein Zeichen gegen die Vereinsamung zu setzen (RK2, 46-51).

Als weitere konkrete Aktivität der römisch-katholischen Kirche Rumäniens im sozialen Bereich wird in den Interviews die Arbeit mit Drogenabhängigen und Alkoholikern geschätzt. Es handelt sich um Pilotprojekte der römisch-katholischen Kirche auf diesem Gebiet (RK2, 51-56), wobei die Akzentsetzung auf der Prävention liegt, damit die Jugendlichen durch rechtzeitige Aufklärung erst gar nicht zum Drogenkonsum kommen (RK2, 124-136). Was dabei auffällt, ist die Ablehnung dieses kirchlichen Engagements seitens der spezialisierten Fachleute und der säkularisierten Intellektuellen, die diesen Bereich lieber alleine sozusagen ideologie- und weltanschauungsfrei verwalten möchten (RK2, 81-84).

Als Pilotprojekt in ganz Rumänien ist weiter die Tätigkeit der Sankt-Franziskus-Stiftung aus Deva herausragend, die sozial benachteiligten Kindern ermöglicht, Zugang zur Erziehung und zur schulischen Bildung zu haben (RK1, 222-225; GK1, 91-93).

Die römisch-katholische Kirche Rumäniens entwickelt auch soziale Projekte für die Unterstützung der Roma Bevölkerung, auch wenn diese nicht so umfassend und erfolgreich sind, wie jene der neoprotestantischen Kirchen (RK2, 209-212).

Die sozialen Aktivitäten der römisch-katholischen Kirche werden trotz der zahlreichen erfolgreichen Projekte nicht als solche gesehen, welche die ganze Kirche umspannen und durchdringen (RK1, 55-66). Außerdem wird bemängelt, dass es eher um die Lösung kleinerer Probleme geht und dass dem kirchlichen Engagement keine umfassende Vision zugrunde liege (GK1, 95; 98-101). Als zukunftsträchtig in dieser

Hinsicht gilt, dass die römisch-katholische Kirche Rumäniens „Personal, Kleriker und besonders Laien für die Laboratorien der Soziallehre“ (RK3, 77) ausbilden lässt und dass im universitären Bereich die Soziallehre durch die Organisation von Sozialwochen oder Sozialtagen implementiert wird (RK3, 76-78; 85-88).

2.1.4. Wichtige Themen

Die interviewten katholischen Theologen meinen, dass es noch viele Themen und Probleme gibt, denen die katholischen Kirchen in Rumänien besondere Aufmerksamkeit in ihrem sozialen Engagement schenken müsste.

Besonders wird auf die Arbeit mit Romas und anderen sprachlichen und ethnischen Minderheiten innerhalb der römisch-katholischen Kirche hingewiesen, da ihre Probleme, Wünsche und Angelegenheiten kaum beachtet werden (RK1, 66-71).

Weiter wird die Kirche als Werteträgerin und Wertevermittlerin hervorgehoben. Ihre Aufgabe wäre, ihre Werte in der Gesellschaft nicht nur zu repräsentieren und zu vermitteln, sondern diese mit ihnen auch zu durchdringen. Dadurch wäre den Menschen die Möglichkeit gegeben, diese Werte nicht nur kennenzulernen, sondern sie auch zu leben. Das heißt, dass die Kirche mit ihrer Lehre nicht lediglich theologische Prinzipien vermitteln und verteidigen sollte, sondern dass sie die Würde und Freiheit der menschlichen Person schützen, im kirchlichen Leben verwirklichen und in das Ganze der Gesellschaft zu integrieren versuchen sollte (RK1, 85-93).

Das führt weiter zur Herausforderung, dass die Kirche selbstbewusst zur Anwältin der Armen und Ausgebeuteten in der Gesellschaft werden soll. Dazu dürfe sie sich vor der Auseinandersetzung mit der Politik nicht scheuen und solle die Präsenz auf politischen Foren suchen. In diesem Zusammenhang nennen die interviewten katholischen Theologen folgende Themenschwerpunkte:

- Als Wertträger sollten die katholischen Kirchen in Gesellschaft und Politik ihre Werte vermitteln (RK1, 79-81).
- Zwischen dem inneren kirchlichen Leben und der äußeren politischen Kommunikation der Kirche sollte Einklang herrschen: Reden und Handeln der katholischen Kirchen sollen miteinander in Übereinstimmung sein (RK1, 95-98).
- Die Kirche sollte im Sinne von *Gaudium et spes* mehr das soziale Bewusstsein ihrer Glieder fördern, so dass dadurch nicht nur das soziale Gewissen der Gläubigen

gestärkt wird, sondern auch die Voraussetzungen zum Aufbau einer politischen Kultur und Demokratie auf der Grundlage der sozialen Prinzipien geschaffen werden (RK3, 62-67).

- Für die Förderung des Gemeinwohls der Personen und der Gesellschaft müsste die Kirche eine fragwürdige Politik meiden, die sich auf die Interessen der Machthaber und des Klerus zentriert (RK3, 68-70).

- Damit die Kirche ihrer prophetischen Aufgabe gerecht werden kann, ist die Bewahrung ihrer Unabhängigkeit von der Staatsmacht unerlässlich, denn nur dann kann sie ihre Stimme gegen Armut und Ungerechtigkeit erheben (RK3, 71-73).

- Die Kirche muss gegen eine Politik ohne ethische Grundsätze klar auftreten und eine echte politische Bildung für alle Menschen fördern, insbesondere für die Verantwortlichen in der Politik und im wirtschaftlichen Bereich (RK3, 91-93).

- Die Kirche soll ihre Stimme gegen Korruption erheben, für mehr Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben, besonders in der Justiz eintreten, die als wichtige Säule der modernen Gesellschaft gilt (RK3, 96-97).

- Die Kirche soll sich für Verbesserungen im Bildungs- und Gesundheitssystem einsetzen (RK3, 98).

- Die Kirche muss den Menschen als Person vor Eingriffen des Staates bzw. anderer gesellschaftlichen Strukturen unbedingt schützen (RK3, 94-95).

Nicht zuletzt käme in der Erfüllung der gesellschaftlichen Aufgaben der katholischen Kirchen Rumäniens der gemeinsamen Bischofskonferenz eine grundlegende Rolle zu. Seit der politischen Wende 1989 hat sich jedoch die Bischofskonferenz der katholischen Kirchen aus Rumänien kaum mit der sozialen Lage des Landes auseinandergesetzt. Die Ausnahme ist ein gemeinsamer Brief der katholischen Bischöfe Rumäniens angesichts der Wirtschaftskrise, in dem die Bischöfe ihre Solidarität mit den Menschen geäußert haben, in dem aber keine Lösungsvorschläge vorkommen (RK2, 173-180).

Ein weiteres Problem besteht darin, dass den katholischen Kirchen in Rumänien keine eigene theologische Linie vertreten. Man ist der Meinung, dass eine der Ursachen darin liegt, dass der römisch-katholischen Kirche als Minderheitskirche die notwendige Energie dazu fehlt, weshalb sie sich eher mit jenen Fragen beschäftigt, die das praktische Alltagsleben betreffen (RK3, 158-170).

Zusammenfassend kann man festhalten, dass obwohl die katholischen Kirchen in Rumänien eine gute theologische Basis für das soziale Engagement in der Gesellschaft

haben und der kritischen und prophetischen Rolle der Kirche durchaus bewusst sind, das soziale Engagement der Kirche als nicht sehr positiv eingeschätzt wird.

2.2. Orthodoxe Kirche

2.2.1. Soziale Rolle der Kirche

In den Interviews mit den Vertretern der Orthodoxie wird ganz besonders das grundlegende Verständnis der orthodoxen Kirche hervorgehoben, nämlich ihre starke Bindung an die Tradition, so dass alle theologische Positionen in der orthodoxen Kirche, einschließlich der Bestimmung der sozialen Rolle der Kirche, sich darauf beziehen müssen, was als geistiges, doktrinäres und heiliges Erbe gilt (O1, 4-7). Wenn daher die soziale Rolle der Kirche gegenwärtig als eine ihrer wichtigen Missionen betrachtet wird, wird das auf ihre Wurzeln in den Anfängen der Kirche und auf die patristische Zeit zurückgeführt und von diesen her reflektiert (O2, 3-4; 13-19).

So wird theologisch-argumentativ dargestellt, dass der liturgische Dienst, der in der orthodoxen Kirche traditionell die wichtigste Rolle spielt, mit dem diakonal-sozialen Dienst der Kirche wechselseitig untrennbar verflochten ist, weil die seelsorgerische Aufgabe, die die Kirche gegenüber ihren Gläubigen verrichtet, immer schon bis zu einem gewissen Punkt auch Sorge um deren leibliches Wohl bedeutet (O2, 56-72).

Weiter wird theologisch untermauert, dass im sozialen Engagement der orthodoxen Kirche die Interdependenz der Gottesliebe und der Nächstenliebe besonders zum Vorschein kommt, auch wenn der Gottesliebe Vorrang eingeräumt wird: Die Liebe zu Gott zeigt sich in der Liebe zum Nächsten, weil man Gott nicht wahrhaftig lieben kann, wenn man den Nächsten nicht liebt, und umgekehrt kann man dem Nächsten gegenüber nicht Gutes tun, wenn man Gott nicht liebt, wenn man sich dem Nächsten nicht aus Liebe und Verbundenheit zu Gott nähert (O1, 107-113).

Einer der befragten orthodoxen Theologen nennt für die theologische Grundlegung des sozialen Engagements der orthodoxen Kirche drei weitere Aspekte, die nicht nur für die aktuelle gesellschaftliche Rolle der Kirche kennzeichnend sind, sondern zugleich auch auf die Aufgaben verweisen, die die Kirche vertreten sollte (O3, 3-19): Erstens schafft die Kirche soziale Bindung; angesichts der Auflösung solidarischer Institutionen und Formen, welche die staatlichen Institutionen nicht mehr gewährleisten, besteht ihre Aufgabe darin, jene Werte zu vermitteln, welche die soziale Kohäsion in der Gesellschaft stärken.

Zweitens bewahrt die Kirche Erinnerungen, welche die Traditionen, Informationen, Bräuche und teilweise auch den Aberglauben weitergeben. Drittens formt die Kirche Meinungen, weshalb sie sich öffentlich äußern muss und zu den gesellschaftlichen Missständen nicht schweigen darf.

Die befragten orthodoxen Theologen betrachten und interpretieren die gegenwärtige soziale Rolle der orthodoxen Kirche unter dem Blickwinkel der historischen Ereignisse vor, während und nach der kommunistischen Zeit (O1, 7-63; O2, 21-56): Vor der kommunistischen Zeit, praktisch bis zur Geburt des säkularen Staates, hat die orthodoxe Kirche im gesellschaftlichen Leben des rumänischen Volkes eine zentrale Rolle gespielt. Das ganze gesellschaftliche Leben war mit dem kirchlichen Leben verwoben. Die Kirche hatte Einfluss auf alle Gebiete des menschlichen Lebens. Die Gründung des säkularen Staates und die kommunistische Zeit insbesondere haben zur Marginalisierung der Kirche geführt. Die Kirche war praktisch gezwungen, mit dem kommunistischen Regime zusammenzuleben. Sie konnte zwar ihre Autonomie behalten, aber sie war genötigt, ihre Tätigkeit auf die Ausübung des liturgischen Dienstes zu begrenzen und ihre gesellschaftliche Tätigkeit aufzugeben. Das einzige, was blieb, waren nunmehr die philanthropischen Aktivitäten einzelner Pfarren. Nach der politischen Wende 1989 musste die Kirche nach der langen Periode der Verbannung aus dem gesellschaftlichen Leben ihre soziale Präsenz neu erfinden. Einerseits hatte man nicht mehr die Übung für das soziale Engagement. Andererseits haben sich die gesellschaftlichen Umstände geändert, weil der Staat der Kirche weder feindlich gegenüberstand noch ihr eine privilegierte Position gewährte. Der Staat ist nun allen Kirchen gegenüber offiziell neutral. Angesichts der veränderten Umstände versucht nun die orthodoxe Kirche, ihre zentrale Rolle in der Gesellschaft zurück zu bekommen, und bemüht sich, eine institutionalisierte soziale Aktivität zu entfalten.⁶²⁰ Ein orthodoxer Theologe spricht in diesem Zusammenhang die Gefahr einer Instrumentalisierung der mehrheitlichen orthodoxen Kirche seitens der politischen Macht an (O1, 56-62): Das Verhältnis der orthodoxen Kirche – und eigentlich aller staatlich anerkannten Kirchen in Rumänien – zum Staat ist wegen der staatlichen Finanzierung der Kirchen durch eine bestimmte Abhängigkeit gekennzeichnet. Wegen dieser Abhängigkeit kann die prophetische und sozialkritische Stimme der Kirchen eingeschüchtert werden.

⁶²⁰ In dieser Hinsicht spielte der Metropolit Bartolomeu eine wichtige Rolle. Er hatte eine dynamische und furchtlose Vision über die Mission der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft und wusste, wie viel es der Gesellschaft bedeutet, die ausgestreckte Hand der Kirche zu ergreifen, da er selber mehrere Jahre in der USA gelebt hat (vgl. O2, 31-56).

Der Befund ist ernüchternd: Seit der Wende hat die orthodoxe Kirche wesentliche Fortschritte im sozialen Engagement gemacht, aber trotz aller Bemühungen hat sie noch keine unverzügliche und wohlervogene soziale Präsenz gefunden (O3, 85-86; 90-91).

2.2.2. Erwartungen seitens der Gesellschaft

Bezüglich des sozialen Engagements der orthodoxen Kirche halten die interviewten orthodoxen Theologen fest, dass die orthodoxen Gläubigen eine kirchliche Präsenz in allen Gebieten des menschlichen Lebens für selbstverständlich halten. Dies gilt hauptsächlich für die philanthropischen Aktivitäten der einzelnen Pfarren, wo die Gläubigen der Meinung sind, dass die Kirche sich in besonderen Situationen einschalten muss (O1, 87-89; 105-106; O2, 74-80).

Betrachtet man die orthodoxe Bevölkerung in der rumänischen Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der Erwartungen an das gesellschaftliche Engagement der Kirche, kann man vier Gruppen unterscheiden (O3, 23-29):

- Die Gruppe, welche die Kirche als Ganze kritisiert und dennoch erwartet, dass die Kirche sich sozial engagiert;
- Die Gruppe, die nur die Gewänder, die Luxusautos und die Kathedrale der Erlösung des rumänischen Volkes (Catedrala Mântuirii Neamului) sieht, erwartet, dass die Kirche sich auch um die Armen kümmert und nicht nur um ihren eigenen Wohlstand;
- Die Gruppe, die sieht, dass die Kirche sich gesellschaftlich engagiert, weiß dieses Engagement zu schätzen und ist damit zufrieden;
- Die Gruppe, jener Menschen, die überhaupt keine Ahnung von dem sozialen Engagement der Kirche und daher keine Erwartungen an die Kirche haben.

2.2.3. Konkrete Aktivitäten

Die befragten orthodoxen Theologen sind sich einig, dass eine der größten Errungenschaften der orthodoxen Kirche in Rumänien die Tatsache ist, dass sie nach einer langen Zeit der Abwesenheit im gesellschaftlichen Leben, auf sozialem Gebiet vieles nachgeholt hat: Nach 1990 ist in der orthodoxen Kirche eine Aufholbewegung auf sozialem Gebiet bemerkbar (O2, 124-128); gute Projekte und soziale Aktivitäten der anderen Kirchen haben Vorbildcharakter und dienen auch als Inspirationsquelle für eigene Projekte und Aktivitäten der orthodoxen Kirche (O2, 250-254).

Allgemeines Merkmal der von der orthodoxen Kirche verrichteten sozialen Aktivitäten ist, dass im sozialen Dienst die Bedürftigen nicht diskriminiert werden: Die Hilfe gilt allen Menschen, ohne Rücksicht auf Religion, Sprache, Geschlecht oder Nationalität (O2, 250-254). In einigen Projekten gibt es eine partnerschaftliche Zusammenarbeit zwischen der orthodoxen Kirche und dem Staat, was zweierlei bedeutet: Einerseits wird durch diese Zusammenarbeit die Kirche zum wichtigsten sozialen Partner des Staates (O1, 64-81), andererseits haben die von der Kirche verrichteten sozialen Dienste anerkannten und organisierten Charakter, was ihre Finanzierung sehr erleichtert, weil man dadurch Zugang zu staatlichen Finanzierungsmitteln hat (O1, 99-104). Solche Aktivitäten beinhalten Programme für verlassene Kinder, Erziehungshilfe, Armenkantinen, Beratungsstellen für Arbeitslose oder Arbeit mit Alkoholikern und Drogenabhängigen (O1, 147-157).

Hinsichtlich des Verhältnisses zum Staat und zur Politik sprechen die befragten orthodoxen Theologen über eine gewisse politische Präsenz der orthodoxen Kirche, die auch zum Bereich der sozialen Präsenz der Kirche gezählt wird: Im Laufe der Jahre hatte die Kirche selber unterschiedliche Haltungen bezüglich ihrer Präsenz im politischen Leben, von der sehr starken Präsenz über eine moderatere bis zur völligen Ablehnung. Gegenwärtig betreibt die orthodoxe Kirche in dem Sinne keine Politik, dass sie eine konkrete politische Partei unterstützt. Die orthodoxe Kirche bevorzugt, in der Politik präsent zu sein, um manche Benachteiligungen seitens der staatlichen Behörden zu mindern und ihre eigene Meinung in der Öffentlichkeit zu vertreten (O1, 158-168).

Zu weiteren konkreten Aktivitäten der orthodoxen Kirche in Rumänien zählen die befragten orthodoxen Theologen: den Einsatz der Kirche für die Menschenrechte hauptsächlich durch die pro-vita-Initiative zum Schutz des ungeborenen Lebens, das hervorhebt, dass der Mensch von der Empfängnis an Person ist, dass das Embryo schon vom ersten Augenblick an beseelt ist und somit das ungeborene Kind das Recht zum Leben hat. Durch die pro-vita-Tätigkeit kämpft die orthodoxe Kirche nicht nur für die Rechte des Embryos, sondern engagiert sich auch gegen die Abtreibung. Ein wichtiger Akzent wird auf Prävention und Erziehung gelegt. In den letzten Jahren gibt es nämlich immer mehr Kindergärten und Schulen in der Trägerschaft der orthodoxen Kirche, die nicht nur eine religiöse Orientierung haben, sondern auch um die moralische Erziehung der Kinder bemüht sind (O1, 169-189).

Die orthodoxe Kirche betreibt fast zehntausend größere und kleinere soziale Projekte, von denen einige zehn- bis zwanzigtausend Menschen helfen, wie zum Beispiel

die kostenlosen Polikliniken der orthodoxen Kirche, durch welche viele arme und sehr arme Menschen Zugang zur medizinischen Grundversorgung haben (O2, 128-142). Zu den neuesten und teuersten sozialen Projekte der orthodoxen Erzdiözese Cluj gehört ein Hospiz mit dreifacher Ausrichtung (O2, 143-158): Erstens werden unheilbare Patienten in der Terminalphase eingeliefert und gepflegt; zweitens gibt es ein Ambulatorium für Patienten, die sich selber betreuen können, von ihrer Familie betreut werden oder die im Ambulatorium behandelt und mit Medikamenten versorgt werden; drittens gibt es im Rahmen des Hospizes ein Tageszentrum für unheilbare Patienten, wo man ihnen verschiedene Aktivitäten und Gespräche anbietet. Teilweise wird das Projekt vom Staat finanziert, aber die größten Investoren sind die Erzdiözese Cluj und die orthodoxen Pfarren. Die philanthropische Arbeit der orthodoxen Kirche wird im hohen Maße von den Gläubigen unterstützt, die durch ihre finanziellen oder materiellen Spenden zur Erhaltung des philanthropischen Fonds beitragen, woraus nicht nur bestimmte soziale Projekte finanziert werden, sondern auch Soforthilfe in bestimmten Notlagen geleistet werden kann (O1, 114-123). Wesentlichen Beitrag zur sozialen Aktivität der orthodoxen Kirche leisten die einzelnen Pfarren, in denen oft eine Kommission für gesellschaftliche Notsituationen tätig ist und den Familien, verlassenen Kindern, Armen, Marginalisierten oder Behinderten hilft (O1, 124-131).

Gegenwärtig gilt der größte Einsatz der orthodoxen Kirche im politischen Bereich dem Schutz des traditionellen Familienbildes: Man kämpft im Rahmen der Debatte über die Verfassungsänderung gegen die Anerkennung der Ehe gleichgeschlechtlicher Paare und bemüht sich darum, dass die Ehe als Bund zwischen Mann und Frau definiert wird (O1, 189-213). Obwohl schon einige Schritte in dieser Richtung gemacht wurden, gehört das Thema immer noch in die Kategorie der unerfüllten und zu wenig behandelten Probleme.

2.2.4. Wichtige Themen

Manche offene Themen und Problemstellen in der orthodoxen Kirche überschneiden sich mit konkreten Aktivitäten. Es kommt vor, dass trotz konkreter Stellungnahmen und Handlungen noch Nachholbedarf oder stärkeres Engagement seitens der Kirche eingefordert wird (O3, 73-83). Das gilt aktuell, wenn es um die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat geht. Obwohl es bereits eine Kooperation im sozialen Bereich gibt, wäre dennoch eine komplementäre Zusammenarbeit wünschenswert. Es geht darum, dass ein höherer Wert dem von der Kirche verrichteten sozialen Dienst

zugesprochen wird, weil dieser im Namen des Glaubens und im Namen Christi verrichtet wird.⁶²¹

Wie bereits festgestellt, ist ein aktuelles wichtiges Thema die Debatte um den Schutz des traditionellen Familienbildes im Kontext der Verfassungsänderung. Hierbei wird bemängelt, dass – obwohl es um eine wichtige Angelegenheit geht und das Engagement der Kirche für den Schutz der traditionellen Familie unentbehrlich ist – das Problem nicht gut genug angegangen wird, weil es nicht in den Kontext der Förderung umfassender Sozialpolitik eingebettet wird, die den Familien bessere Entfaltungsmöglichkeiten, Hilfe, und Unterstützung zusichern kann (O3, 73-82). Ohne eine solche Annäherungsweise bleibt die ganze Argumentation unprofessionell (O3, 82-83).

In den Interviews mit den orthodoxen Theologen werden weitere wichtige Themen für den sozialen Diskurs der orthodoxen Kirche angesprochen (O2, 186-215):

– Herausforderungen der Säkularisation: Die Säkularisation wirkt sich in Rumänien in einer neuen Form aus; obwohl die Auswirkungen der Säkularisation im Westen bekannt sind, sind diese im Kontext der rumänischen Gesellschaft doch unterschiedlich, weshalb man über sie in Rumänien einen eigenen Diskurs führen müsste.

– Umgang der Kirche mit der staatlichen Finanzierung und der Macht: Die Gefahr der Macht besteht darin, dass sie die Menschen unterwirft und beherrscht, dass die Herrschenden nicht mehr klar und objektiv die Realität sehen; das muss von der Kirche ständig reflektiert und im Diskurs auch überprüft werden.

– Theoretische Begründung der Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft und praktische Erfüllung dieser Aufgabe: Angesichts einer sich dynamisch wandelnden und ändernden Welt besteht eine wichtige Aufgabe der Kirche darin, sich dynamisch den weltlichen Ereignissen zu stellen, um der Aufforderung gerecht zu werden, ihre Aufgabe der Gesellschaft gegenüber wirklich und konkret erfüllen zu können.

– Bioethische Themen und damit zusammenhängend die Frage der Menschenwürde: Das Thema der Menschenwürde wird in der orthodoxen Kirche im Rahmen der bioethischen Diskussionen entfaltet und diskutiert (O3, 84-85).

Zu wichtigen Themen werden von den befragten orthodoxen Theologen auch Kritikpunkte gezählt, vor allem wenn die Stellungnahmen der orthodoxen Kirche weithin

⁶²¹ Vgl. O2, 172-184 (Wenn man die gemachte Arbeit mit Glauben und mit dem Gedanken macht, dass man sich dadurch anderen Menschen nähert, dass die Zielpersonen die Geschwister von einem sind, dass sie Christi Geschwister sind, und dass wir alle gemeinsam Christi Geschwister sind, bekommt die verrichtete Arbeit eine andere Konnotation).

oder gänzlich fehlen. Ein Kritikpunkt bezieht sich auf das schwache Imagemanagement der orthodoxen Kirche: Dadurch, dass die orthodoxe Kirche über ihr soziales Engagement schweigt oder sich dazu nur sporadisch äußert, entsteht der fälschliche Eindruck, dass sie den gesellschaftlichen Ereignissen gegenüber passiv ist und dass sie sich nur um sich selber kümmert (O3, 32-38). Andere Kritikpunkte betreffen die Korruption und den Umweltschutz: Die Korruption in der Gesellschaft und Politik wird von der orthodoxen Kirche in ihren öffentlichen Stellungnahmen nur ganz schwach und ängstlich angegangen, ähnlich wie im Falle ökologischer Fragen, zu denen es seitens der Kirche kaum Äußerungen gibt (O3, 83-84). Am meisten jedoch wird die Tatsache kritisiert, was letztlich alle Kirchen in Rumänien betrifft, nämlich dass die Kirche durch ihr soziales Engagement eher darauf konzentriert ist, negative gesellschaftliche Effekte zu behandeln, statt ihre Ursachen anzugehen, weshalb das jeweilige Problem nicht beseitigt wird (O3, 45-70).⁶²²

2.3. Evangelische Kirche AB

2.3.1. Soziale Rolle der Kirche

Die Position der evangelischen Kirche AB in Rumänien wird aufgrund des Interviews mit einem theologischen Experten dieser Kirche (E1) dargestellt. Im Interview wird die evangelische Kirche AB in Rumänien als eine kleine Kirche mit großem Namen und einer wichtigen Position in der Gesellschaft charakterisiert (E1, 5-9). Sie kann zwar als Minderheitskirche keinen entscheidenden Einfluss auf die soziale Lage der Gesellschaft in Rumänien haben (E1, 9-11), jedoch bemüht sie sich, prophetische Zeichen zu setzen (E1, 51-53).

Als Vorbild und Anknüpfungspunkt dafür dienen ihr vor allem die Kirchen in den deutschsprachigen Ländern mit ihrem sozialen Engagement, was dadurch bedingt ist, dass die evangelische Kirche Rumäniens deutschsprachig ist und sie sowohl vor der politischen Wende 1989 und noch intensiver danach diese Partnerschaft pflegte, das soziale Engagement der deutschen Kirchen kannte und so pionierartige Initiativen im sozialen Bereich in Rumänien starten konnte (E1, 20-27).

Die theologische Begründung des sozialen Engagements der Kirche geht von der stärkeren irdischen Ausrichtung der evangelischen Kirche aus (E1, 82-85), nämlich dass die Sorge um den Menschen sich nicht auf die geistliche Dimension beschränken darf,

⁶²² Ausführliche Behandlung dieses Themas siehe Teil D, Kap. 3.3.2.

sondern die Sorge um das Leibliche des Menschen miteinschließen muss (E156-59). Im sozialen Engagement geht es der evangelischen Kirche zunächst um ihre eigenen Mitglieder und zwar in doppelter Ausrichtung: Einerseits geht es um die seelsorgerische Betreuung der Gläubigen, andererseits um die konkrete karitative Hilfeleistung (E1, 11-19).⁶²³ Der unmittelbare praktische Grund für das notwendige soziale Engagement der evangelischen Kirche in Rumänien ist die hohe Armut und die große Not, unter denen viele Menschen leiden (E1, 62-67).

2.3.2. Erwartungen seitens der Gesellschaft

Die Erwartungen der Gesellschaft in Rumänien an die evangelische Kirche sind unterschiedlich hoch (E1, 72-79): Für die evangelischen Kirchenmitglieder ist es selbstverständlich, dass ihre Kirche sich sozial engagiert und in Notsituationen eingreift. Das ist nicht zuletzt in der Tradition der Sachsen verankert, für die Kirche und Dorf eine Einheit sind und gegenseitige Hilfe in Notsituationen aufgrund der starken Gemeinschaften bzw. Nachbarschaften selbstverständlich war. Demgegenüber haben die nichtevangelischen Christen geringe oder gar keine Erwartungen an ihre Kirche und ihr soziales Engagement, weil soziale Aktivitäten in ihrer eigenen Kirche eher unbekannt sind.

Außerdem ist der größte Teil der Bevölkerung in Rumänien durch Resignation gekennzeichnet, die sich als Ergebnis der häufigen Enttäuschungen seit der politischen Wende 1989 deuten lässt (E1, 88-90).⁶²⁴ Die Schlussfolgerung ist, dass unter den gegebenen Umständen die Menschen nicht erwarten, dass die Kirche Einfluss auf die gerechte Gestaltung der Gesellschaft haben sollte, sondern dass sie vor allem eine trostspendende, religiöse Gegenwart darstellt (E1, 104-108).

⁶²³ „Das ist nicht, weil man sich nur auf die eigenen Leute konzentrieren will, aber Tatsache ist, dass in den Dörfern, teilweise auch in den Städten, diejenigen zurückgeblieben und nicht ausgewandert sind, die es nicht konnten oder die schwach waren. Zurückgeblieben sind oft, die keine Angehörigen haben, die zu alt waren, die psychisch nicht ran konnten. Und das gibt einen großen Bedarf an Betreuung“ (E1, 12-16).

⁶²⁴ Zu diesem Ergebnis kam der Interviewte auch in dem von ihm durchgeführten Forschungsprojekt über Menschenwürde und Armut: „wie wir in diesem Forschungsprojekt zu Menschenwürde und Armut gesehen haben: da haben wir die Frage gestellt nach den Zukunftserwartungen der Menschen. Und da konnte man sagen, dass es einem schlechter geht, gleich oder besser oder sehr viel besser. Erstaunlich: Etwa 30% haben schlechter erwartet, etwa 40% gleich, 30% besser. Und das hat uns eigentlich erstaunt. Aber wenn man näher hinschaut auf die Begründung, sieht man bei den 40%, die keine Änderung erwarten, eine totale Resignation. Wir sind schon eh ganz unten und es wird eh nie mehr besser. Also die, die ganz unten sind, sagen bzw. erwarten gar keine Verbesserung mehr. Es kann gar nicht mehr schlechter werden. Und vor allem von denen, die eine Verbesserung erwarteten, da haben wir auch die Gründe gefragt. Eine große Mehrheit erwartet es, weil es sich im persönlichen Werdegang und in der Familie was ändert: man schließt die Fakultät ab, jemand geht in den Ausland arbeiten, man heiratet. Darum wird es besser. Von diejenigen, die sagen, dass es schlechter wird, kommt immer die Erwartung an den Staat, da wird nicht nach der Kirche gefragt; der Staat ist das Öffentliche, vor allem vom öffentlichen Bereich, von dem kommt das Schlechte“ (E1, 90-104).

2.3.3. Konkrete Aktivitäten

Die sozialen Aktivitäten der evangelischen Kirche AB Rumäniens knüpfen an die Erfahrung der Diakonie in Deutschland und Österreich an und stellen – durch anfänglich pionierartige Initiativen – inzwischen Standards auf ihren Gebieten (E1, 25-28).

Das größte Projekt der evangelischen Kirche AB in Rumänien ist das Altersheim Carl Wolff in Hermannstadt (Sibiu), bei dem auch ein Hospiz eingerichtet wurde (E1, 28-48). Das Altersheim ist wegweisend in der Altenpflege. Es ist hauptsächlich für die deutsche Minderheit in Rumänien gedacht und wird vom deutschen Staat mitfinanziert. Das Hospiz für Krebspatienten im Endstadium dient allen Menschen ohne Unterschied.

Auch bei diesem positiven Ergebnis hält der evangelische Interviewte daran fest, dass es in Rumänien ein großes Auf- und Nachholbedarf im Bereich der Krankenpflege gibt: Es ist in der Gesellschaft nicht bekannt, wie man mit sterbenden Menschen oder auch mit behinderten Menschen umgehen soll; außerdem fehlt das Bewusstsein, dass das Leben eines Menschen erst am Ende abgerundet werden kann, wenn man dem Sterbenden die Möglichkeit gibt, es „in einer würdigen Umgebung zu tun, wo soziale, medizinische Hilfe und Seelsorge Hand in Hand gehen“ (E1, 47-48).

Die evangelische Kirche Rumäniens ist noch in manchen kleineren Projekten mit Straßenkindern und Behinderten tätig, wobei auch hervorgehoben wird, dass einzelne Kirchengemeinden sich mit starkem Engagement in verschiedene soziale Projekte einbringen (E1, 48-51; 53-56).

3.3.4. Wichtige Themen

Der interviewte evangelische Theologe ist überzeugt, dass es keine Themen gibt, die ausschließlich die evangelische Kirche etwas angehen, sondern eher dass die sozialen Themen und Probleme alle Kirchen im Land gleich betreffen (E1, 134-136). Das gemeinsame Engagement der Kirchen kann viel mehr bewirken als die vereinzelte Äußerung eines evangelischen Bischofs: Auf den Vertreter einer kleinen Minderheitskirche hört man weniger als auf das gemeinsame Wort aller Kirchen (E1, 129-131). Außerdem will die evangelische Kirche AB vermeiden, dass sie lediglich mit der in Rumänien lebenden deutschen Minderheit gleichgesetzt wird, oder dass sie sich ausschließlich mit typischen Problemen der deutschen Minderheit beschäftigt, da die

deutsche Minderheit keine solche spezielle Anliegen hat, die speziell die Kirche was angehen würden (E1, 136-147; 152).

3. Fremdbilder – wie sehen sich die Kirchen gegenseitig

3.1. Katholische Kirche aus der Sicht der Anderen

Sowohl die orthodoxe Kirche als auch die evangelische Kirche AB sieht die Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche im theologischen Bereich (O3, 114-115; 119-120; E1, 156-157).

Im sozialen Bereich sind einerseits die von der Caritas verrichteten sozialen Projekte und Dienste andererseits die pro-vita-Tätigkeit der katholischen Kirche bekannt und anerkannt (O1, 218-217). Geschätzt ist weiter das Zentrum für abhängige Personen im Bistum Iași (O1, 236-237).

Der interviewte evangelische Theologe sieht große Chancen in der Zusammenarbeit zwischen den beiden Kirchen, da er einerseits in der katholischen Soziallehre großes Potential findet und andererseits es Berührungspunkte gibt, die große Nähe zur evangelischen Theologie und Lehre aufweisen (E1, 157-160).

Andererseits wird die katholische Kirche Rumäniens vom interviewten orthodoxen Theologen wegen der schwachen Nutzung der vom Magisterium gebotenen Möglichkeiten kritisch betrachtet: Obwohl das Kompendium der Soziallehre der Kirche ins Rumänische übersetzt wurde, sei ihre Bekanntmachung in der Öffentlichkeit unzureichend und das sozialetische Engagement der katholischen Kirche noch nicht wirklich ausgeprägt (O3, 128-131).

3.2. Orthodoxe Kirche aus der Sicht der Anderen

Die interviewten katholischen und evangelischen Theologen sehen in Bezug auf die orthodoxe Kirche Rumäniens eine Bewusstseinsveränderung. In der Geschichte der orthodoxen Kirche spielte nämlich die Liturgie immer die entscheidende Rolle im Gegensatz zur Diakonie (RK2, 184-187). Nach der politischen Wende 1989 ist jedoch innerhalb der Rumänisch-Orthodoxen Kirche eine starke Aufholbewegung im sozialen Bereich wahrnehmbar: Einerseits wächst ihre konkrete Involvierung in verschiedene soziale Projekte; andererseits erwacht das Interesse für die theoretische Fundierung der

orthodoxen Soziallehre und ihre Entfaltung (RK1, 24-26; E1, 166-168; RK2, 187-191; 215-217).⁶²⁵

Im Prozess der theoretischen Grundlegung der orthodoxen Soziallehre wird der westlichen katholischen Soziallehre eine besondere Rolle zugesprochen, da sie als Inspiration und Vorbild dient (RK2, 188-191). In dieser Hinsicht spielt eine nicht unwesentliche Rolle die Erfahrung der orthodoxen Theologen, die in Westen studierten und das soziale Engagement der Kirchen im Westen näher kennen lernen konnten. Diese Erfahrung wird auf die eigene orthodoxe Kirche in Rumänien als Forderung übertragen, dass sie sich den sozialen Problemen im Land annimmt (RK2, 215-217). Außerdem wirkt sich in dieser Hinsicht auch die Wahrnehmung der missionarischen Tätigkeit der neoprotestantischen Kirchen in Rumänien aus, welche die Annäherung an die Lebensfragen der Menschen als Teil ihrer Mission betrachten (RK2, 209-215).

Trotz des wachsenden Interesses für die sozialen Themen ist die orthodoxe Soziallehre lediglich an der Theologischen Fakultät in Cluj Teil der universitären Bildung, wo der Lehrstuhl für Sozialtheologie eingerichtet wurde, wobei an anderen orthodoxen theologischen Fakultäten Rumäniens orthodoxe Sozialtheologie bzw. Sozialethik nicht unterrichtet wird (E1, 168-170). Die Ethik hat in der orthodoxen Theologie nämlich die Bedeutung von Moral bzw. persönlicher Moral (E1, 170-171). Daher kreisen die zentralen Themen der orthodoxen Theologie um die Fragen der Abtreibung, der Sexualität und der Familie (E1, 112-114; 171). In der orthodoxen Schöpfungsspiritualität sieht man ein großes Potential und die Möglichkeit dazu, einen wesentlichen Beitrag zu Fragen von Umwelt und Umweltschutz zu leisten, wobei Patriarch Bartholomäus in diesem Sinne Vorbildcharakter zukommt (E1, 251-152).

Angesichts der Größe der mehrheitlichen orthodoxen Kirche in Rumänien wird das Ausmaß ihrer sozialen Tätigkeit als gering eingeschätzt (RK1, 27-30). Infolge der Tatsache, dass das soziale Engagement in der orthodoxen Tradition und Theologie keinen ausgeprägten Charakter gehabt hat, haben selbst die orthodoxen Gläubigen keine Erwartungen gegenüber ihrer Kirche in Bezug auf soziale Arbeit (E1, 69-72; 79-81).

Die interviewten Theologen benennen auch andere Schwach- und Problemstellen, mit denen sich die Rumänisch-Orthodoxe Kirche auseinandersetzen müsste. Als Hindernis für die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in Rumänien gilt die Gleichsetzung der

⁶²⁵ Das wachsende soziale Engagement der orthodoxen Kirche sieht man auch in der Fokussierung auf die Ausbildung von Sozialarbeitern, was jedoch teilweise von den säkularisierten Intellektuellen abgelehnt wird, weil sie die Sozialarbeiter vor Weltanschauungen schützen wollen (RK2, 72-75; 192-198).

Orthodoxie mit Nation und Staat (RK1, 134-135). Seit der Wende 1989 bemüht sich die orthodoxe Kirche, ihre besondere Stellung im Staat wieder aufzubauen.⁶²⁶ Sie sehe sich nicht als Gleichberechtigte neben den anderen Kirchen im Land, sondern nehme mit ihrem Bewusstsein der Mehrheitskirche einen höheren Rang ein (E1, 173-176).⁶²⁷

Als problematisch wird der Umgang der orthodoxen Kirche mit Geld angesprochen.⁶²⁸ Man würde sich wünschen, dass man näher prüft, woher die Spendengelder kommen, um nicht jede Unterstützung anzunehmen, von der sich Spender, möglicherweise durch die Mitarbeit der orthodoxen Kirche, Vorteile erhoffen. Dadurch läuft nämlich die orthodoxe Kirche die Gefahr, in Situationen, wo schreiendes Unrecht geschieht, zu schweigen.

3.3. Evangelische Kirche aus der Sicht der Anderen

Sowohl die orthodoxen als auch die katholischen Interviewten sprechen in Bezug auf die evangelische Kirche Rumäniens anerkennend von ihrem sozialen Engagement. In der Sozialarbeit hat die evangelische Kirche eine lange, bemerkenswerte Tradition und daher einen großen Erfahrungsschatz.⁶²⁹ Es wird das Diakonische Werk besonders hervorgehoben, durch das die evangelische Kirche Deutschlands soziale Projekte in Rumänien durchführt und unterstützt (O2, 228-230). Die soziale Tätigkeit der evangelischen Kirche ist noch durch die Volkserziehung gekennzeichnet (RK2, 220-225).

Mit Kritik wird jedoch die Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche Deutschlands zu Ehe und Familie „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ kommentiert, weil es außer der Familie auch andere familienähnliche Formen unterstützt (O3, 119-122).

⁶²⁶ Konkret ist es aus der Sicht eines der interviewten Theologen in den vielen Kirchenbauten und dem Bau der riesigen Kathedrale in Bukarest bemerkbar (E1, 171-173).

⁶²⁷ Der interviewte Theologe hält jedoch zugleich fest, dass dieses Problem hauptsächlich auf nationaler Ebene bemerkbar ist, wobei dagegen auf lokaler Ebene gute Beispiele für wunderbare Zusammenarbeit präsent sind (E1, 176-179).

⁶²⁸ Einer der interviewten Theologen findet die Art und Weise verwerflich, wie die orthodoxe Kirche Geld für verschiedene Kirchen und Kirchenbauten von Gigi Becali angenommen hat, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, woher das Geld stammt, ob es mit gerechten Mitteln gewonnen oder erschlichen wurde (E1, 189-201).

⁶²⁹ In dieser Hinsicht hat dieses soziale Engagement der evangelischen Kirche großes Vorbildcharakter für die orthodoxe Kirche, die aus der Erfahrung der anderen sich inspirieren lassen und daraus lernen kann (O2, 245-249).

3.4. Wertschätzung der sozialen Arbeit anderer christlichen Kirchen und Gemeinschaften

Während der Interviews haben sich die interviewten Theologen auch über die Tätigkeiten der christlichen Kirchen bzw. Gemeinschaften geäußert, die nicht ausdrücklich in Interviews gefragt wurden, die aber im sozialen Bereich tätig sind, nämlich die reformierte Kirche und die neoprotestantischen Kirchen.

3.4.1. Reformierte Kirche

Die reformierte Kirche Rumäniens ist besonders bekannt durch ihre Programme für Alkoholiker, die sich hoher Anerkennung erfreuen (RK2, 217-220). Weiter wird das Diakonie-Projekt der reformierten Kirche in Cluj hoch geschätzt, weil durch engagierte freiwillige Helfer das Essen nach Hause geliefert wird und Tagesprogramme für ältere und kranke Menschen organisiert werden (O2, 250-259).

Großer Anerkennung wegen ihres Mutes zur Erforschung der Wahrheit aus der kommunistischen Vergangenheit erfreut sich auch der Kampf innerhalb der reformierten Kirche, dessen Ziel ist, die ehemaligen Spitzel in den eigenen Reihen aufzudecken. Teilweise stößt dieses Vorgehen in den Augen der Öffentlichkeit auf Ablehnung, weil man meint, dass die Erforschung der Wahrheit nicht unbedingt der Läuterung diene, sondern eher der Abrechnung mit solchen Personen, welche heute Führungspositionen besetzen (RK2, 96-104).

3.4.2. Neoprotestantische Kirchen

Die neoprotestantischen Kirchen arbeiten seit längerer Zeit sehr seriös, umfangreich, erfolgreich und ohne Vorurteile mit Roma (E1, 298-302; RK2, 202-208; 210-213). Außerdem gibt es einen Verein der neoprotestantischen Kirchen, welcher mit Drogenabhängigen und Alkoholikern arbeitet (O1, 230-233).

Einwände werden hauptsächlich gegen die Missionsstrategien der neoprotestantischen Kirchen erhoben, weil sie öfters so vorgehen, als ob man das Evangelium einem Volk verkünden müsste, welches noch nie die frohe Botschaft gehört habe (O3, 115-118).

4. Zusammenarbeit der Kirchen

4.1. Das Gemeinsame

Die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in Rumänien wird seitens aller interviewten Theologen als gemeinsames Ziel gesehen. Dabei geht es vorrangig um die moralische Erneuerung der Gesellschaft (O2, 337-348). Die soziale Diakonie wird ebenso als Gemeinsamkeit gesehen, die alle Kirchen über ihre unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse hinaus miteinander verbindet (O2, 223-229). Zudem sind alle, weil sie im gleichen Boot sitzen, durch die gemeinsamen gesellschaftlichen Probleme auf gleiche Weise betroffen (E1, 149-152).

Besondere Bedeutung erlangt das soziale Engagement der Kirchen dadurch, dass die sozialen Werte in der gegenwärtigen Gesellschaft Rumäniens entweder verloren gegangen oder in eine Krise geraten sind: Die Tradition an sich ist kein Wert mehr, genauso wie die Arbeitsmoral oder Achtung der Menschenwürde nicht mehr selbstverständlich sind (RK1169-175). Es ist die Aufgabe der Kirchen als Institutionen, die sich als Werteträger und Wertevermittler verstehen, die Werte so zu vertreten, dass sie bei der aktiven Gestaltung der Gesellschaft beachtet werden und das Leben einzelner Menschen wertvoll machen (RK1, 175-184; 188-195). Dadurch würde es den Kirchen gelingen, ihren Platz in der Gesellschaft zu finden (RK1, 184-188). Dies erscheint desto dringlicher, weil gegenwärtig eine starke innere Loslösung der Menschen von den Kirchen bemerkbar ist, da sie sich von der Kirche im Stich gelassen fühlen und daher außerhalb der Kirche nach der notwendigen spirituellen Nahrung suchen (RK1, 197-198; 204-212; 225-227).

Ein Hindernis für die Erfüllung der Aufgaben der Gegenwart stellt die allzu starke Bindung an die Vergangenheit dar (RK1, 212-216). Die Kirchen versuchen durch die Rückkoppelung an die vergangene Geschichte, sich für die Gegenwart die eigene Legitimität zu sichern: Die Minderheitskirchen (römisch-katholische, griechisch-katholische) wollen ihr Eigentum aus der vorkommunistischen Zeit zurück bekommen, das vom kommunistischen Regime konfisziert worden war, da sie die Gegenwart nur durch die Wiederherstellung ihrer Position aus der vorkommunistischen Zeit legitim deuten und gestalten können. Die orthodoxe Mehrheitskirche sieht ihre Legitimität in der Wiederherstellung der mächtigen Position, die sie in Rumänien immer schon gehabt hat (RK1, 152-165).

4.2. Ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen

4.2.1. Ermutigende Schritte und Beispiele

In der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen spielen eine außerordentliche Rolle die theologischen Konferenzen, die vom Patriarchen Justinian in die Wege geleitet und über die ganze kommunistische Periode bis kurz nach der politischen Wende 1989 organisiert wurden. In der Gegenwart soll es weiter um die gemeinsame Thematisierung jener Probleme gehen, die man in der Gesellschaft wahrnimmt, damit die Kirchen eine angemessene und effektive Lösung vertreten können (O2, 261- 274). So werden als vorbildlich die Zusammenarbeit der Kirchen bei der internationalen Konferenz über die Familie im Jahre 2000 genannt (O1, 240-243; O2, 275-279) oder das Treffen der christlichen Kirchen Rumäniens vor der EU-Integration des Landes, bei dem über die Herausforderungen und Vorteile der Integration aus religiöser Perspektive diskutiert wurde (O2, 280-285).

Die interviewten Theologen halten fest, dass die gemeinsamen Projekte und Treffen der Kirchen gute Beispiele für Zusammenarbeit in solchen Angelegenheiten sind, die alle Kirchen gleichsam betreffen oder für alle aktuell sind (O1, 261-263; 277-278; 430-436). Es wird zugleich hervorgehoben, dass die ökumenische Zusammenarbeit auf der Ebene der Kirchenleitungen eher punktuell ist und auf der Ebene der Diözesen und der Pfarren eher von guten persönlichen Beziehungen zwischen den Christen unterschiedlicher Konfessionen abhängig ist (RK3, 103-105). Gute Beispiele dafür sind die Gebetswoche für die Einheit der Christen und die Teilnahme an den feierlichen Gottesdiensten anderer Konfessionen.⁶³⁰ Es wäre jedoch wünschenswert, sich für die Einheit der Christen auch außerhalb der Gebetswoche einzusetzen (RK2, 251-262). Für die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen ist von großer Bedeutung, dass die in der Ökumene engagierten Personen für ihr Engagement entsprechenden Spielraum haben (RK3, 111-114). Als ermutigendes Vorbild wird im Interview Papst Franziskus erwähnt, der durch Verzicht auf eine ganze Reihe von päpstlichen Privilegien neue Wege für die Kirche eingeschlagen und gleichzeitig ihre Glaubwürdigkeit erhöht hat (E1, 209-212).

⁶³⁰ Die Gebetswoche für die Einheit der Christen ist für alle christlichen Kirchen, mit Ausnahme der neoprotestantischen Kirchen, ein angestrebtes Ziel, woran sich die verschiedenen Kirchen auch gerne beteiligen. Das Problem besteht darin, dass die Organisation oft von der Beziehung der verschiedenen Priester zueinander bestimmt wird: wenn sie sich gut verstehen, treffen sie sich, wenn nicht, dann kommt ein Treffen erst gar nicht zustande. Von oben kann man ein solches Treffen erst gar nicht aufzwingen, weil es zum Scheitern verurteilt ist (RK2, 251-262).

4.2.2. Hindernisse und Probleme

Die interviewten Theologen sprechen auch Hindernisse an, welche die ökumenische Zusammenarbeit erschweren, nämlich Probleme allgemeiner Art und Probleme, in konkreten Situationen.

Ein allgemeines Problem besteht darin, dass die Einheit der Kirchen lediglich als Traum und Vision für die Zukunft gesehen wird (RK1, 150-251) und die Kirchen keine klare Linie in der ökumenischen Zusammenarbeit vertreten (O3, 131-132). Die Ursachen dafür bestehen darin, dass die Kirchen sich gegenseitig wenig kennen, dass das Gefühl der eigenen Superiorität gegenüber den anderen überwiegt und dass eine Diskrepanz zwischen den offiziellen Stellungnahmen und den konkreten Taten herrscht (RK3, 131-136). Daher sei es notwendig, dass die Mentalitäten sich ändern, was aber als äußerst schwierig und zeitaufwendig gesehen wird (O3, 158-161).

Ein konkretes Problem stellt die ökumenische Zusammenarbeit mit den neoprotestantischen Kirchen dar, da man der Ansicht ist, dass sie unter sich konkurrieren, Proselytismus betreiben (RK1, 147-150) und zugleich Missionsstrategien entwickeln, die die Gläubigen anderer Kirchen als Missionssubjekte betrachten (O1, 417-430).

Eine weitere Problemstelle ist das ökumenische Engagement der Minderheitskirchen, deren Mitglieder hauptsächlich der ungarischen Minderheit angehören. Für diese stellt sich die Frage des ökumenischen Engagements in manchen Fällen als existenzbedrohend dar, auch wenn man theologisch die Möglichkeit und Notwendigkeit der ökumenischen Bemühungen sieht und anerkennt (RK2, 228-235). Als ethnische Minderheit ist man nämlich darum bemüht, die eigene Identität zu schützen und für das Fortbestehen auf diesem Gebiet alles zu tun, so dass den Kirchen hierbei eine wichtige Rolle zukommt und so kaum Energie für die ökumenische Zusammenarbeit bleibt (RK1, 138-147). Darüber hinaus ist die Ethnie und die Sprache in manchen Situationen ein reales Hindernis im ökumenischen Gespräch oder in der Durchführung mancher Projekte (O2, 231-233). Außerdem spielt dabei eine nicht unwichtige Rolle die Bewahrung der eigenen ungarischen Identität, weshalb eine Zurückhaltung in der Ökumene wahrnehmbar ist (E1, 307-318). Im Falle der Siebenbürgen Sachsen ist eine solche Zurückhaltung eher selten bemerkbar. Die ökumenische Zusammenarbeit klappt auch dort, wo ethnische Minderheiten gemischt sind, bzw. wo Freundschaften zwischen den Menschen unterschiedlicher ethnischen Herkunft die Lage positiv beeinflussen (E1, 319-324).

Als Hindernis in der ökumenischen Beziehung zwischen der katholischen und der reformierten Kirche Rumäniens wird die Revidierung des Heidelberger Katechismus gesehen, in dem die Katholiken ohne nähere Erklärung als Götzenanbeter bezeichnet werden (RK2, 260-273).

Die ökumenischen Beziehungen zur orthodoxen Kirche sind durch das Selbstverständnis der Orthodoxie als Staatsreligion belastet (RK1, 133-138). Dazu kommt noch, dass die orthodoxe Kirche Rumäniens den ökumenischen Dialog eher mit den katholischen Kirchen in Westeuropa und nicht in Rumänien sucht (RK3, 106-108).

Einer der interviewten orthodoxen Theologen nimmt innerhalb der Orthodoxie eine Krise der ökumenischen Bewegung wahr (O1, 280-305): Manche orthodoxe Christen sind sehr offen für andere christlich-kirchliche Traditionen, andere orthodoxe Christen sehen in den Befürwortern der Ökumene jedoch eher Verrat an den Prinzipien und der Doktrin der orthodoxen Kirche. Als Ursachen für diese Krise werden unterschiedliche Gründe angegeben. Einerseits wurde die ökumenische Bewegung vom Kommunismus in den ehemaligen kommunistischen Ländern beeinflusst. Im Falle Rumäniens bedeutete das, dass der Ökumenismus von Moskau aus und durch das Regime in Bukarest politisch der orthodoxen Kirche aufgezwungen wurde, was von Anfang an zu Vorbehalten gegenüber der Ökumene führte. Andererseits befürchtet man, dass durch die ökumenische Bewegung und die gemeinsamen sozialen Programme die Säkularisierung der Kirche angestrebt wird. Die traditionellen Orthodoxen sind nämlich der Meinung, dass die rumänisch-orthodoxe Kirche durch ihr Engagement für soziale Fragen und Probleme das Allerwichtigste aus dem Blick verliert, nämlich die Beziehung zu Gott. Die sozialen Probleme der Gesellschaft seien dabei als Symptome der wahren Krankheit zu deuten, deren Ursachen in der Entfernung von Gott liegen, und solange man Gott nicht wahrhaftig liebt, kann der Einsatz für den Nächsten nicht wahrhaftig sein und dient nur als Ablenkung (O1, 315-358).

Als ein weiterer problematischer Punkt in den ökumenischen Beziehungen in Rumänien wird die Position der griechisch-katholischen Kirche gesehen, die durch die Union offiziell zu Rom gehört, aber durch ihre liturgische, theologische und kirchenrechtliche Tradition der orthodoxen Kirche nahe steht (RK2, 235-240). Ihre Existenz wird in den Augen der römisch-katholischen Kirche als Brücke zwischen der Ostkirche und der Westkirche gesehen, aber im Falle der orthodoxen Kirche gilt sie als Abspaltung, da ein Teil der orthodoxen Kirche sich Rom angeschlossen hat.⁶³¹

⁶³¹ Durch die Trennung von der orthodoxen Kirche, die als Kirche der rumänischen Nation gilt, entstand die Herausforderung für die griechisch-katholische Kirche, ihre Zugehörigkeit zur rumänischen Nation zu

4.3. Zusammenarbeit der christlichen Kirchen im sozialen Bereich

In den durchgeführten Interviews werden einige gemeinsame Richtlinien bezüglich der Zusammenarbeit der christlichen Kirchen im sozialen Bereich benannt. Die interviewten Theologen sind sich einig, dass die sozialen Fragen und Probleme einer Gesellschaft sowie die praktischen Fragen des Lebens alle Kirchen gleichsam betreffen. Ob man einen Kranken pflegt, mit Drogenabhängigen oder Alkoholikern arbeitet, oder jemandem ein Haus baut, da spielen theologische Unterschiede und Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen keine Rolle (O1, 360-363; RK2, 289-293; RK3, 147-149). Deshalb halten die interviewten Theologen die Möglichkeiten der Zusammenarbeit der Kirchen auf sozialem Gebiet für jenen Ort, wo das meiste Potential für ökumenische Zusammenarbeit vorhanden ist. Damit jedoch das Gelingen kann, ist erforderlich, dass man dieselbe Sprache spricht, um eine gemeinsame Position vertreten und ernst genommen werden zu können (O3, 141-148). Außerdem soll das gemeinsame Sprechen der christlichen Kirchen zu den sozialen Themen auch in ihrem gemeinsamen Handeln bezeugt werden, weil das Sprechen und Handeln immer übereinstimmen müssen (E1, 235; 244-246).

Für die Bestimmung der Notsituationen, in denen die Zusammenarbeit der Kirchen erforderlich ist, wird das Prinzip des maximalen Notfalls als Wegweiser formuliert: Die Zusammenarbeit der Kirchen wird dadurch wesentlich erleichtert, wenn man in solchen Situationen gemeinsam agiert, welche alle Kirchen gleichsam betreffen; die gemeinsame Stimme der Kirchen ist erforderlich, sonst würden alle etwas verlieren (O1, 346-348). Seitens der Kirchen ist zusätzlich besonders erwünscht, dass sie zueinander und gegenüber der Gesellschaft aufrichtig, ernsthaft, offen und ehrlich sind, dass sie im Bereich der sozialen Themen kompetent sind (RK3, 138-140) und dass sie dabei von echter Bescheidenheit gekennzeichnet sind (RK3, 157-158).

4.3.1. Konkrete gemeinsame Aktivitäten

In Bezug auf die bisherigen und aktuellen gemeinsamen Aktivitäten der Kirchen im sozialen Bereich wird festgestellt, dass sie eher den theoretischen Bereich, nämlich die Organisation von Treffen und Konferenzen zu sozialen Themen, als die Kooperation in

beweisen. Geschichtlich gesehen hat sie somit einen grundlegenden Beitrag zur Etablierung des rumänischen Nationalbewusstseins geleistet, wodurch sie ihre Zugehörigkeit zur rumänischen Nation beweisen wollte, was jedoch von orthodoxer Seite nicht anerkannt wird (RK2, 240-251).

praktischen gesellschaftlichen Problemfeldern betreffen (GK1, 106-114; 140-142). Dennoch wird festgehalten, dass die christlichen Kirchen immer zusammenarbeiten, wenn es um den Schutz des Christentums und der christlichen Werte dem säkularen Staat gegenüber geht (O2, 327-333; RK2, 308-310). Konkret zeigt sich das im gemeinsamen Einsatz der Kirchen für den Schutz der traditionellen Familie, der durch die Definition von Familie und Ehe in der Verfassung Rumäniens bekräftigt werden soll (O2, 335-336; RK2, 305-307; E1, 111-114).

Außerdem arbeiten die Kirchen in Rumänien zusammen im Rahmen der Pro-life-Bewegung (O1, 248-254), im Hospiz und im Bereich der Altenpflege (O3, 136), sowie im gemeinsamen Einsatz in konkreten Fällen des Umweltschutzes⁶³² (E1, 115-123).

Als Chance für das soziale Engagement der Kirchen wird auch die Möglichkeit des Studiums an den bekannten Universitäten im Ausland gewürdigt, die von vielen Theologiestudenten aus allen Konfessionen in den letzten Jahren genützt wird; dadurch wird nämlich der Blick der künftigen theologischen Experten auch auf die sozialen Fragen ihres Landes erweitert (RK3, 115-117). Trotz dieser Möglichkeit stellt derselbe interviewte Theologe mit Bedauern fest, dass die caritativen Initiativen und Projekte in Rumänien, ohne die Förderung einer sozialetischen Bildung und der tieferen Auseinandersetzung mit den sozialen Fragen, durchgeführt werden (RK3, 123-125).

4.3.2. Offene Themen

Trotz dieser positiven Sicht des gemeinsamen Einsatzes der Kirchen Rumäniens bemängeln alle interviewten Theologen, dass die Kirchen nur schwach sozial präsent sind, dass ihre Zusammenarbeit im sozialetischen Bereich zu wenig ausstrahlt und dass klare sozialtheologische Positionen fehlen und die Kirchen es vielfach nicht wagen, sich den großen gesellschaftlichen Problemen zu stellen (E1, 111; 114-115; O3, 85-110). Aus diesem Grund haben sie bis jetzt keine gemeinsame sozialetische Position in wichtigen Fragen gefunden (RK2, 283-287).

Daher bringen die interviewten theologischen Experten einige Vorschläge für die künftige Gestaltung der Zusammenarbeit der Kirchen:

- Gründung eines Ökumenischen Rates der Kirchen Rumäniens, der als gemeinsame Stimme fungieren würde und eigene Kompetenzen hätte (E1, 123-129);

⁶³² Als Beispiele dafür wären der Fall Rosia Montana (Neueröffnung einer Goldmine auf Kosten der Umwelt und der Zerstörung eines Dorfes) und der Bau des Drakula-Parks in Schäßburg anzuführen (E1, 115-123).

– Verfassen und Veröffentlichen eines ökumenischen Sozialworts, wie es zum Beispiel das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich war, das im Jahre 2003 veröffentlicht wurde und in dem christliche Kirchen östlicher und westlicher Tradition gemeinsam Stellung zu den sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen in Österreich nahmen (E1,183-189);

– gemeinsamer Einsatz für den Menschen als Person, der als Subjekt wahrgenommen werden soll (RK3, 150-153);

– gemeinsames Zeugnis über den unvergleichlichen Wert des Menschen, der in seiner Würde begründet ist (E1, 229-235). Es wird dabei betont, dass die Würde des Menschen nicht nur im Kampf gegen die Abtreibung verteidigt werden soll, sondern auch in Situationen, wo die Menschen in extremer Armut, oder unter der Armutsgrenze leben, oder wenn es um Sterbende geht, die oft in Rumänien „praktisch in die Abstellkammer geschoben werden“ (E1, 229-235);

– Wahrnehmung der prophetischen Rolle der Kirchen als gemeinsame gesellschaftskritische Aufgabe, die mit kompetenter und konstruktiver Kritik die Missstände in der Gesellschaft benennt (RK3, 154-156). Damit die Kirchen diese Aufgaben meistern können, müssten sie sich mit unterschiedlichen kirchlichen Traditionen auseinandersetzen und zwar in Bezug auf das Gesellschaftsbild und die Gestaltung der Beziehung zwischen Staat und Kirche; sie müssten die nationalistischen Überreste überwinden, die nicht zuletzt als Hindernisse der gemeinsamen gesellschaftlichen Verantwortung wirken (RK3, 127-130);

– verstärkter gemeinsamer Einsatz für soziale und politische Bildung der Bevölkerung, so dass Wissen darüber vermittelt wird, was Gemeinwohl und der Einsatz für das Gemeinwohl bedeutet, und das Verantwortungsbewusstsein gebildet wird, was zur gesunden Arbeitsmoral führt (O1, 391-396; 400-402; GK1, 179-189);

– Beachtung des Subsidiaritätsprinzips in der konkreten sozialen Zusammenarbeit der Kirchen (RK2, 293-302).

Im Hintergrund dieser Vorschläge zur künftigen Zusammenarbeit der Kirchen im sozialen Bereich steht das Problem, dass die soziale Aktivität der Kirchen sich hauptsächlich auf die Notlinderung beschränkt und nicht die „Notlösung“ sucht: Die Kirchen bemühen sich einerseits durch ihr Engagement, die Ungleichheiten in der Gesellschaft zu mindern und bekämpfen praktisch die Armut. Andererseits sollten sie aber auch die Ursachen der ungerechten Gesellschaftsordnung angehen, das heißt konkret, dass

sie klare sozialetische Positionen bezüglich der Korruption, der Kollaboration mit der Geheimpolizei, der gewaltsamen Privatisierungen, des Arbeitsrechts, des gerechten Lohns oder des Mindesteinkommens vertreten müssten (O3, 45-70).⁶³³

In den Interviews werden weiter aktuelle Themen für die gemeinsame sozialetische Position der Kirchen in Bezug auf das Verhältnis zur Politik und zur politischen Klasse benannt:

- Die Kirchen müssten sich darum bemühen, der Politik gegenüber authentisch zu sein und sich von den Politikern nicht bestechen zu lassen (E1, 189-204).

- Der Kampf gegen die Korruption und für die Reform der politischen Führung, sowie der Einsatz für eine gerechte Ressourcenverteilung und die Chancengleichheit ist unerlässlich (O3, 165-174; RK2, 211-216).

- In Situationen schreiender Ungerechtigkeit sollen die Kirchen ihre Stimme erheben, wenn z.B. der Staat die Renten versteuert und sich in Notsituationen für die ärmeren gesellschaftlichen Schichten nicht einsetzt (GK1, 116-130; 192-212). Die Armut und die Verarmung der Gesellschaft ist ein wichtiges Thema, das unzureichend behandelt wird, obwohl in Rumänien eine riesige Verarmungswelle bemerkbar ist, die dadurch sichtbar wird, dass ein großer Teil der Gesellschaft entweder sehr arm ist oder durch verschiedene Faktoren in eine schwierige wirtschaftliche Situation geraten ist (RK1, 246-248). In diesem Zusammenhang wird auch die Situation der zerrissenen Familien angesprochen, in denen ein oder beide Elternteile im Ausland arbeiten, damit der Familie eine bessere finanzielle Lage gesichert werden kann. Für die Hinterbliebenen wäre eine gute Gewährleistung der emotionalen Integration und der personalen Entwicklung unerlässlich (RK1, 239-246).

- Beim Umgang mit Geld ist wichtig, wie die Kirchen mit dem Geld umgehen, besonders mit jenem Geld, das sie vom Staat bekommen, weil die Abhängigkeit in manchen Situationen die prophetische Stimme der Kirchen schwächen kann (E1, 241-242).

- Weiter geht es darum, dass die Kirchen in wirtschaftsethischen Fragen mitdenken und beim Aufbau einer politischen Kultur mithelfen, damit „es um Inhalte und nicht nur um persönlichen Streit geht“ (E1, 204-213; 217-224; 235-242).

⁶³³ Der interviewte orthodoxe Theologe meint, dass die Kirchen die falschen Entscheidungen der politischen Führung nicht in Frage stellen, sondern sich vielmehr darum bemühen, für die Betroffenen zu sorgen, weshalb sie als metaphysische Putzfrauen des Rechtsstaats betrachtet werden können, da ihnen der notwendige Mut fehlt, auch die Ursachen anzugehen (O3, 45-70).

Zu den Problemen, welche die Familie direkt betreffen, zählen die interviewten orthodoxen Theologen noch folgende Themen, deren gemeinsame Behandlung wichtig wäre:

- Prompter Einsatz zum Schutz der traditionellen Familie und der traditionellen Familienwerte, sowie der Erhalt und die Stärkung der traditionellen Familie (O1, 366-378).
- Gemeinsame Pro-vita-Strategie der Kirchen bezüglich Abtreibung, Verhütung, Sexualität, Beratung vor der Ehe, Unterstützung in der Familienplanung (O1, 378-387; O3, 151-158).⁶³⁴
- Sorge um die Jugendlichen, damit sie die gesellschaftlichen Herausforderungen meistern und zugleich die Vorarbeit für die künftigen Christen und christlichen Familien leisten können (O2, 296-319).
- Zugleich wäre es wichtig, Themen wie Sexualität und Drogen aus der Perspektive der Jugendlichen zu behandeln (O2, 296-319).

Ein großes ungelöstes Thema, das von den Kirchen behandelt werden müsste, ist die Frage der Roma. Sie werden als eine marginalisierte Gruppe in der Gesellschaft wahrgenommen, gegen die man starke Ressentiments pflegt (RK1, 231-139).⁶³⁵

Das letzte Thema, dessen Behandlung die interviewten Theologen für wichtig halten, und wo man erwarten würde, dass die Kirchen ein Zeichen setzen, bezieht sich auf Fragen und Probleme, welche die Umwelt und den Umweltschutz betreffen (O1, 387-391; 396-400; E1, 242-244; 251-253). Dabei wird festgestellt, dass die Natur in Rumänien sehr verschmutzt ist, dass die Wälder unverantwortlich behandelt werden und dass die Christen selbst gegenüber Gottes Schöpfung keinerlei Verantwortung verspüren. Die Leitungen der Kirchen Rumäniens stärken zu wenig das Bewusstsein der Christgläubigen, dass die Natur Gottes Geschenk an die Menschen ist und von allen geschützt und geachtet werden müsste.

⁶³⁴ Der Ausgangspunkt ist zunächst jener, dass die Familie und das Paarleben durch eine gute Beratung auf allen Ebenen unterstützt werden soll, so dass man die Menschen nicht alleine lässt, um schlechte Entscheidungen zu treffen und sie dann deswegen verurteilt (O1, 378-387; O3, 151-158).

⁶³⁵ „Es ist wirklich nicht einfach, den richtigen Umgang mit Menschen zu finden, die in mancher Hinsicht ein anderes Sozialverhalten haben, als die anderen Gruppen der Bevölkerung. Warum sie das haben, das ist die zweite Frage: ist dieses Sozialverhalten ihre Kultur, oder ist es Frucht einer jahrhundertealten Ausgrenzung? Ist es ein Schutzmechanismus gegen jahrhundertealte Diskriminierung? Diese Fragen sind völlig offen, und ich möchte sie eben darum nicht werten. [...] Aber es ist ganz schwierig wirklich Antworten zu finden, was denn der Weg ist zu einer deutlich besseren Integration der Roma Minderheit in die rumänische Gesellschaft“ (E1, 283-289; 292-294).

4.4. Themenschwerpunkte eines Sozialworts der Kirchen in Rumänien

Wenn die interviewten Theologen sich für das gemeinsame Sozialwort der Kirchen Rumäniens stark machen, entsteht folgendes Grundgerüst:

- Einleitung mit einer theologischen Fundierung des Sozialworts;
- umfassende anthropologische Sicht über den Menschen;
- Prinzipien und Grundpfeiler des gesellschaftlichen Seins;
- politisch relevante Themen;
- Familie und Erziehung.

Den Ausgangspunkt eines gemeinsamen Sozialworts der Kirchen in Rumänien sollte eine gute theologische Fundierung darstellen. Zunächst sollte begründet werden, wieso überhaupt ein Sozialwort notwendig ist, warum das soziale Engagement sich von der kirchlichen Sendung nicht trennen lässt und der christliche Glaube die Nöte der Welt nicht außer Acht lassen kann (E1, 257-262). Die theologische Begründung des Sozialworts soll den Menschen dabei helfen, die Kirche als eine Realität zu erfahren, der die Lebenssituationen und Probleme der Menschen nicht gleichgültig sind; zugleich sollte auf die Prophetie als gesellschaftskritische Funktion und die Frage der (Gesellschafts-)Vision eingegangen werden (RK1, 259-268). Die theologische Basis des Sozialworts dient somit als Grundlegung vor der Behandlung der konkreten Themen. Für ein gelungenes Sozialwort ist die sorgfältige Behandlung der kontroversen Themen zwischen den Kirchen auch notwendig, damit das Vorhaben letztlich nicht zum Scheitern verurteilt ist (E1, 262-268). Dabei sei die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus als einleitender Gedanke des Sozialworts unerlässlich, weil die Ereignisse der Gegenwart stark von der kommunistischen Vergangenheit bestimmt werden und die kommunistische Vergangenheit die Verhaltensweisen und die Selbstbestimmung der Menschen immer noch zutiefst beeinflusst, weshalb die Menschen die Gegenwart und die Zukunft ohne Kenntnis des Kommunismus nicht angemessen gestalten können (O3, 177-190).

Das erste wichtige Thema des Sozialworts betrifft die umfassende anthropologische Sicht des Menschen (O2, 353-367; O3, 190-195; 199-201; RK1, 255-256). Hierbei wird vorerst die Wichtigkeit der Menschenwürde, des Menschen als Person und der Menschenrechte hervorgehoben, da diese in Rumänien wenig beachtet werden.⁶³⁶ Zu dem

⁶³⁶ Der interviewte evangelische Theologe veranschaulicht anhand extremer Beispiele die Situationen, in denen die Menschenwürde verletzt wird; es geht um die Situationen, in denen die Menschen unter der

Kreis der anthropologischen Fragen über den Menschen, gehören aus der Sicht der interviewten Theologen folgende Themen:

- was ist und was will der Mensch;
- Rolle des Menschen in der Gesellschaft;
- Sorge um den Nächsten;
- Ich-Du-Relation.

Das zweite tragende Thema des Sozialworts der Kirchen Rumäniens sollte die Prinzipien und Grundpfeiler betreffen, ähnlich wie sie in der katholischen Sozialethik vertreten werden. Dazu gehört das Solidaritätsprinzip und die Subsidiarität, die angesichts der bevorstehenden Regionalisierung höchste Wichtigkeit hat (RK1, 256-259; RK2, 319-326). Dazu kommt das Engagement für die Umwelt und die Behandlung der ökologisch relevanten Themen, wobei der Umweltschutz für alle Bürger wichtig ist (RK3, 176-177; E1, 270; O3, 198; RK2, 334; 337-339). Die Themen der sozialen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls sind im Kontext der rumänischen Gesellschaft als unerlässlich zu betrachten (O3, 196; O1, 413-415).

Der dritte Themenblock, der im Sozialwort hohe Bedeutung haben sollte, betrifft die gesellschaftliche Moral, deren Behandlung deswegen als notwendig gesehen wird, weil während der kommunistischen Zeit viele moralische Werte, die für das Funktionieren einer Gesellschaft unverzichtbar sind, ausgelöscht wurden. Es geht um Fragen der Arbeitsmoral, des gerechten Lohns, der Ethik des wirtschaftlichen Umgangs, der Achtung des Eigentums (O3, 196; RK2, 326-333; RK3, 175; 178-179).

Der vierte Block der für das Sozialwort relevante Themen beinhaltet, betrifft die gegenwärtig politisch relevante Problemfelder wie die Korruption und das Verhältnis der Kirchen zur Politik bzw. das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, wobei Unabhängigkeit und Kooperationsbereitschaft zum Wohl aller Menschen im Vordergrund stehen müssten (RK3, 180-183; E1, 270-272; O2, 355).

Der fünfte Block des Sozialworts der christlichen Kirchen sollte die Themen umfassen und behandeln, welche die Familie und die Erziehung betreffen: das grundlegende Verständnis der Familie, konkrete Themen der Abtreibung, der Sexualität, der Erziehung der Jugendlichen, der Suchtprävention der Jugendlichen (Drogen und Alkohol), der Verantwortung für die Erziehung, der Sorge um die Alten angesichts der

Armutsgrenze leben, die Minderheiten ausgegrenzt werden, die Sterbende ihrer Würde beraubt und in die Abstellkammer geschoben werden, oder Frauen Opfer vom Menschenhandel werden (E1, 273-278).

wachsenden Auswanderung der jungen Generation (O1, 404-413; O2, 356-361; GK1, 241-245).

Wie die Antworten zeigen, wäre eine derartige thematische Zusammenstellung durchaus für die interviewten Theologen aller Kirchen annehmbar und könnte ein Meilenstein nicht nur in der ökumenischen Zusammenarbeit, sondern auch ein wesentlicher Dienst an der Gesellschaft Rumäniens sein.

5. Schlussfolgerungen und Zusammenfassung

Die Ergebnisse der vorliegenden qualitativen Untersuchung über die soziale Tätigkeit der einzelnen Kirchen, die wechselseitige Sicht über die Aktivität der anderen Kirchen und die Möglichkeiten der Zusammenarbeit der Kirchen, geben ein mehr oder weniger umfassendes Bild der Situation des sozialen Engagements der Kirchen in Rumänien. Dadurch ist es möglich, einige Schlussfolgerungen bezüglich des eigenen Beitrags der Kirchen zur sozialen Lage in Rumänien zu ziehen, die Rahmen des gemeinsamen sozialen Engagements darzustellen und Grenzen sowie Möglichkeiten einer zukünftigen Zusammenarbeit aufzuzeigen.

Im Falle der katholischen Kirchen kann man bemerken, dass sie theologisch und sozialetisch eine ziemlich klare Vorstellung davon haben, was das soziale Engagement sein soll und was ihre Aufgaben in der Gesellschaft sind. Dennoch ist die soziale Aktivität der katholischen Kirchen in Rumänien nur sehr begrenzt und kaum wahrnehmbar. Die Last der Geschichte, ihr Status als Minderheitskirchen, das Bemühen, ihr Eigentum wieder zu erlangen, und die ungünstigen Beziehungen zur Politik schaffen dafür keine idealen Rahmenbedingungen. Der Mangel an prophetischen und sozialkritischen Äußerungen und ihre schwache soziale Präsenz, lassen darauf schließen, dass sie nur in einem geringen Maße für die Nöte und Sorgen aller Menschen in der Gesellschaft präsent sind und sich dementsprechend engagieren.

Im Gegensatz zu den katholischen Kirchen ist bei der orthodoxen Kirche ein starkes Erwachen für das Soziale wahrnehmbar. Man bemüht sich, die eigene Sozialtheologie zu begründen, engagiert sich seit der Wende immer mehr für die Menschen und hat eine immer stärkere gesellschaftliche Präsenz. Für die Theologen, die im Ausland studier(t)en, hat die katholische und evangelische Sozialethik nicht nur Vorbildcharakter, sondern ist auch ein Anknüpfungspunkt in der Ausarbeitung der eigenen sozialen Theologie. Die Tatsachen, dass innerhalb der orthodoxen Kirche manche

Orthodoxe der Ökumene hohes Misstrauen entgegenbringen und im sozialen Engagement der Kirche die Gefahr der Säkularisation und den Verlust des Vorrangs der Liturgie zugunsten der Diakonie sehen, stellen noch offene, zu lösende Fragen dar. Problematisch ist teils auch die Beziehung der orthodoxen Kirche zur politischen Macht und ihr Versuch zum Wiederaufbau ihrer Position im Staat, da sie dadurch Gefahr läuft, von der politischen Macht missbraucht und instrumentalisiert zu werden. Dies macht sie unfähig, ihre prophetische und kritische Stimme in Notsituationen zu erheben. Trotz dessen, dass die orthodoxe Kirche in Rumänien durch ihr wachsendes soziales Engagement positive Zeichen setzt, wird ihre soziale Präsenz als nicht umfassend, wohlherwogen und unverzüglich genug gesehen.

Die evangelische Kirche AB ist vor allem seit der Wende in 1989 eine kleine Kirche, die wegen der massiven Auswanderung der deutschen Minderheit aus Rumänien existentiellen Problemen ins Auge sehen muss. Ihre soziale Präsenz kann daher nicht anders als bescheiden sein. Trotzdem hat sie nicht nur eine klare theologische Begründung dessen, was und worin ihre soziale Aufgabe besteht, sondern sie engagiert sich auch in vielfältiger Weise konkret für das (gesellschaftliche) Wohl der eigenen Gläubigen und der ganzen Gesellschaft. Dies bezeugen auch manche, von der evangelischen Kirche AB initiierten pionierartigen Initiativen, wodurch ein grundlegender Beitrag zum Gemeinwohl und zum Schutz der Menschenwürde geleistet wird. Die evangelische Kirche AB ist, trotz aller widrigen Umstände ein Vorbild des sozialen Engagements für alle anderen Kirchen im Land, da sie im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten versucht, etwas Gutes für die Gesellschaft und die notleidenden Menschen in Rumänien zu tun. Darüber hinaus ist sie eine Befürworterin des gemeinsamen sozialen Engagements der Kirchen, weil man gemeinsam mehr erreichen kann, als auf sich alleine gestellt.

In Bezug auf die Zusammenarbeit der Kirchen im Allgemeinen sehen alle Kirchen in der Ökumene ein anzustrebendes Ziel: Sie bekennen sich zur ökumenischen Bewegung, betrachten es als Ideal der Kirchen und sind sich zugleich auch der Problemen und Hindernissen bewusst, die im Wege der Einheit stehen. Bezüglich der Zusammenarbeit in sozialen Fragen ist die einstimmige Meinung, dass diese am wenigsten von theologischen Streitigkeiten und Unterschieden behindert wäre. Die soziale Situation und die sozialen Probleme des Landes haben den gleichen Einfluss auf alle Kirchen, und das unabhängig davon, ob sie Minderheits- oder Mehrheitskirchen sind oder ob sie die eine oder andere Sprache sprechen, so wie auch die Nöte und Probleme der Menschen die gleichen sind. Diese unbestreitbare Gemeinsamkeit und die Tatsache, dass die Kirchen sich im Falle der

gemeinsamen sozialen Zusammenarbeit nicht mit ihren theologischen Unterschieden auseinandersetzen müssten, würden einen guten Ausgangspunkt darstellen.

Die vorliegende Untersuchung hat sehr nüchtern erbracht, dass obwohl die Ökumene ein angestrebtes Ziel ist, in diesem Prozess auch Probleme wahrgenommen werden können, aber davon abgesehen keiner der interviewten Theologen sich von der Ökumene abwendet oder die Möglichkeiten der Zusammenarbeit in sozialen Fragen nicht sieht. Über alle Hindernisse hinaus kann man gegenwärtig nur über eine sehr seltene und punktuelle Zusammenarbeit der Kirchen im sozialen Bereich sprechen, und zwar in dem Sinne, dass sie vom Prinzip des maximalen Notfalls geleitet wird: Die Kirchen arbeiten nur dann im sozialen Bereich zusammen, wenn sie christliche Werte dem Staat gegenüber verteidigen müssen. Diese dargestellte traurige Wirklichkeit entmutigte die interviewten Theologen jedoch nicht, ihre Visionen und Meinungen über die wichtigen gesellschaftlichen Themen und Probleme darzulegen, denen sich die Kirchen gemeinsam stellen müssten. Dem gemeinsamen Sprechen und Handeln kommt dabei wichtige Rolle zu, was den Kirchen auch darin hilft, die kritische und prophetische Stimme der Gesellschaft sein zu können.

Auch wenn es gegenwärtig keinen Ökumenischen Rat der Kirchen in Rumänien gibt und man über keine wirkliche und ausgewogene Zusammenarbeit der Kirchen im sozialen Bereich sprechen kann, bleibt das Ganze nicht ein bloßer Traum, sondern ein anzustrebendes Zukunftsziel, das eventuell weniger auf der Ebene der Kirchenleitungen verwirklicht ist, sondern sich von unten her – wie die Zusammenarbeit auf lokaler Ebene und die hier gepflegten Beziehungen –, durch die engagierten Gläubigen, TheologInnen und Priestern durchsetzen kann.

Die Themenschwerpunkte eines Ökumenischen Sozialworts, die anhand der Untersuchung empfohlen sind, stellen einerseits die wichtigsten sozialen Schwerpunkte dar, die nicht nur praktisch, sondern vor allem zuerst theologisch behandelt und untermauert werden müssten und sind andererseits zukünftige Hoffnungszeichen für die Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien in sozialen Fragen.

Eine ökumenische Sozialethik für Rumänien – Schlussfolgerungen

Im Rahmen dieser Dissertationsschrift wurden Chancen und Möglichkeiten einer ökumenischen Sozialethik in Rumänien erforscht. Dem methodischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln entsprechend wurde in den vier Teilen der vorliegenden Untersuchung dieser Frage nachgegangen. Den Ausgangspunkt bildete hierbei die Untersuchung der kulturellen, ethnischen und religiösen Vielfalt in Rumänien als Voraussetzung der Verwirklichung des ökumenischen Dialogs zwischen den Kirchen vor allem im Bereich sozialer Fragen und gesellschaftlicher Probleme. Die Situationsanalyse zeigte, dass die Vielfalt einerseits eine wertvolle Basis für die Zusammenarbeit, andererseits aber auch Quelle von Konflikten und Problemen zwischen den Kirchen und den Menschen im Lande ist. Die Ursache dafür ist darin zu sehen, dass den Kirchen aus ihrer Sicht nicht nur eine religiöse Aufgabe zukommt, sondern dass sie auch als Identitätswahrer fungieren. Die Geschichte der Kirchen in Rumänien ist eng mit der Geschichte und der Identität der ethnischen Minderheiten im Land verflochten, was dazu führt, dass durch den Einsatz für die Bewahrung der nationalen Identität der ethnischen Minderheiten die christliche Sendung im Sozialen vielfach überlagert wird. Die Herausforderung für die christlichen Kirchen in dieser Ausgangssituation besteht darin, die historischen und ethnischen Frontstellungen zu überwinden und durch das gemeinsame Engagement sich für die sozialen Belange der Menschen einzusetzen. Dies würde ihre christliche Glaubwürdigkeit stärken und sie auch effektiver machen.

Auf der Suche nach einer ökumenischen Sozialethik wurden deshalb im zweiten und dritten Teil der Dissertation jene Prinzipien untersucht, welche die Grundlage für sozialetische Urteile bilden könnten. Es zeigt sich, dass eine ökumenische Sozialethik nicht im Sinne einer Einheitsethik aufgefasst und auch nicht so betrieben werden kann. Im Falle einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive müssen die verschiedenen theologischen und (sozial)ethischen Zugänge berücksichtigt und auf der Grundlage der Multiperspektivität, der vermittelten Pluralität und der Komplementarität behandelt werden. Der dritte Teil der Dissertation ist der Versuch einer Vermittlung im Sinne dieser Anforderung und benennt vier Prinzipien für eine ökumenische Sozialethik in Rumänien. Ausgehend von den anthropologischen Grundlagen als Grundprinzip werden noch drei andere Prinzipien formuliert: die Solidarität, die Nachhaltigkeit (Bewahrung der Schöpfung) und die Versöhnung. Durch die Darstellung der katholischen und orthodoxen Positionen zu diesen Themen sollte unterstrichen werden, dass unterschiedliche

terminologische und methodische Zugänge durchaus komplementär sein können und die Möglichkeit gemeinsamer Äußerungen in sozialetisch wichtigen Fragen nicht behindert wird. Die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen, die unveräußerliche Menschenwürde, der Mensch als Person, die Menschenrechte, die Solidarität, die Nachhaltigkeit bei der Bewahrung der Schöpfung und die Versöhnung eignen sich als gemeinsame Leitwerte und als Grundlagen für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive in Rumänien.

Die qualitative Untersuchung im letzten Teil der Dissertation bestätigt diese Annahme und weist zugleich auf die Möglichkeiten der Weiterentwicklung im Sinne eines gemeinsamen Handelns hin: Auf der Ebene der sozialen Theologie sind die Zusammenarbeit der Kirchen in sozialen Fragen und die Erarbeitung einer gemeinsamen Sozialethik möglich, auch wenn seitens der Theologen die Hindernisse und Probleme dieser Zusammenarbeit nüchtern wahrgenommen werden. Diese Nüchternheit schließt die Hoffnung auf die gemeinsame Zusammenarbeit in sozialen Fragen nicht aus und weist deshalb über die gegenwärtige Situation hinaus auf jene Themen und Problemen hin, welche auf den gemeinsamen Einsatz der Kirchen warten. Die Themenschwerpunkte eines Sozialworts der Kirchen in Rumänien sind ein deutliches Zeichen in die Richtung gemeinsamer sozialetischer Äußerungen.

Als Schlussfolgerung der Dissertation lässt sich festhalten, dass gegenwärtig die Zeit für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive in Rumänien durchaus reif ist, da angesichts der gesellschaftlichen Probleme das gemeinsame sozialetische Reden und Handeln der Kirchen erforderlich und notwendig ist. Die theologischen Positionen der katholischen und der rumänisch-orthodoxen Kirche zu sozialetisch wichtigen Fragen und Problemen sind in diesem Zusammenhang weniger ein Hindernis. Ein Hindernis stellen die Kirchen dar, die vielmehr mit sich selbst, mit ihren Problemen und Sorgen beschäftigt sind, und weniger die prophetische und kritische Stimme der Gesellschaft sein können, die sie eigentlich sein sollten. Die vorliegende Dissertation ist ein erster Versuch für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive und auch ein Vorschlag für die katholische und rumänisch-orthodoxe Kirche zum gemeinsamen sozialen Einsatz, denn letztlich gibt es keine schwerwiegenden theologischen Einwände für eine solche Zusammenarbeit.

Abkürzungsverzeichnis

AEMR – Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

CA – Centesimus annus

CCEE – Rat der Europäischen Bischofskonferenz

CNSIBCR – Comisia Națională de Studiere a Istoriei Bisericii Catolice din România

COMECE – Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft

DH – Dignitatis humanae

EKD – Evangelische Kirche in Deutschland

EÖV1 – Erste Europäische Ökumenische Versammlung

EÖV2 – Zweite Europäische Ökumenische Versammlung

EÖV3 – Dritte Europäische Ökumenische Versammlung

EU – Europäische Union

EVS – Europäische Wertestudie

GEKE – Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa

GS – Gaudium et spes

KAB – Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e.V.

KEK – Konferenz Europäischer Kirchen

LThK – Lexikon für Theologie und Kirche

PT – Pacem in terris

RuRV – Religion und Religiöses Verhalten

UNO – Vereinte Nationen

UR – Unitatis redintegratio

Literatur- und Quellenverzeichnis

1. Kartenverzeichnis

- Historische Regionen in Rumänien:
<http://www.celendo.ro/MapsHistoricalRegions/Historical_Regions_of_Romania_with_Counties_in_Present_Now_Celendo.jpg> (19.08.2015).
- INSTITUTUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ, *Repere economice și sociale regionale: Statistică teritorială* [Nationales Statistikinstitut, Wirtschaftliche und soziale regionale Richtlinien: Territoriale Statistik], 2013:
<<http://www.insse.ro/cms/files/publicatii/Statistica%20teritoriala/Statistica%20teritoriala%202013.pdf>> (11.08.2015).
- Schematisch gezeichnete Karten Europas vor und nach dem Ersten Weltkrieg (Grafik © Kinderbüro Universität Wien / Franz Stürmer):
<<https://www.demokratiewebstatt.at/thema/thema-100-jahre-erster-weltkrieg/der-erste-weltkrieg-und-seine-folgen/>> (19.08.2015).

2. Kirchliche Dokumente

- BARTHOLOMEW I, *Encyclical Letter, September 1, 1992*, in: CHRYSSAVGIS, John (Hg.), *Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I.*, Michigan – Cambridge 2003, 40-42.
- BARTHOLOMEW I, *Encyclical Letter, September 1, 1994*, in: CHRYSSAVGIS, John (Hg.), *Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I.*, Michigan – Cambridge 2003, 45-47.
- *Botschaft seiner Heiligkeit Dimitrios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, über die Einführung eines Tags der Bewahrung der Schöpfung (1. September 1989)*, in: EUROPÄISCHES CHRISTLICHES UMWELTNETZ (ECEN) (Hg.), *Eine Zeit für Gottes Schöpfung. Ein Aufruf an die europäischen Kirchen*, Genf 2006, 8-11.
- *Charta Oecumenica. Guidelines for the Growing Cooperation among the Churches in Europe*, in: IONITA, Viorel, NUMICO, Sarah, *Charta Oecumenica. A Text, a Process and a Dream of the Churches in Europe*, Geneva 2003, 5-16.
- CHRYSSAVGIS, John (Hg.), *Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I.*, Michigan – Cambridge 2003.
- DANIEL, Patriarch der Rumänisch-Orthodoxen Kirche, *Drepturile omului – responsabilitate pentru demnitate. Câteva considerații teologice* [Die Menschenrechte – Verantwortung für die Würde. Einige theologische Überlegungen], in: INSTITUTUL ROMÂN PENTRU DREPTURILE OMULUI [Rumänisches Institut für die Menschenrechte] (Hg.), *Drepturile omului* [Menschenrechte], 28/4 (2008), 15-16.
- DEMETRIOS I, *Encyclical Letter, September 1, 1990*, in: CHRYSSAVGIS, John (Hg.), *Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I.*, Michigan – Cambridge 2003, 39.

- DER BISCHÖFLICHE JUBILÄUMSSYNOD DER RUSSISCH-ORTHODOXEN KIRCHE, *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Konrad Adenauer Stiftung, <http://www.kas.de/wf/doc/kas_1369-544-1-30.pdf> (05.12.2011).
- *Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, in: *Una Sancta* 1/42 (1987), 4-28.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE – KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE – KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN / KOMMISSION WELTKIRCHE, *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit*, Bonn 2007.
- *Gaudium et spes. Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute*, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln – Kevelaer 2007, 291-395.
- GEMEINSCHAFT EVANGELISCHER KIRCHEN IN EUROPA (GEKE), *Menschenrechte und christliche Moral. Eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirche über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte“*, in: <<http://leuenberg.net/sites/default/files/doc-9805-2.pdf>> (26.03.2012).
- GYULAFEHÉRVÁRI FÖEGYHÁZMEGYE, *Zsinati Könyv* [Erzdiözese Alba Iulia, Synodales Buch], Kolozsvár 2001.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne, LIENKAMP, Andreas (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, München 1997.
- IPS BARTOLOMEU, *Despre ecologia materiei și a spiritului* [Über die Ökologie der Materie und des Geistes], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, Vol. V: *Teologie și ecologie* [Die Ärzte und die Kirche, V. Band: Theologie und Ökologie], Cluj-Napoca 2007, 5-8.
- JOHANNES PAUL II., *Laborem exercens*, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln – Kevelaer 2007, 529-601.
- JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln – Kevelaer 2007, 619-687.
- JOHANNES XXIII., *Mater et magistra*, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln – Kevelaer 2007, 171-240.
- JOHANNES XXIII., *Pacem in terris*, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln – Kevelaer 2007, 241-290.
- KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN, RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSKONFERENZEN (Hg.), *Frieden in Gerechtigkeit: Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung*, Basel – Zürich 1989.
- KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN, RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSKONFERENZEN, *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa*, in: *Una Sancta* 56/3 (2001), 178-185.
- LEO XII., *Rerum novarum*, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln – Kevelaer 2007, 1-40.

- ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH, *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich*, Wien 2005.
- PAPST FRANZISKUS, *Enzyklika Laudato si'*. *Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, in: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf (13.10.2015).
- PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 2006.
- PIUS XII., *Pfingstbotschaft 1941 (Ansprache seiner Heiligkeit Papst Pius XII. zur Fünfzigjahrfeier des Rundschreibens „Rerum novarum“ Papst Leos XIII. über die soziale Frage)*, in: KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln – Kevelaer 2007, 123-135.
- CCEE, KEK (Hg.), *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz*, Graz – Wien – Köln 1998.
- *Schlussdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3) vom 4. bis 9. September 2007 in Hermannstadt/Sibiu (Rumänien)*, in: <http://www.ack-bruehl.de/aktuelles.htm#1> (08.11.2011).
- SCHWEIZERISCHER EVANGELISCHER KIRCHENBUND, SCHWEIZER BISCHOFSKONFERENZ, *Miteinander in die Zukunft. Wort der Kirchen. Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz*, Bern – Freiburg 2001.
- SZATMÁRI EGYHÁZMEGYE, *Zsinati Könyv [Diözese Sathmar, Synodales Buch]*, Szatmárnémeti 2005.
- UERTZ, Rudolf, SCHMIDT, Lars Peter (Hg.), *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*, Moskau 2008.
- ZWEITE EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG, *Das christliche Zeugnis für die Versöhnung. Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Schlussdokument 2. Basistext*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 20 (1997), Graz, 17-34.

3. Literatur

- ADAMSON, Kevin, FLOREAN, Sergiu, THIEME, Tom, *Extremismus in Rumänien*, in: JESSE, Eckhard, THIEME, Tom (Hg.), *Extremismus in den EU-Staaten*, Wiesbaden 2011, 313-328.
- ÁGOSTON Ferencz, *Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien*, Dettelbach 1992.
- AIDRom, <http://www.aidrom.ro/despre-aidrom/> (06.12.2015).
- *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, in: CEMING, Katharina, *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*, München 2010, 381-399.
- ANAGNOSTOPOULOS, Basileios, *Das Zeugnis der Väter vom Menschen*, in: KIRCHLICHES AUßENAMT (Hg.), *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen*

Patriarchat und der EKD (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 26), Korntal bei Stuttgart 1974, 21-30.

➤ ANDERSON, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt – New York 2005.

➤ ANDREESCU, Gabriel, *A nemzetközi kapcsolatok és az ortodoxia Kelet- és Délkelet Európában (2)* [Internationale Beziehungen und die Orthodoxie in Ost- und Südosteuropa], in: *Keresztény Szó* 11/1 (2000), Kolozsvár, 25-30.

➤ ANDREESCU, Liviu, *Huntington în Transilvania* [Huntington in Siebenbürgen], in: Gabriel ANDREESCU, Gusztáv MOLNÁR (Hg.), *Problema transilvană* [Das siebenbürgische Problem], Iași 1999, 115-125.

➤ ANZENBACHER, Arno, *Art. Katholische Soziallehre*, in: BETZ, Hans Dieter, BROWNING, Don S., JANOWSKI, Bernd, JÜNGEL, Eberhard, *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 4, Tübingen⁴ 2001, 885-888.

➤ ANZENBACHER, Arno, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998.

➤ ARON ENE, Liliana, *Conceptul ortodox de comuniune* [Das orthodoxe Konzept der Kommunion], Geamăna 2011.

➤ BASARAB, Mircea, *Communio sanctorum nach orthodoxem Verständnis*, in: *Una Sancta* 4/43 (1988), 284-288.

➤ BAUMGARTNER, Alois, *Art. Solidarität. I. Begriffsgeschichte*, in: *LThK*³, 9. Band, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2000, 706-708.

➤ BAUMGARTNER, Alois, *Freiheit und Solidarität. Anmerkungen zur Zuordnungsproblematik sozialethischer Begriffe*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud (Hg.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck – Wien 2001, 79-90.

➤ BAUMGARTNER, Alois, KORFF, Wilhelm, *Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt*, in: *Stimmen der Zeit* 1990 (115), 237-250.

➤ BAUMGARTNER, Alois, KORFF, Wilhelm, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, in: KORFF, Wilhelm, BAUMGARTNER, Alois (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh 1999, 225-237.

➤ BAUMGARTNER, Alois, KORFF, Wilhelm, *Sozialprinzipien*, in: KORFF, Wilhelm, BECK, Lutwin, MIKAT, Paul (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, 405-411.

➤ BAUMGARTNER, Alois, *Personalität*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, *Grundlagen*, Regensburg 2004, 265-269.

➤ BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität als sozialethisches Prinzip*, in: GABRIEL, Ingeborg, RENÖCKL, Helmut (Hg.), *Solidarität in der Krise. Auf der Suche nach neuen Wegen*, Wien – Würzburg 2012, 59-66.

➤ BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität und Liebe*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud (Hg.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck – Wien 2001, 91-106.

- BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, *Grundlagen*, Regensburg 2004, 283-292.
- BECKA, Michelle, *Von der Anerkennung zur Solidarität*, in: MIETH, Dietmar (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten*, Stuttgart 2009, 90-105.
- BEESTERMÖLLER, Gerhard, „Politik der Versöhnung“. *Eine Hinführung*, in: BEESTERMÖLLER, Gerhard, REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Politik der Versöhnung, Theologie und Frieden*, Band 23, Stuttgart 2002, 7-13.
- BEESTERMÖLLER, Gerhard, *Möglichkeiten und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik. Eine Tagungsnachlese*, in: *Catholica. Vierteljahrsschrift für ökumenische Theologie* 45 (1991), 296-308.
- BEESTERMÖLLER, Gerhard, *Ökumenische Sozialethik: konfessionelle Pluralität in der Einheit einer Theologie der Menschenwürde und – rechte?*, in: *Catholica. Vierteljahrsschrift für ökumenische Theologie* 46 (1992), 273-280.
- BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen,
- BEINTKER, Michael, *Öffentliche Schuldkonflikte im Horizont vergebenden Handelns – erörtert am Beispiel der Schulddebatten auch 1989*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen, 9-22.
- BEL, Valer, *Misiunea Bisericii Ortodoxe față de drepturile omului* [Die Mission der Orthodoxen Kirche bezüglich der Menschenrechte], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicații* [Die Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. Paradigmen, Grundlagen, Implikationen], București 2010, 356-366.
- BEL, Valer, *Soziales Engagement als Mission der Kirche*, in: GABRIEL, Ingeborg, GASSNER, Franz (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Ostfildern 2007, 86-100.
- BERG, Ludwig, *Das theologische Menschenbild*, Köln 1969.
- BODA, László, *Sozialethische Perspektive zur Versöhnung in der Gesellschaft*, in: GOJÁK, János, PRIBYL, Herbert (Hg.), *Verständigung und Zusammenarbeit. Versöhnungswege in Mittel- und Südosteuropa (Jahrestagung des Vereins zur Förderung der katholischen Sozialethik, Pécs, 15-16 März 2001. Dokumentation)*, Budapest 2002, 66-70.
- BODEN, Martina, *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa. Ursprünge, Entwicklungen, Krisenherde. Ein Handbuch*, München 1993.
- BOIA, Lucian, *Cultura românească între autohtonism și europenism* [Die rumänischen Kultur zwischen Autohtonismus und Europäismus], in: Mircea FLONTA, Hans-Klaus KEUL, Jörn RÜSEN (Hg.), *Religia și societatea civilă, Religion und Zivilgesellschaft*, Pitești 2005, 106-116.
- BOJTÁR, Endre, *A közép- és kelet-európai összehasonlító (irodalom)történet mai lehetőségeiről* [Über die gegenwärtigen Möglichkeiten der komparativen mittel- und

osteuropäischen (Literatur)Geschichte], in: *Regio. Kisebbség, politika, társadalom* [Regio. Minderheit, Politik, Gesellschaft], 12/2 (2001), 160-164.

➤ BOWALD, Beatrice, *Klimawandel – Den Worten Taten folgen lassen. Ein Anstoß aus sozialer Perspektive*, Bern 2009.

➤ BRANDES, Dieter (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien, Reconciliatio*, Band 2, Cluj-Napoca – Leipzig 2008.

➤ BRANDES, Dieter, GRĂJDIAN, Vasile, LUKÁCS, Olga (Hg.), *Healing of Memories. Kurze Geschichte der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Siebenbürgen, Reconciliatio* Band 3, Cluj-Napoca – Leipzig 2009.

➤ BRANDES, Dieter, *Healing of Memories in Rumänien – Eine Brücke zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen*, in: BRANDES, Dieter (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien, Reconciliatio*, Band 2, Cluj-Napoca – Leipzig 2008, 27-43.

➤ BRECK, John, *Antropologia ortodoxă și „dreptul la viață”: implicații pentru cercetarea cu celule stem și clonare* [Orthodoxe Anthropologie und „das Recht auf Leben”: Implikationen für die Stammzellenforschung und das Klonen], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicații* [Die Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. Paradigmen, Grundlagen, Implikationen], București 2010, 277-289.

➤ BREUER, Clemens, *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995.

➤ BRÜGGEMANN, Ernst, *Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit. Das ‘Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital’ und seine Umsetzung in der heutigen Gesellschaft*, in: RAUSCHER, Anton, ROOS, Lothar (Hg.), *Abhandlungen zur Sozialer Ethik*, Band 33, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994.

➤ BRUNE, Guido, *Menschenrechte und Menschenrechtsethos. Zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten*, Stuttgart 2006.

➤ BUDA, Daniel, „Healing of Memories“ der christlichen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien. Eine kurze Geschichte und Auswertung des Programms aus orthodoxer Perspektive, in: *Ökumenische Rundschau* 63/2 (2014), Leipzig, 233-243.

➤ BUDA, Daniel, *Der Weg zur EÖV3 – Die Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1989) und Graz (1997)*, in: HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel (Hg.), *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3)*, Wien – Berlin 2008, 7-21.

➤ BUSCH, Eberhard, *Schuldbekennnisse in den Schweizer Kirchen in der Hoffnung auf einen Neubeginn im Jahr 1945*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen, 35-42.

➤ BUBMANN, Walter, *Nation*, in: *Staats Lexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, Dritter Band Hoffmann – Naturrecht, Freiburg – Basel – Wien 1995, 1265-1270.

➤ BUTA, Mircea Gelu, CHIRILĂ, Pavel, REBELEANU, Adina, *Bioetica și identitatea persoanei umane* [Die Bioethik und die Identität der menschlichen Person], in: *Revista Română de Bioetică*, 3 (Juli – September 2010), Iași, 29-35.

- BUTA, Mircea Gelu, *Criza ecologică actuală* [Die aktuelle ökologische Krise], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, Vol. V: *Teologie și ecologie* [Die Ärzte und die Kirche, V. Band: Theologie und Ökologie], Cluj-Napoca 2007, 9-10.
- BUTE, Sorin Nicușor, STOICA, Ion, *Demnitatea și statutul embrionului uman din perspectiva teologiei ortodoxe* [Würde und Status des menschlichen Embryos aus der Perspektive der orthodoxen Theologie], in: *Revista Română de Bioetică*, 1 (Januar – März 2010), Iași, 27-32.
- BUTLER, Michael, MORRIS, Andrew, *Creația și inima omului. O perspectivă creștin-ortodoxă asupra mediului* [Die Schöpfung und das Herz des Menschen. Eine christlich-orthodoxe Sicht der Umwelt], București 2014.
- CĂPĂȚĂNĂ JULLER, Laura, *Das Lächeln, das vom Untergang bedroht ist. Jüdisches Leben in Kronstadt*, in: LEISEROWITZ, Ruth (Hg.), *Die unbekanntenen Nachbarn. Minderheiten in Osteuropa*, Berlin 2008, 218-231.
- CEMING, Katharina, *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*, München 2010.
- *Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală* [Zentrum für Ethnokulturelle Diversität],
<http://www.edrc.ro/recensamant.jsp?regiune_id=0&judet_id=0&localitate_id=0>
(17.11.2010).
- CHIRIAC, Marian (Hg.), *Minorități în tranziție. Raport privind politicile publice în domeniul minorităților naționale și etnice din România* [Minderheiten in Transition. Bericht über die öffentlichen Politiken bezüglich der nationalen und ethnischen Minderheiten in Rumänien], Cluj-Napoca 2005.
- CHIRIAC, Marian, *Provocările divestității. Politici publice privind minoritățile naționale și religioase în România* [Die Provokationen der Vielfalt. Öffentliche Politiken bezüglich nationale und religiöse Minderheiten in Rumänien], Cluj-Napoca 2005.
- CLAPSIS, Emmanuel, *O viziune ortodoxă asupra păcii și a lucrării ei, înțeleasă ca vocație interconfesională și ecumenică* [Eine orthodoxe Sicht des Friedens und ihrer Verwirklichung, verstanden als interkonfessionelle und ökumenische Berufung], in: *Revista Teologică* 92 (2010), 15-34.
- COMISIA PREZIDENȚIALĂ PENTRU ANALIZA DICTATURII COMUNISTE DIN ROMÂNIA [Präsidentenkommission zur Analyse der Kommunistischen Diktatur aus Rumänien], *Raport final* [Schlussbericht], București 2006, in: <http://www.presidency.ro/static/ordine/RAPORT_FINAL_CPADCR.pdf> (02.12.2015).
- CSISZAR, Klara A., *Religion in Rumänien*, in: PORSCHE-LUDWIG, Markus, BELLERS, Jürgen (Hg.), *Handbuch der Religionen der Welt. 1. Amerika und Europa*, Nordhausen 2012, 361-373.
- ČURSANOV, Sergej Anatolevic, *Art. Bild Gottes (orthodox)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LORGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 165-171.
- ČURSANOV, Sergej Anatolevic, *Art. Person/ Hypostase (orthodox)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LORGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 467-472.

- DAHM, Karl-Wilhelm, *Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die Evangelische Sozialethik auf dem Weg in das neue Jahrtausend*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), Münster, 133-154.
- DANTINE, Wilhelm, *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, Gütersloh 1978.
- DEACONU, Ștefan, *Cetățenia în dreptul românesc* [Die Staatsbürgerschaft in der rumänischen Gesetzgebung], in: MURARU, Ioan, TANĂSESCU, Elena Simina, IANCU, Gheorghe, DEACONU, Ștefan, CUC, Mihai Horia (Hg.), *Cetățenia europeană* [Europäische Staatsbürgerschaft], București 2003, 53-70.
- DELGADO, Mariano, *Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext. Drei Versöhnungsmodelle in Geschichte und Gegenwart*, in: BEESTERMÖLLER, Gerhard, REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Politik der Versöhnung. Theologie und Frieden*, Band 23, Stuttgart 2002, 133-153.
- DELIKOSTANTIS, Konstantinos, *Die Menschenrechte aus orthodoxer Sicht*, in: GABRIEL, Ingeborg (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 81-98.
- DESELAERS, Paul, *Art. Versöhnung. Biblisch-theologisch. Altes Testament*, in: KASPER, Walter (Hg.), *LThK³*, Band 10, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2001, 720-721.
- *DEX Online* < <https://dexonline.ro/definitie/naționalitate> > (13.08.2015).
- DIRSCHERL, Erwin, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.
- DOBOȘ, Dănuț, *Arhidieceza de București în perioada 1948-1989* [Die Erzdiözese Bukarest zwischen 1948-1989], in: COMISIA NAȚIONALĂ DE STUDIERE A ISTORIEI BISERICII CATOLICE DIN ROMÂNIA (CNSIBCR) [Nationale Kommission für die Untersuchung der Geschichte der Katholischen Kirche in Rumänien] (Hg.), *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-19489)* [Die Römisch-Katholische Kirche während der kommunistischen Unterdrückung], Iași 2008, 30-45.
- DOBOȘ, Dănuț, FARCAȘ, Cristinel, *Dieceza de Iași în perioada 1948-1989* [Die Diözese Iași zwischen 1948-1989], in: COMISIA NAȚIONALĂ DE STUDIERE A ISTORIEI BISERICII CATOLICE DIN ROMÂNIA (CNSIBCR) [Nationale Kommission für die Untersuchung der Geschichte der Katholischen Kirche in Rumänien] (Hg.), *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-19489)* [Die Römisch-Katholische Kirche während der kommunistischen Unterdrückung], Iași 2008, 46-66.
- DURA, Nicolae, *Die Versöhnungsdimension der Verkündigung*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 19 (1996), Graz, 261-274.
- EKARDT, Felix, *Das Prinzip der Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*, München 2010.
- ESSEN, Georg, *Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion*, in: *Theologische Revue* 94/3 (1998), 243-254.
- EVS (2010): *European Values Study 2008*, 4th wave, Romania. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA4773 Data File Version 1.1.0 (2010-11-30) doi:10.4232/1.10168.
- FAZAKAS, Sándor, *Die Repräsentanzkirche in Kirche und Gesellschaft. Kritische Wahrnehmung aus der Sicht der Kybernetik und der politischen Ethik*, in: BEINTKER,

Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiver reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen, 97-114.

➤ FAZAKAS, Sándor, *Erinnerungskultur und die Frage nach der historischen Schuld*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009)*, Ostfildern 2010, 231-247.

➤ FAZAKAS, Sándor, *Versöhnung und Aufarbeitung der Vergangenheit*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiver reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen, 141-156.

➤ FERENCZ, Árpád, *Scham. Eine systematisch-theologische Annäherung*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiver reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen, 23-34.

➤ FLICK, Uwe, *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*, Reinbek bei Hamburg 2009.

➤ FREISTETTER, Werner, *Der Begriff der „Nation“ als Frage der sittlichen Ordnung*, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), *Minderheiten und nationale Frage. Die Entwicklung in Mittel- und Südosteuropa im Lichte der katholischen Soziallehre*, Wien 1993, 75-80.

➤ FRIESE, Sebastian, *Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda, Theologie und Frieden*, Band 39, Stuttgart 2010.

➤ FUHRMANN, Manfred, *Art. Person. I.*, in: RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel 1989, 269-283.

➤ FUHRMANN, Manfred, KIBLE, Brigitte, SCHERER, Georg, SCHÜTT, Hans-Peter, SCHILD, Wolfgang, SCHERNER, Maximilian, *Art. Person*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel 1989, 269-338.

➤ GABRIEL, Ingeborg, *Der Kommunismus als die „barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009)*, Ostfildern 2010, 42-61.

➤ GABRIEL, Ingeborg, *Die Menschenrechte als Grundlage der politischen Kultur Europas*, in: RENÖCKL, Helmut, DUFFEROVÁ, Alzbeta, RAMMER, Alfred (Hg.), *Rudern auf stürmischer See. Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa*, Wien – Würzburg 2006, 152-161.

➤ GABRIEL, Ingeborg, *Einleitung*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009)*, Ostfildern 2010, 10-22.

➤ GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, in: GOJÁK, János, PRIBYL, Herbert (Hg.), *Verständigung und Zusammenarbeit. Versöhnungswege in Mittel- und Südosteuropa (Jahrestagung des Vereins zur Förderung der katholischen Sozialethik, Pécs, 15-16 März 2001. Dokumentation)*, Budapest 2002, 23-37.

- GABRIEL, Ingeborg, *Erinnerung und Versöhnung: Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, in: GABRIEL, Ingeborg, SCHNABL, Christa, ZULEHNER, Paul M. (Hg.), *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001, 25-47.
- GABRIEL, Ingeborg, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Ostfildern 2006, 127-226.
- GABRIEL, Ingeborg, KÖRTNER, Ulrich H. J., PAPADEROS, Alexandros, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Ostfildern 2006, 11-21.
- GABRIEL, Ingeborg, *Perspektiven katholischer Sozialethik für eine soziale Gestaltung Europas*, in: SCHOENAUER, Hermann (Hg.), *Sozialethische Dimensionen in Europa. Von einer Wirtschaftsunion zu einer Wertegemeinschaft*, Stuttgart 2014, 33-52.
- GABRIEL, Ingeborg, TOBLER, Stefan, *Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff*, in: *Herder Korrespondenz* 64 (1/2010), 29-34.
- GABRIEL, Ingeborg, *Über Solidarität. Zur Einleitung*, in: GABRIEL, Ingeborg, RENÖCKL, Helmut (Hg.), *Solidarität in der Krise. Auf der Suche nach neuen Wegen*, Wien – Würzburg 2012, 9-22.
- GABRIEL, Ingeborg, *Vorwort*, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), *Minderheiten und nationale Frage. Die Entwicklung in Mittel- und Südosteuropa im Lichte der katholischen Soziallehre*, Wien 1993, 7-12.
- GABRIEL, Ingeborg, *Westlicher Lebensstil in der Krise. Wie wir leben und wie wir leben sollten*, in: RENÖCKL, Helmut, BALOBAN, Stjepan (Hg.), *Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven*, Wien – Würzburg 2010, 197-226.
- GAGYI Katinka, *Az erdélyi (gyulafehérvári) római katolikus egyházmegye helyzete a két legjelentősebb egyházellenes törvény kiadásakor* [Die Lage der römisch-katholischen Erzdiözese aus Siebenbürgen (Karlsburg) während der Erscheinung der zwei bedeutendsten antikirchlichen Gesetze], in: *Keresztény Szó* 19/8 (2008), Kolozsvár, 23-26.
- GAGYI, Katinka, *A kommunizmus (újra)értékelése közel két évtized távlatából* [Die (neue) Beurteilung des Kommunismus aus der Perspektive von beinahe zwei Jahrzehnten], in: *Keresztény Szó* 18/12 (2007), Kolozsvár, 27-29.
- GARDNER, Gary, *Religionen im Dienste der Nachhaltigkeit*, in: WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *Zur Lage der Welt 2010. Einfach besser leben. Nachhaltigkeit als neuer Lebensstil*, München 2010, 60-69.
- GEREBEN, Ferenc, *Religion und nationale Identität*, in: MÁTÉ-TÓTH, András, MIKLUŠČÁK, Pavel, u.a., *Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa – eine qualitative Studie*, Eine Veröffentlichung des Pastoralen Forums Wien in der Reihe: *Gott nach dem Kommunismus*, Ostfildern 2001, 307-317.
- GLATZ Frenc, *Cărui spațiu îi aparținem?* [Zu welchem Raum gehören wir?], in: BÁRDI Nándor (Hg.), *Transilvania văzută în publicistica istorică maghiară: momente din istoria Transilvaniei apărute în revista História* [Siebenbürgen in der ungarischen historischen Pulizistik: Momente aus der Geschichte Siebenbürgens erschienen in der Zeitschrift História], Miercurea-Ciuc 1999, 7-18.

- GRADWOHL, Roland, „*Wer einen einzigen Menschen (am Leben) erhält, erhält eine volle Welt*“. *Des Menschen Gottebenbildlichkeit in der jüdischen Lehre*, in: MATHYS, Hans-Peter (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (Biblich Theologische Studien 33), Neukirchen 1998, 107-122.
- GRÄJDIAN, Vasile, LUKÁCS, Olga (Hg.), *Telling Stories of Hope. Reconciliation in South East Europe Compared to Word-wide Experiences*, *Reconciliatio* Band 4, Cluj-Napoca – Leipzig 2010.
- GRAULICH, Markus, *Naturrecht – Menschenrechte – Positives Recht. Der Beitrag der katholischen Kirche zur Rechtskultur in pluralistischer Gesellschaft*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 787-799.
- GROSSMANN, Andreas, *Art. Würde*, in: RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, Basel 2004, 1088-1093.
- GRÜNDEL, Johannes, *Schuld, Vergebung und Versöhnung. Moralpsychologische und theologische Aspekte zum Umgang mit der Schuld*, in: ERNST, Wilhelm (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Würzburg 1989, 209-226.
- *Guvernul României. Departamentul pentru Relații Interetnice* [Regierung von Rumänien. Abteilung für Interethnische Beziehungen], <<http://www.dri.gov.ro/organizatiile-minoritatilor-nationale/>> (10.08.2015).
- HÄRLE, Wilfried, *Ethik*, Berlin – New York 2011.
- HÄRLE, Wilfried, *Grundlinien der evangelischen Sozialethik*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 233-248.
- *Healing of Memories* <<http://www.healingofmemories.ro>> (19.02.2015).
- HEBBLETHWAITE, Brian, *Art. Sozialethik*, in: MÜLLER, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXXI, Berlin – New York 2000, 497-527.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, *Grundlagen*, Regensburg 2004, 83-110.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, *Grundlagen*, Regensburg 2004, 200-219.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen*, Mainz 2001.
- HEIMBACH-STEINS, Marianne, *Wozu dieses Buch?*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, *Grundlagen*, Regensburg 2004, 7-18.
- HEITMANN, Klaus, *Adrian Marino und sein Europakonzept*, in: Maren HUBERTY – Michele MATTUSCH (Hg.), *Rumänien und Europa. Transversale. Kolloquium der Humboldt-Universität zu Berlin in Zusammenarbeit mit dem Rumänischen Kulturinstitut Titu Maiorescu*, Thede KAHL – Larissa SCHIPPEL (Hg.), *Forum: Rumänien*, Band 4, Berlin 2009, 53-65.
- HELFERICH, Cornelia, *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, Wiesbaden 2011.

- HELLER, Dagmar, *Menschenrechte, Menschenwürde und sittliche Verantwortung im kirchlichen Dialog zwischen Ost und West*, in: *Ökumenische Rundschau* 59 (2010), 308-329.
- HELLER, Dagmar, *Wert und Würde des Menschen. Bemerkungen zu einem russisch-orthodoxen Verständnis der Menschenrechte*, in: *Ökumenische Rundschau* 56 (2007), 88-98.
- HENKEL, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, FELMY, Karl Christian – ICĂ. Ioan I. jr. (Hg.), *Forum Orthodoxe Theologie*, Band 6, Berlin 2007.
- HENKEL, Jürgen, *Grundlinien einer Theologischen Anthropologie in ökumenischer Absicht. Einführung in das Tagungsthema*, in: METROPOLIT SERAFIM von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, SCHOENAUER, Hermann, HENKEL, Jürgen (Hg.), »*Was ist der Mensch?*« *Theologische Anthropologie – ein lutherisch-orthodoxer Dialog*, Hermannstadt – Bonn 2013, 45-54.
- HENKEL, Jürgen, *Multikulti der besonderen Art. Siebenbürgen, seine Kirchen und die Ökumene*, in: *Herder Korrespondenz*, 59/4 (2005), 199-203.
- HERR, Theodor, *Theologie der Versöhnung und katholische Soziallehre*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), Münster, 203-225.
- HERR, Theodor, *Versöhnung statt Konflikt. Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung*, Paderborn 1991.
- HIEROTHEOS, *Persoana în tradiția ortodoxă* [Die Person in der orthodoxen Tradition], Bacău 2002.
- HILPERT, Konrad, *Art. Menschenrechte I-II.*, in: *LThK*³ 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2008, 120-127.
- HILPERT, Konrad, *Art. Menschenwürde*, in: *LThK*³ 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2008, 132-137.
- HILPERT, Konrad, *Die Idee der Menschenwürde aus der Sicht der christlichen Theologie*, in: SANDKÜHLER, Hans Jörg (Hg.), *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Frankfurt am Main 2007, 41-55.
- HIPP, Claus, *Nachhaltiges Wirtschaften*, in: INSTITUT FÜR BILDUNG UND ENTWICKLUNG IM CARITASVERBAND DER ERZDIOZESE MÜNCHEN UND FREISING E.V. (Hg.), *Nachhaltigkeit als Prinzip für die Zukunft*, München 2003, 31-38.
- Historische Regionen und Provinzen in Rumänien <<http://www.celendo.ro/Romania-pe-Scurt-Regiuni-Istorice.aspx>> (19.08.2015).
- HOBBSAWM, Eric J., *Ethnicity and Nationalism in Europe Today*, in: *Anthropology Today*, Vol. 8, No. 1 (February 1992), 3-8.
- HOBBSAWM, Eric J., *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt – New York 2005.
- HÖFFE, Otfried, *Art. Menschenwürde*, in: HÖFFE, Otfried (Hg.), *Lexikon der Ethik*, München 2008, 202-204.
- HOLLÓ, László, *Minderheitenrechte in Europa im Hinblick auf Südtirol und Siebenbürgen. Der übernationale Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und die Minderheiten*, Kolozsvár 2004.

- HOLLÓ, László, *Requiem a hitvallásos iskolákért* [Requiem für die konfessionellen Schulen], in: *Keresztény Szó* 20/4 (2009), Kolozsvár, 21-25.
- HONECKER, Martin, *Die evangelische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung*, in: HABISCH, André, KÜSTERS, Hanns Jürgen, UERTZ, Rudolf (Hg.), *Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung*, Freiburg 2012, 154-185.
- HONECKER, Martin, *Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte*, Freiburg – Wien 2002.
- HONNEFELDER, Ludger, *Der Begriff der Person in der aktuellen ethischen Debatte*, in: ZABOROWSKI, Holger (Hg.), *Wie machbar ist der Mensch? Eine philosophische und theologische Orientierung*, Mainz 2003, 202-219.
- HOPPE, Thomas, »Leben trotz Geschichte«? Über Prozesse politischer und sozialer Transformation in postautoritären Gesellschaften, in: AUTIERO, Antonio (Hg.), *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 39 (1998): *Menschenrechte*, Münster, 83-102.
- HOPPE, Thomas, *Aufarbeitung belasteter Vergangenheit – Voraussetzung oder Hindernis für Versöhnung?*, in: *Una Sancta* 52/3 (1997), 211-224.
- HOPPE, Thomas, *Leben im Schatten der Vergangenheit – in getrennten Welten für Opfer und Täter? Zum gesellschaftlichen und politischen Umgang mit belastenden Erinnerungen an die Jahre der deutschen Teilung*, in: BEESTERMÖLLER, Gerhard, REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Politik der Versöhnung, Theologie und Frieden, Band 23*, Stuttgart 2002, 37-61.
- HOPPE, Thomas, *Menschenrechte als Basis eines Weltethos?*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne, LIENKAMP, Andreas, WIEMEYER, Joachim (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger*, Freiburg – Basel – Wien 1995, 319-333.
- HOPPE, Thomas, *Nie wieder – Never again – Nunca más. Überlegungen zu einem angemessenen Umgang mit belasteter Vergangenheit*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009)*, Ostfildern 2010, 192-200.
- HOPPE, Thomas, *Von der Würde der Opfer. Zur internationalen Auseinandersetzung mit der Last jüngster Geschichte*, in: *Herder Korrespondenz* 53/3 (1999), 139-145.
- HORN, Christoph, *Art. Person*, in: HÖFFE, Otfried (Hg.), *Lexikon der Ethik*, München 2008, 238-240.
- HORSTMANN, Rolf-Peter, *Art. Menschenwürde*, in: RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, Basel – Stuttgart 1980, 1124-1127.
- HÜBENTHAL, Christoph, *Solidarität – Historische Erkundung und systematische Entfaltung*, in: MIETH, Dietmar (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten*, Stuttgart 2009, 62-89.
- HUNTINGTON, Samuel P., *Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München – Wien 1997.
- HYUNG-MIN, Kim, *Solidarität und Menschenrechte. Eine theologisch-sozialethische Erörterung der Begründung und Umsetzung der Menschenrechte der dritten Dimension*, Münster 1995.

- ICĂ, Ioan I. Jr., *Persoană sau/ și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană* [Person oder/ und Ontologie im gegenwärtigen orthodoxen Denken], in: ICĂ, Ioan I. Jr. (Hg.), *Persoană și comuniune. Prinos de cinstitie Părinteliu Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani* [Person und Kommunion. Festschrift für Dumitru Stăniloae anlässlich seines 90. Geburtstags], Sibiu 1993, 359-385.
- ILOAIE, Ștefan, *Die moralische Verantwortung als Gabe – Äußerung des Bildes Gottes in dem Menschen*, in: METROPOLIT SERAFIM von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, SCHOENAUER, Hermann, HENKEL, Jürgen (Hg.), »Was ist der Mensch?« *Theologische Anthropologie – ein lutherisch-orthodoxer Dialog*, Hermannstadt – Bonn 2013, 182-192.
- ILOAIE, Ștefan, *Morală și viață. Documentele Bisericii Ortodoxe Române referitoare la bioetică* [Moral und Leben. Die Dokumente der Rumänisch-Orthodoxen Kirche über Bioethik], in: *Revista Română de Bioetică* [Rumänisches Magazin für Bioethik], 2 (April – Juni 2009), Iași, 18-29.
- ILOAIE, Ștefan, *Omul împotriva naturii: cazul Roșia Montană* [Der Mensch gegen die Natur: der Fall Roșia Montană], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, Vol. V: *Teologie și ecologie* [Die Ärzte und die Kirche, V. Band: Theologie und Ökologie], Cluj-Napoca 2007, 186-200.
- ILOAIE, Ștefan, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morală creștină* [Relativisierung der Moralwerte. Tendenzen der postmodernen Ethik und die christliche Moral], Cluj-Napoca 2009.
- ILOAIE, Ștefan, *Responsabilitatea creștinului pentru păzirea creației* [Die Verantwortung des Christen für die Bewachung der Schöpfung], in: *Studia Universitatis Babeș – Bolyai, Theologia Orthodoxa*, 1-2 (2004), 41-50.
- ILOAIE, Ștefan, *Responsabilitatea morală personală și comunitară. O perspectivă teologică* [Persönliche und gemeinschaftliche moralische Verantwortung. Eine theologische Perspektive], Cluj-Napoca 2009.
- InfoEcum. Ökumene in Rumänien, in: <<http://www.ecum.ro/infoecum/de/wer-sind-wir-menuinstitut-50/kurzportrt-menuinstitut-51>> (06.12.2015).
- InfoEcum. Ökumene in Rumänien, in: <<http://www.ecum.ro/infoecum/de/forschungseinrichtungen-menuinfoecum-97/cseir-klausenburg-menuinfoecum-108>> (06.12.2015).
- INSTITUTUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ, *Recensământul populației și al locuințelor 2011. Volumul II.: Populația stabilă (Rezidentă) – structura etnică și confesională*, [Nationales Statistikinstitut, Volkszählung der Bevölkerung und der Wohnungen 2011. II. Band: Die stabile (residente) Bevölkerung – ethnische und religiöse Strukturierung], <<http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/>> (10.08.2015).
- IONIȚĂ, Viorel, *Die „Heilung der Erinnerungen“ als Herausforderung an die Kirchen in Europa. Schritte auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung*, in: *Catholica* 3 (2006), Münster, 218-227 (Auf Rumänisch: IONIȚĂ, Viorel, „Vindecarea memoriei” ca provocare pentru Bisericile din Europa. Pași pe drumul celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, in: *Revista Teologică* 88/3 [2006], 230-239).
- IONIȚĂ, Viorel, *Ökumene und Mission aus orthodoxer Sicht*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene*, 26/27 (2003-2004) Graz, 58-72.

- IONIȚĂ, Viorel, *Versöhnung als Herausforderung für die europäischen Kirchen heute*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 18 (1995), Graz, 85-99.
- JAKAB, Attila, *Vergődésben. Magyar kisebbségek „történelmi” egyházai az átalakuló Európában* [Im Zappeln. Die „historischen” Kirchen der ungarischen Minderheiten in dem sich verändernden Europa], Budapest 2009.
- JITIANU Liviu, *Grundlegung einer orthodoxen Anthropologie aus ökumenischer Perspektive*, Kolozsvár 2008.
- KALOMIROS, Alexandros, *Cele șase dimineți* [Die sechs Morgen], in: ICĂ, Ioan, KALOMIROS, Alexandros, KURANEV, Andrei, COSTACHE, Doru (Hg.), *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului* [Die Heiligen Väter über den Ursprung und Schicksal des Kosmos und des Menschen], Sibiu 2003, 15-73.
- KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, in: WEISCHEDEL, Wilhelm (Hg.), *Immanuel Kant Werkausgabe VIII: Die Metaphysik der Sitten*, Wiesbaden 1977, 303-634.
- KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999.
- KARASSZON, István, *Sünde. Eine Analyse alttestamentlicher Begriffe*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen, 43-52.
- KERBER, Walter, *Art. Katholische Soziallehre*, in: KASPER, Walter (Hg.), *LThK³*, Fünfter Band, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1996, 1362-1365.
- KERBER, Walter, *Sozialethik*, Grundkurs Philosophie, Band 13, Stuttgart – Berlin – Köln 1998.
- KEUL, István, *Kirchen im Streit und der Staat: Orthodoxe und Unierte in Rumänien*, in: MAKRIDES, Vasilios N. (Hg.), *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven*, Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, Band 1, Frankfurt am Main 2005, 53-84.
- KLEIN, Christoph, *Wenn Rache der Vergebung weicht. Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung*, (SLENCZKA, Reinhard, WENZ, Gunther [Hg.], *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Band 93) Göttingen 1999.
- KOHN, Hans, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt am Main 1962.
- KORFF, Wilhelm, *Art. Sozialethik*, in: *LThK³*, Neunter Band, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2000, 767-777.
- KORFF, Wilhelm, BAUMGARTNER, Alois, *Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis Papst Johannes Pauls II. Kommentar*, Freiburg – Basel – Wien 1988.
- KÖRTNER, Ulrich H. J., *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Ostfildern 2006, 227-292.
- KÖRTNER, Ulrich H. J., *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005.

- KÖRTNER, Ulrich H.J., *Die Repräsentanzkrise der Kirche und das Problem der Schuld. Response auf Sándor Fazakas*, 115-124.
- KÖRTNER, Ulrich, *Versöhnung – Grundbegriff Christlichen Glaubens und Handelns. Theologische Überlegungen auf dem Weg nach Graz*, in: ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH (Hg.), *Auf dem Weg nach Graz. Versöhnung – Grundbegriff christlichen Glaubens und Handelns*, Wien 1997, 7-29.
- KRESS, Hartmut, *Der Begriff der Person als Ausgangspunkt und Leitbegriff ökumenischer Ethik*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne, LIENKAMP, Andreas, WIEMEYER, Joachim (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger*, Freiburg – Basel – Wien 1995, 87-101.
- KÜHNHARDT, Ludger, *Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 999-1009.
- LARENTZAKIS, Grigorios, *Versöhnung – Gabe Gottes – Quelle neuen Lebens*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 18 (1995), Graz, 81-83.
- LARENTZAKIS, Grigorios, *Versöhnung in ihrer theologischen Dimension. Orthodoxe Aspekte*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 19 (1996), Graz, 163-177.
- LĂZĂRESCU, Mariana-Virginia, *Siebenbürgen – ein Ort der Begegnung von Kulturen*, in: MAREN HUBERTY – MICHELE MATTUSCH (Hg.), *Rumänien und Europa. Transversale. Kolloquium der Humboldt-Universität zu Berlin in Zusammenarbeit mit dem Rumänischen Kulturinstitut Titu Maiorescu*, Thede KAHL – Larissa SCHIPPEL (Hg.), *Forum: Rumänien*, Band 4, Berlin 2009, 67-81.
- *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor Publicată în Monitorul oficial Partea I, nr. 11/08.01.2007* [Gesetz Nr. 489/2006 über die Religionsfreiheit und der allgemeinen Regelung der Kulte, erschienen in Monitorul oficial, Teil I, Nr. 11/08.01.2007], <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661>> (27.10.2010).
- LIENKAMP, Andreas, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2009.
- LIENKAMP, Andreas, *Systematische Einführung in die christliche Sozialethik*, in: FURGER, Franz, LIENKAMP, Andreas, DAHM, Karl-Wilhelm, *Einführung in die Sozialethik, Münsteraner Einführungen – Theologie – Band 3*, Münster 1996, 29-88.
- LINDEMANN, Andreas, *Sünde, Schuld, Vergebung? Paulus als Verfolger der Kirche und als Apostel Jesu Christi*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen, 53-80.
- LINK, Christian, *Gottesbild und Menschenrechte*, in: MATHYS, Hans-Peter (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (Biblich Theologische Studien 33), Neukirchen 1998, 147-169.
- LORETZ, Oswald, *Der Mensch als Ebenbild Gottes [Gen 1, 26 ff.]*, in: SCHEFFCZYK, Leo (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, 114-130.
- LORGUS, Andrej, *Art. Menschenwürde / Menschenrechte (orthodox)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LORGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 450-456.

- LUCHTERHANDT, Otto, *Menschenrechte, Religionsfreiheit und Orthodoxie. Leitsätze (45. Essener Gespräche „Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie“*, 8.–9. März 2010), in: *Ökumenische Rundschau* 3/2010, 378-387.
- LUF, Gerhard, *Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis*, in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, SPAEMANN, Robert (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, 119-137.
- LUF, Gerhard, *Menschenrechte aus katholischer Sicht*, in: GABRIEL, Ingeborg (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 62-74.
- LUPĂȘTEAN, Bogdan, *Biserica în societate: solidaritatea cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (I)* [Die Kirche in der Gesellschaft: die Solidarität mit der Welt, die Diakonie, die prophetische Mission der Kirche (I.)], in: *Crai Nou: Cotidian independent al județului Suceava* [Crai Nou: Unabhängiges Tagesblatt des Kreises Suceava], 5507 (25.11.2010) Suceava, <http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=35441&format=html> (31.10.2014).
- LUPĂȘTEAN, Bogdan, *Biserica în societate: solidaritatea cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (II)*, in: *Crai Nou*, 5538 (06.01.2011) Suceava, <http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=36269&edition_id=5538&format=html> (31.10.2014).
- MACK, Elke, *Ist der Mensch immer zugleich Person? Zu anthropologischen Prämissen Christlicher Sozialethik*, in: *Die Neue Ordnung* 55/4 (2001), 268-281.
- MANER, Hans-Christian: *Kirchen in Rumänien: Faktoren demokratischer Stabilität in der Zwischenkriegszeit? Zum Verhältnis von orthodoxer, römisch-katholischer und griechisch-katholischer Kirche*, in: MANER, Hans-Christian, SCHULZE WESSEL, Martin (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien*, Stuttgart 2002, 103-120.
- MANOLĂCHESCU, Dan, *Székyföld mítoszai* [Die Mythen Siebenbürgens], Sepsiszentgyörgy (Sfântu-Gheorghe) 2009.
- MARTON József, *Arhidieceza de Alba Iulia între anii 1948-1949* [Die Erzdiözese Karlsburg zwischen 1948-1989], in: COMISIA NAȚIONALĂ DE STUDIERE A ISTORIEI BISERICII CATOLICE DIN ROMÂNIA (CNSIBCR) [Nationale Kommission für die Untersuchung der Geschichte der Katholischen Kirche in Rumänien] (Hg.), *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-19489)* [Die Römisch-Katholische Kirche während der kommunistischen Unterdrückung], Iași 2008, 7-29.
- MARTON, József, *A gyulfehérvári egyházmegye az 1945–47-es években* [Die Diözese Karlsburg in den Jahren 1945-47], in: *Keresztény Szó* 20/4 (2009), Kolozsvár, 19-20.
- MARTON, József, *A katolikus egyház helyzete a kommunizmus idején Erdélyben, különös tekintettel a püspökökre* [Die Lage der katholischen Kirche in Siebenbürgen während des Kommunismus, mit besonderem Blick auf die Bischöfe], in: *Keresztény Szó* 21/3 (2010), Kolozsvár, 23-26.
- MARTON, József, *A konkordátum* [Das Konkordat], in: *Keresztény Szó* 19/8 (2008), Kolozsvár, 19-22.

- MÁTÉ-TÓTH András, *Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen*, Ostfildern 2002.
- MAYLAND, Jean, FRIELING, Reinhard, IONITA, Viorel, *Versöhnung in Europa – theologische, ökumenische und ethische Aspekte*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 19 (1996), Graz, 237-244.
- MAYRING, Philipp, *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*, Weinheim – Basel 2002.
- MAYRING, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim – Basel 2010.
- MERTON, Robert K., KENDALL, Patricia L., *Das fokussierte Interview*, in: HOPF, Christel, Weingarten, Elmar (Hg.), *Qualitative Sozialforschung*, Stuttgart 1993, 171-204.
- METROPOLIT SERAFIM, *Das sozial-karitative Engagement der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Eröffnungsvortrag zur Theologischen Konsultation »Alle Diakonie geht vom Altar aus...« der Diakonie Neuendettelsau, der Metropolie von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa und des orthodoxen Erzbistums Tomis (Konstanza), 10./11. April 2008*, in: HENKEL, Jürgen (Hg.), *Aus dem Glauben leben. Gesammelte Texte von Metropolit Serafim von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa zur orthodoxen Theologie und Spiritualität*, Sibiu/Hermannstadt 2008, 155-162.
- METROPOLIT SERAFIM, *Den Dialog in der Wahrheit führen*, in: HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel (Hg.), *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3)*, Wien – Berlin 2008, 109-112.
- METROPOLIT SERAFIM, *Der Beitrag der orthodoxen Kirche für eine soziale Gemeinschaft*, in: SCHOENAUER, Hermann (Hg.), *Sozialethische Dimensionen in Europa. Von einer Wirtschaftsunion zu einer Wertegemeinschaft*, Stuttgart 2014, 90-98.
- MICU, Dorin, *Bunătatea creației [Die Güte der Schöpfung]*, in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica, Vol. V: Teologie și ecologie [Die Ärzte und die Kirche, V. Band: Theologie und Ökologie]*, Cluj-Napoca 2007, 239-241.
- MIKLUŠČÁK, Pavel, *Art. Menschenwürde / Menschenrechte (katholisch)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LORGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 446-450.
- MILKE, Klaus, ROSTOCK, Stefan, *Trotz Kopenhagen – auf vielen schnellen Wegen zu neuen Gewohnheiten*, in: WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *Zur Lage der Welt 2010. Einfach besser leben. Nachhaltigkeit als neuer Lebensstil*, München 2010, 16-25.
- *Minderheiten im heutigen Rumänien*, in: LEISEROWITZ, Ruth (Hg.), *Die unbekanntesten Nachbarn. Minderheiten in Osteuropa*, Berlin 2008, 232-245.
- MOCANU, Ciprian, *Demnitatea omului în teologia ortodoxă [Menschenwürde in der orthodoxen Theologie]*, in: PAVEL, Aurel, TOBLER, Stefan (Hg.), *RES – Revista Ecumenică Sibiu [Ökumenisches Magazin Hermannstadt]*, 2 (2009): *Demnitatea omului și sărăcia. Menschenwürde und Armut*, Sibiu, 203-224.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko, *Heilung von Erinnerungen. Theologische Beiträge*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 20 (1997), Graz, 165-181.
- MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko, *Vergebung macht frei: Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung*, Frankfurt am Main 1996.

- MURARU, Ioan, TĂNĂSESCU, Elena Simina, *Drept constituțional și instituții politice* [Verfassungsrecht und politische Institutionen], Band 1, București 2011.
- NAGY, Mihály Zoltán, VINCZE, Gábor, *Transilvania de Nord între cele două ocupații românești (septembrie 1944 – martie 1945)* [Nordsiebenbürgen zwischen den zwei rumänischen Besetzungen. (September 1944 – März 1945)], in: NAGY, Mihály Zoltán, VINCZE, Gábor [Hg.], *Autonomiști și centraliști. Enigmele unor decizii istorice. Transilvania der Nord din septembrie 1944 până în martie 1945* [Autonomisten und Zentralisten. Rätsel einiger historischen Entscheidungen. Nordsiebenbürgen ab September 1944 bis März 1945], Cluj-Napoca 2008, 11-105.
- *Nation*, in: *Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden*, 15. Band MOC – NORD, Leipzig – Mannheim 1998, 387-389.
- *Nation*, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Band 16, Mannheim – Wien – Zürich 1976, 772.
- *Nationalität*, in: *Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden*, 15. Band, Leipzig – Mannheim 1998, 395.
- *Nationalität*, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Band 16., Mannheim – Wien – Zürich 1976, 780.
- NEUMANN-GORSOLKE, Ute, „Mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt“ (*Ps 8,6b*). *Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* (JBTh), Band 15: *Menschenwürde*, Neukirchen 2001, 39-65.
- NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 143-163.
- O'DONOVAN, Oliver, *Wer ist eine Person?*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 32 (März/April 2003), 201-214.
- OANCEA, Dorin, *Ökologie und Schöpfungsspiritualität*, in: GABRIEL, Ingeborg, STEINMAIR-PÖSEL, Petra (Hg.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Ostfildern 2013, 155-175.
- OELDEMANN, Johannes, *Vielfalt mit orthodoxer Dominanz. Rumänien und die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung*, in: *Herder Korrespondenz*, 61/8 (2007), 403-408.
- OPREANU, Coriolan Horațiu, *The North-Danube Regions from the Roman Province of Dacia to the Emergence of the Romanian Language*, in: POP, Ioan-Aurel, BOLOVAN, Ioan (Hg.), *History of Romania. Compendium*, Cluj-Napoca 2006, 59-132.
- OZSVÁTH, Judit, *A jó Isten erőt ad minden elviseléséhez. Beszélgetés Harai Pál címzetes kanonokkal* [Der liebe Gott gibt Kraft für die Duldung von allem. Gespräch mit dem ehrenamtlichen Domherrn Pál Harai], in: *Kersztény Szó* 20/2 (2009), Kolozsvár, 9-13.
- PAPADEROS, Alexandros K., *Aspekte orthodoxer Sozialethik*, in: GABRIEL, Ingeborg, PAPADEROS, Alexandros K., KÖRTNER, Ulrich H. J., *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Ostfildern 2006, 23-126.
- PAPADEROS, Alexandros, *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 18 (1995), Graz, 119-132.
- PAPANDREOU, Damaskinos, *Das orthodoxe Verständnis des Menschen in der neuzeitlichen Theologie*, in: *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus*.

Drittes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 26), Korntal bei Stuttgart 1974, 43-63.

➤ PERES, Imre, *Sünde und Versöhnung aus eschatologischer Sicht bei Paulus*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis, Sonderheft 2012*, Debrecen, 81-96.

➤ PERTESCU, Cristina, *Von Robin Hood zu Don Quixote: Regimekritik und Protest in Rumänien*, in: POLLACK, Detlef, WIELGOHS, Jan (Hg.), *Akteure oder Profiteure? Die demokratische Opposition in den ostmitteleuropäischen Regimeumbrüchen 1989*, Wiesbaden 2010, 101-116.

➤ PESCH, Otto Hermann, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott* (Teilband 1/2), Ostfildern 2008.

➤ PETERCA, Valdimir, *Der Begriff Versöhnung und der Ökumenismus*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene* 19 (1996), Graz, 233-235.

➤ PETRESCU, Teodisie, *Der Mensch als Ebenbild Gottes, Grundlage des ökumenischen Dialogs*, in: METROPOLIT SERAFIM von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, SCHOENAUER, Hermann, HENKEL, Jürgen (Hg.), *»Was ist der Mensch?« Theologische Anthropologie – ein lutherisch-orthodoxer Dialog*, Hermannstadt – Bonn 2013, 65-74.

➤ PETRICĂ, Ion, *Conceptul sentimentului de comuniune socială la Alfred Adler: o părere și completare teologică, o abrodare speculativă constructivă* [Das Konzept der sozialen Kommunion bei Alfred Adler: eine theologische Meinung und Ergänzung, eine spekulative konstruktive Annäherung], Timișoara 2010.

➤ PFEIFER, Anke, *Interkulturalität als Chance? Konstruktion rumänisch-deutscher Kulturunterschiede und Umgang mit kulturellen Grenzen im Bereich der Wirtschaftskommunikation*, in: MAREN HUBERTY – MICHELE MATTUSCH (Hg.), *Rumänien und Europa. Transversale. Kolloquium der Humboldt-Universität zu Berlin in Zusammenarbeit mit dem Rumänischen Kulturinstitut Titu Maiorescu, Thede KAHL – Larissa SCHIPPEL* (Hg.), *Forum: Rumänien*, Band 4, Berlin 2009, 83-101.

➤ PLASGER, Georg, „Gottes Feinde kommen um“. *Kornelis Heiko Miskottes Predigt anlässlich der Befreiung der Niederlande am 9. Mai 1945*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiven reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis, Sonderheft 2012*, Debrecen, 133-140.

➤ POLEDNA, Rudolf, *Historical minorities and new immigrants*, in: FRANCOIS RÜEGG, RUDOLF POLEDNA, CALIN RUS (Hg.), *Interculturalism and Discrimination in Romania. Policies, Practices, Identities and Representations*, Freiburger Sozialanthropologische Studien, Bd. 8, Berlin 2006, 47-58.

➤ POLLACK, Detlef, WIELGOHS, Jan, *Das Ende des Staatssozialismus: Die Prozessdynamiken der ostmitteleuropäischen Regimeumbrüche im Ländervergleich*, in: POLLACK, Detlef, WIELGOHS, Jan (Hg.), *Akteure oder Profiteure? Die demokratische Opposition in den ostmitteleuropäischen Regimeumbrüchen 1989*, Wiesbaden 2010, 275-308.

➤ POPA, Cosmin, *The Communist Regime in Romania (1948-1989)*, in: POP, Ioan-Aurel, BOLOVAN, Ioan (Hg.), *History of Romania. Compendium*, Cluj-Napoca 2006, 617-676.

- POPESCU, Raluca, *Comportament religios – românii sunt practicanți religioși neimplicați*, in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=308> (04.11.2011).
- PREDA, Radu, *Comunismul și cultura memoriei. Considerații social-teologice* [Der Kommunismus und die Kultur der Erinnerung. Sozial-theologische Überlegungen], in: *Tabor 2* (2013), 5-24.
- PREDA, Radu, *Condamnarea comunismului. Dilema etică a Europei* [Die Verurteilung des Kommunismus. Europas ethisches Dilemma], in: *Tabor 7* (2009), 60-77.
- PREDA, Radu, *Das Bild des Menschen als Ebenbild Gottes. Eine Lektüre des orthodoxen Christentums aus sozialtheologischer Perspektive*, in: KAPLOW, Ian (Hg.), *Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive*, Weilerswist 2009, 115-136.
- PREDA, Radu, *Das Jahr 1989 in der Geschichte und im Bewusstsein der rumänischen Gesellschaft*, in: KOSCHORKE, Klaus (Hg.), *Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte der Weltchristentums* (KOSCHORKE, Klaus, MEIER, Johannes [Hg.], *Studien zur Außeneuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika]*, Band 15), Wiesbaden 2009, 57-75.
- PREDA, Radu, *Die orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. Eine Bestandsaufnahme*, in: <http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Human_Rights/Bad_Boll_Conference_2011/Preda_-_Bad_Boll_2011_-_Orthodoxie_Menschenrechte_DE.pdf> (02.12.2012).
- PREDA, Radu, *Documentul teologic rus despre drepturile omului (2008). Receptio și controversă* [Das russische theologische Dokument über die Menschenrechte (2008). Rezeption und Kontroverse], in: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă XIII*. (2010), Cluj-Napoca 2011, 299-333.
- PREDA, Radu, *Ecologia. Un capitol de teologie socială ortodoxă* [Ökologie. Ein Kapitel der orthodoxen Sozialtheologie], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, Vol. V: *Teologie și ecologie* [Die Ärzte und die Kirche, V. Band: Theologie und Ökologie], Cluj-Napoca 2007, 123-156.
- PREDA, Radu, *Ecologia. Un capitol de teologie socială ortodoxă* [Ökologie. Ein Kapitel der orthodoxen Sozialtheologie], in: *Altarul Reîntregirii* [Altar der Wiedervereinigung] 1 (2007), 131-175.
- PREDA, Radu, *În căutarea binelui comun. Pentru o viziune creștină a democrației românești* [Auf der Suche nach dem Gemeinwohl. Für eine christliche Sicht der rumänischen Gesellschaft], Cluj-Napoca 2008.
- PREDA, Radu, *Kommunismus als theologische Anfrage. Die Skizze einer orthodoxen Antwort*, in: GABRIEL, Ingeborg, BYSTRICKY, Cornelia (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009)*, Ostfildern 2010, 167-187.
- PREDA, Radu, *Ortodoxia și drepturile omului (I)* [Orthodoxie und Menschenrechte], in: *Tribuna* 158 (1-15. April 2009), 17-18.
- PREDA, Radu, *Ortodoxia și drepturile omului (II)*, in: *Tribuna* 160 (1-15. Mai 2009), 19.
- PREDA, Radu, *Ortodoxia și drepturile omului. Aspecte social-teologice* [Die Orthodoxie und die Menschenrechte. Sozial-theologische Aspekte], in: *Anuarul Facultății*

de Teologie Ortodoxă XI. (2007-2008) [Jahrbuch der Fakultät für Orthodoxe Theologie], Cluj-Napoca 2009, 181-214.

➤ PREDĂ, Radu, *Securitatea și insecuritățile desconspirării ei. Comunismul în memoria clasei politice, a societății civile și a Bisericii* [Die Securitate und die Unsicherheiten ihrer Deskonspiration. Der Kommunismus im Gedächtnis der politischen Klasse, der Zivilgesellschaft und der Kirchen], in: BARBU, Daniel (Hg.), *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, VII. Band, Nr. 3, București 2007, 773-784.

➤ PREDĂ, Radu, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice* [Zeichen der Zeit. Sozialtheologische Lesungen], Cluj-Napoca 2008.

➤ PREDĂ, Radu, *Sozialtheologie. Eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche am Beispiel Rumäniens*, in: GABRIEL, Ingeborg, GASSNER, Franz (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Ostfildern 2007, 109-132.

➤ PRIEWASSER, Reinhold, *Balancen zwischen naturalen Ressourcen und menschlichem Gestalten*, in: RENÖCKL, Helmut, BALOBAN, Stjepan (Hg.), *Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven*, Wien – Würzburg 2010, 139-155.

➤ PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter, *Solidarität – eine Option für die Opfer: geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, *Forum Interdisziplinäre Ethik*, Bd. 20, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1998.

➤ PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter, *Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit. Die Perspektive christlicher Sozialethik*, in: KRÜGGELER, Michael, KLEIN, Stephanie, GABRIEL, Karl (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, 193-208.

➤ PUNT, Josef, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1987.

➤ PUTZ, Gertraud, *Die Umsetzung des Personalitätsprinzips in den Menschenrechten und durch die Menschenrechte*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud, *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck – Wien 2001, 9-30.

➤ RĂDUCĂ, Vasile, *Perspectiva creștină a drepturilor omului* [Die christliche Perspektive über die Menschenrechte], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicații* [Die Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. Paradigmen, Grundlagen, Implikationen], București 2010, 193-208.

➤ *Rata de participare la vot (1990-2009)* [Wahlbeteiligung (1990-2009)], in: <http://www.amosnews.ro/2009/Statistici_Rata_de_participare_la_vot_1990_2009_-_294409> (30.10.2011).

➤ REINDERS, Heinz, *Qualitative Interviews mit Jugendlichen führen. Ein Leitfaden*, München – Wien 2005.

➤ ROBBA, Martin, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994.

➤ *România, o Europă în miniatură. Scurtă prezentare a minorităților naționale* [Rumänien, ein Europa in Miniatur. Kurze Darstellung der nationalen Minderheiten], <<http://www.dri.gov.ro/wp-content/uploads/2013/12/Romania-o-Europa-in-miniatura.pdf>> (10.08.2015).

- *Românii se declară în favoarea proiectului Catedralei Mântuirii Neamului, dar ar prefera să fie realizat din banii bisericii, nu din bani publici* [Die Rumänen sind für den Bau der Kathedrale, aber sie würden es bevorzugen, wenn es aus den eigenen Mitteln der Kirche und nicht aus öffentlichen Geldern finanziert wird], in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=300#> (04.11.2011).
- RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă* [Theologie und Ökologie in der modernen Welt], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, Vol. V: *Teologie și ecologie* [Die Ärzte und die Kirche, V. Band: Theologie und Ökologie], Cluj-Napoca 2007, 208-217.
- RUS, Emanuil, *Teologie și ecologie în lumea modernă* [Theologie und Ökologie in der modernen Welt], in: BUTA, Mircea Gelu (Hg.), *Medicii și biserica*, Vol. V: *Teologie și ecologie* [Die Ärzte und die Kirche, V. Band: Theologie und Ökologie], Cluj-Napoca 2007, 208-217.
- SABERSCHINSKY, Alexander, *Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der katholischen Soziallehre*, in: RAUSCHER, Anton, ROOS, Lothar (Hg.), *Abhandlungen zur Sozialethik*, Band 45, Paderborn – München – Wien – Zürich 2002.
- SALADIN, Peter, *Menschenrechte und Menschenpflichten*, in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, SPAEMANN, Robert (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 267-291.
- SĂLĂGEAN, Marcela, *Romania between 1919 and 1947*, in: POP, Ioan-Aurel, BOLOVAN, Ioan (Hg.), *History of Romania. Compendium*, Cluj-Napoca 2006, 583-615.
- SANDER, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: HÜNERMANN, Peter, HILBERATH, Bernd Jochen, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg – Basel – Wien 2005, 581-886.
- SAUTER, Gerhard, *Was heißt, was ist Versöhnung?*, in: SAUTER, Gerhard, ASSEL, Heinrich (Hg.), *»Versöhnung« als Thema der Theologie*, Theologische Bücherei, Band 92, Gütersloh 1997, 7-41.
- SCHABER, Peter, *Menschenwürde*, Stuttgart 2012.
- SCHLATZER, Martin, *Tierproduktion und Klimawandel. Ein wissenschaftlicher Diskurs zum Einfluss der Ernährung auf Umwelt und Klima*, Wien – Berlin 2011.
- SCHNEIDER, Johann, *Zur gegenwärtigen Lage der Orthodoxen Kirche in Rumänien*, in: *Una Sancta* 57/2 (2002), 159-172.
- SCHREITER, Robert, *Wahrheitskommissionen im Spannungsfeld von Wahrheit, Gerechtigkeit und Versöhnung*, in: BEESTERMÖLLER, Gerhard, REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Politik der Versöhnung*, Theologie und Frieden, Band 23, Stuttgart 2002, 231-243.
- SCHWARZ, Karl W., *Sibiu/Hermannstadt im Lichte der Charta Oecumenica – Vom visionären Anspruch zum ökumenischen Realismus*, in: HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel (Hg.), *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3)*, Wien – Berlin 2008, 167-171.
- SCHWARZ, Karl, *„Heilendes Erinnern“. Ein Dialog über die Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien*, in: ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK (Hg.), *Biblos. Beiträge zu Buch, Bibliothek und Schrift: Süd-Ost-Europa*, 56/1 (2007), Wien, 125-142.

- SCHWARZ, Karl, *Staat und Kirche im Donau- und Karpatenraum in historischer Perspektive*, in: NIFON, Mihăiță (Hg.), *Kirche – Staat – Gesellschaft: Dokumentation einer Konferenz der Evangelischen Akademie Siebenbürgen (EAS) in Kooperation mit AIDRom (10.-12. Oktober 2003/ Hermannstadt)*, București 2005, 61-82 (83-102 – auf Rumänisch).
- SCHWIMMER, Walter, *Menschenrechte und Katholische Soziallehre*, in: TSCHIRF, Matthias, WOHNOUT, Helmut, KLEIN, Karl (Hg.), *Was bleibt an sozialer Gerechtigkeit? Gesellschaft und Katholische Soziallehre im neuen Jahrtausend*, Wien 2000, 197-204.
- SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE (Hg.), *Statul și cultele religioase* [Staatssekretariat für Kulte (Hg.), *Der Staat und die religiösen Kulte*], București 2014.
- SEMEN, Petre, *Drepturile omului din perspectiva biblică* [Die Menschenrechte aus biblischer Perspektive], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicații* [Die Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. Paradigmen, Grundlagen, Implikationen], București 2010, 146-163.
- SHISHOVA, Marina, *Geistliche und politische Dimensionen des Verständnisses von Würde, Freiheit und Menschenrechten in der Russisch-Orthodoxen Kirche*, in: *Ökumenische Rundschau* 3/2010, 330-345.
- SOKOL, Jan, *Anthropologie der Solidarität*, in: GABRIEL, Ingeborg, RENÖCKL, Helmut (Hg.), *Solidarität in der Krise. Auf der Suche nach neuen Wegen*, Wien – Würzburg 2012, 67-71.
- SPAEMANN, Robert, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart 1996.
- SPAEMANN, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, SPAEMANN, Robert (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 295-313.
- *Staatsangehörigkeit*, in: *Brockhaus. Die Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden*, 20. Band, Leipzig – Mannheim 1998, 677-678.
- *Staatsangehörigkeit*, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Band 22, Mannheim – Wien – Zürich 1978, 391.
- STAIKOS, Michael, *Der Mensch als Bild und Abbild Gottes. Die orthodoxe Botschaft gestern, heute und morgen*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene*, 23/24 (2000-2001) Graz, 117-123.
- STAIKOS, Michael, *Die Herausforderungen im neuen Europa und die gemeinsame Verantwortung der Kirchen. Orthodoxe Aspekte*, in: *Ökumenisches Forum. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene*, 30/31 (2007-2008) Graz, 15-23.
- STAIKOS, Michael, *Die Würde der menschlichen Person. Ein trinitätstheologisches Plädoyer aus orthodoxer Sicht*, in: LEDERHILGER, Severin J. (Hg.), *Gott verlassen. Menschenwürde und Menschbilder. 8. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2006*, Frankfurt am Main 2007, 178-181.
- STAN, Nicolae Răzvan, *Antropologia din perspectiva hristologică. Bazele doctrinare ale vieții duhovnicești* [Anthropologie aus christologischer Perspektive. Doktrinäre Grundlagen des geistigen Lebens], Constanța 2007.
- STAN, Nicolae Răzvan, *Drepturile omului. Tendințe antropologice și dezvoltarea istorică a conceptului* [Die Menschenrechte. Anthropologische Tendenzen und die historische Entwicklung des Konzepts], in: STAN, Nicolae Răzvan (Hg.), *Biserica*

Ortodoxă și drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicații [Die Orthodoxe Kirche und die Menschenrechte. Paradigmen, Grundlagen, Implikationen], București 2010, 9-27.

➤ STAN, Nicolae Răzvan, *Human Person as a Being Created in the Image of God and as the Image of the Son: The Orthodox Perspective*, in: MUNTEANU, Daniel (Hg.), *International Journal of Orthodox Theology*, 2/3 (2011) Bamberg, 120-143.

➤ STĂNILOAE, Dumitru, *Creația ca dar și tainele Bisericii* [Die Schöpfung als Geschenk und die Geheimnisse der Kirche], in: *Ortodoxia* [Orthodoxie] 1 (1976), 10-29.

➤ STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă* [Orthodoxe dogmatische Theologie], Bd. 1, București 2003.

➤ STROH, Ralf, *Art. Sozialethik*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 7, Tübingen 2004, 1477-1478.

➤ SUTTNER, Ernst Christoph, *Die orthodoxe Kirche und das Aufkommen der Nationalstaaten in Südosteuropa*, in: SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 46/1), Würzburg 1997, 235-248.

➤ SUTTNER, Ernst Christoph, *Episkopat und Laienschaft der orientalischen Kirchen Mitteleuropas angesichts der nationalen Frage seit 1919*, in: SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 46/1), Würzburg 1997, 127-149.

➤ SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien*, in: SUTTNER, Ernst Christoph, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien – München 1978, 179-206.

➤ SUTTNER, Ernst Christoph, *Religiöse und ethnische „Minoritäten“ in der Donaumonarchie an der Wende zum 20. Jahrhundert*, in: SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 46/1), Würzburg 1997, 301-316.

➤ SZÜCS Jenő, *Die drei historischen Regionen Europas*, Frankfurt am Main 1990.

➤ THEOKRITOFF, Elizabeth, *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*, New York 2009.

➤ THÖLE, Reinhard, *Einige Aspekte zum Prozess „Healing of Memories“ aus evangelischer Sicht*, in: BRANDES, Dieter (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien, Reconciliatio*, Band 2, Cluj-Napoca – Leipzig 2008, 21-26.

➤ THOMA, Clemens, *Art. Versöhnung. Biblisch-theologisch. Neues Testament*, in: KASPER, Walter (Hg.), *LThK³*, Band 10, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2001, 721-723.

➤ THURNER, Martin, *Art. Person / Hypostase (katholisch)*, in: STUBENRAUCH, Bertram, LOGGUS, Andrej (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch/Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 463-467.

➤ TOBLER, Stefan, *Das Verhältnis von Minderheitskirchen und Mehrheitskirche. Beobachtungen am Beispiel Rumäniens auf dem Hintergrund des Kultusgesetzes von 2007*

und der Kirchenordnung der rumänisch-orthodoxen Kirche von 2008, in: *Una Sancta* 1/63 (2008), 44-57.

➤ TOMKA, Miklós, *Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende*, in: RENÖCKL, Helmut, BALOBAN, Stjepan (Hg.), *Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven*, Wien – Würzburg 2010, 291-306.

➤ TÜCK, Jan-Heiner, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999), Paderborn, 364-381.

➤ TUFİŞ, Claudiu, *Românii resping în mai mare măsură prostituția și homosexualitatea decât pedeapsa cu moartea* [Die Rumänen lehnen eher die Prostitution und die Homosexualität als die Todesstrafe ab], in: *Analiză a Fundației Soros România realizată pe baza datelor cercetării Religie și comportament religios, realizată în cadrul programului Studii Electorale Românești (RuRV 2011)*[Analyse der Soros Stiftung Rumänien anhand der Daten der Untersuchung Religion und religiöses Verhalten, die im Rahmen des Programms Rumänische Wahlstudien durchgeführt wurde], <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=310> (29.11.2011).

➤ TUFİŞ, Claudiu, *Sunt românii intoleranți?* [Sind die Rumänen intolerant?], in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=312> (03.11.2011).

➤ VALICĂ, Mihai, CHIRILĂ, Pavel, BĂNDOIU, Andreea, POPESCU, Cristian George, *Teologie socială* [Sozialtheologie], București 2007.

➤ VALICĂ, Mihai, *Eine heutige Philanthropiewissenschaft und Diakonietheologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche*, Dissertation, Freiburg im Breisgau 2007, 277-278, <<https://www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:5713/datastreams/FILE1/content>> (09.10.2012).

➤ VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie* (AMATECA, *Lehrbücher zur katholischen Theologie*, Band XVI), Paderborn 1995.

➤ VAN DE LOO, Stephanie, „Ein Wort sagen, das die Menschheit nicht überhören kann.“ *Auf dem Weg zur Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Rumänien 2007*, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 8/1 (2007), Mainz, 70-80.

➤ VAN DE LOO, Stephanie, *Versöhnung als Zumutung. Bosnische Frauen und eine Theologie der Versöhnung*, in: *Pastoral-Theologische Informationen* 28/2 (2008), 104-119.

➤ VAN DE LOO, Stephanie, *Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven*, *Theologie und Frieden*, Band 38, Stuttgart 2009.

➤ VÁRADI Éva, *Az erdélyi piarista rend és az 1948-as rendszerváltás* [Der Piaristenorden und das Regimewechsel in 1948], in: *Keresztény Szó* 20/9 (2009), Kolozsvár, 28-32.

➤ VASILONI, Florin, *Die EÖV3 – ein geistliches Ereignis von historischer Bedeutung*, in: HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel, *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3)*, Wien – Berlin 2008, 91-95.

➤ VEEN, Hans-Joachim, *Alte Eliten in jungen Demokratien und neuen Autokratien: Zur Rolle alter und neuer Führungsgruppen in den Transformationsstaaten Mittel- und Osteuropas*, in: PATZELT, Werner J., SEBALDT, Martin, KRANENPOHL, Uwe (Hg.), *Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls*, Wiesbaden 2007, 149-157.

- VEITH, Werner, *Nachhaltigkeit*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, *Grundlagen*, Regensburg 2004, 302-314.
- VEITH, Werner, *Solidarität der Generationen*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud (Hg.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck – Wien 2001, 107-124.
- Vgl. VOGT, Markus, *Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen*, Benediktiner Hochschulschriften, Band 16, München 2000.
- VICOVAN, Ion, *Lucrarea slujitoare a Bisericii. Modele și repere ale filantropiei Bisericii Ortodoxe Române în trecut și astăzi* [Der Dienst der Kirche. Modelle und Wahrzeichen der Philantrophie der Rumänisch-Orthodoxen Kirche in der Vergangenheit und in der Gegenwart], in: *Dialog teologic. Revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iași* [Theologischer Dialog. Zeitschrift des Römisch-Katholischen Theologischen Instituts aus Iași], 21 (2008) Iași, 122-135.
- VLETSIS, Athanasios, *Die letzte Bastion einer byzantinischen „Symphonie“? Die Deklaration der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Menschenrechten (2008) als Ausdruck einer vormodernen Kirche-Staat Beziehung*, in: *Ökumenische Rundschau* 3/2010, 346-362.
- VOGT, Markus, *Beredtes Schweigen. Zu den ökologischen Aspekten der neuen Sozialenzyklika*, in: *Amosinternational. Gesellschaft gerecht gestalten* 3/2009, 27, 30-35.
- VOGT, Markus, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 411-419.
- VOGT, Markus, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 411-419.
- VOGT, Markus, *Die Zukunft beginnt jetzt! Dimensionen der Nachhaltigkeit*, in: RENÖCKL, Helmut, BALOBAN, Stjepan (Hg.), *Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven*, Wien – Würzburg 2010, 11-29.
- VOGT, Markus, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, in: BAUMGARTNER, Alois, PUTZ, Gertraud (Hg.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck – Wien 2001, 142-159.
- VOGT, Markus, *Natürliche Ressourcen und intergenerationelle Gerechtigkeit*, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 2: *Konkretionen*, Regensburg 2005, 137-162.
- VOGT, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologische-ethischer Perspektive*, München 2010.
- VOGT, Markus, *Prinzipiell und doch konkret: Nachhaltigkeit als sozialethisches Prinzip*, in: INSTITUT FÜR BILDUNG UND ENTWICKLUNG IM CARITASVERBAND DER ERZDIÖZESE MÜNCHEN UND FREISING E.V. (Hg.), *Nachhaltigkeit als Prinzip für die Zukunft*, München 2003, 16-30.
- VOGT, Markus, *Weltklimavertrag. Ethische Koordinaten für Klimaschutz und Armutsbekämpfung*, in: GABRIEL, Ingeborg, SCHWARZ, Ludwig (Hg.), *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2011, 111-129.
- VOICU, Ovidiu, *Avortul între drept câștigat, respingere morală și practică larg răspândită* [Abtreibung zwischen gewonnenem Recht, moralischer Abweisung und weit

verbreiteter Praktik], in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=302> (03.11.2011).

➤ VOICU, Ovidiu, *Implicarea bisericii în politică: deși au încredere în biserică, românii nu o vor amestecată în politică* [Die Implikation der Kirche in die Politik: obwohl die Rumänen der Kirche vertrauen, wollen sie nicht, dass sie sich an der Politik beteiligt], in: *RuRV 2011*, <http://soros.ro/ro/program_articol.php?articol=305> (31.10.2011).

➤ WEINRICH, Michael, *Schuld und Sünde – Versöhnung und Vergebung. Eine Problemanzeige*, in: BEINTKER, Michael, FAZAKAS, Sándor (Hg.), *Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung. Perspektiver reformierter Theologie, Studia Theologica Debrecinensis*, Sonderheft 2012, Debrecen, 125-132.

➤ WEIPPERT, Manfred, *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Genesis 1*, in: MATHYS, Hans-Peter (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (Biblich Theologische Studien 33), Neukirchen 1998, 35-55.

➤ WELTE, Bernhard, *Die Person als das Un-begreifliche*, in: WELTE, Bernhard, *Person*, Band I/1, CASPER, Bernhard (Hg.), *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 96-139.

➤ WELTE, Bernhard, *Zum Begriff der Person*, in: WELTE, Bernhard, *Person*, Band I/1, CASPER, Bernhard (Hg.), *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 140-150.

➤ WILDFEUER, Armin, *Art. Person I.*, in: LThK 8, Basel – Rom – Wien 1999, 42-46.

➤ WOLBERT, Werner, *Christentum und Menschenrechte im Konflikt? Zur Diskussion um die russisch-orthodoxe Erklärung zu den Menschenrechten*, in: *Ökumenische Rundschau* 3/2010, 363-377.

➤ WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *Zur Lage der Welt 2010. Einfach besser leben. Nachhaltigkeit als neuer Lebensstil*, München 2010.

➤ WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *Zur Lage der Welt 2011. Hunger im Überfluss. Neue Strategien gegen Unterernährung und Armut*, München 2011.

➤ WORLDWATCH INSTITUTE (Hg.), *Zur Lage der Welt 2012. Nachhaltig zu einem Wohlstand für alle. Rio 2012 und die Architektur einer weltweiten grünen Politik*, München 2012.

➤ ZABOROWSKI, Holger, *Wie machbar ist der Mensch? Die Würde der Person und die Grenze der Machbarkeit*, in: ZABOROWSKI, Holger (Hg.), *Wie machbar ist der Mensch? Eine philosophische und theologische Orientierung*, Mainz 2003, 10-25.

➤ ZAMFIR, Korinna, *Die kirchliche Lage und die interkonfessionellen Beziehungen in Siebenbürgen von 1948-2007*, in: BRANDES, Dieter (Hg.), *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten. Healing of Memories zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen. Ein Versöhnungsprojekt der Kirchen in Rumänien*, Reconciliatio, Band 2, Cluj-Napoca – Leipzig 2008, 96-102.

➤ ZUB, Alexandru, *Die rumänische Orthodoxie im ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext der Zwischenkriegszeit*, in: MANER, Hans-Christian, SCHULZE WESSEL, Martin (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien*, Stuttgart 2002, 179-188.

- ZULEHNER, Paul M. (Hg.), *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer*, [eine Studie des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Werteforschung (Solidarität und Religion) und der Arbeitsstelle für Kirchliche Sozialforschung (AfKS)], Innsbruck – Wien 1996.
- ZULEHNER, Paul M., *Pastoraltheologie, Band 1, Fundamentalpastoral. Kirchen zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989.
- ZULEHNER, Paul M., PELINKA, Anton, *Wege zu einer solidarischen Politik*, Innsbruck – Wien 1999.
- ZULEHNER, Paul M., *Solidarität in den Wählervölkern*, Graz 1992.
- ZULEHNER, Paul M., TOMKA, Miklós, NALETOVA, Inna, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*, Ostfildern 2008.

Abstract (Deutsch)

Im Rahmen dieser Dissertationsschrift wurden Chancen und Möglichkeiten einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive in Rumänien erforscht. Dem methodischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln entsprechend wurde in den vier Teilen der vorliegenden Untersuchung dieser Frage nachgegangen.

Die Situationsanalyse zeigt, dass die kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt einerseits eine wertvolle Basis für die Zusammenarbeit, andererseits aber auch Quelle von Konflikten und Problemen zwischen den Kirchen und den Menschen im Lande ist. Die Herausforderung für die christlichen Kirchen besteht darin, sich über die Konflikte und die Probleme zu erheben und durch das gemeinsame Engagement sich für die sozialen Belange der Menschen einzusetzen.

Auf der Suche nach einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive wurden deshalb im zweiten und dritten Teil der Dissertation Kriterien festgelegt, welche die Grundlage für das Urteilen bilden. Es zeigte sich, dass im Falle einer Sozialethik aus ökumenischer Perspektive die verschiedenen theologischen und (sozial)ethischen Zugänge berücksichtigt und auf der Grundlage der Multiperspektivität, der vermittelten Pluralität und der Komplementarität behandelt werden müssen.

Der dritte Teil der Dissertation ist der Versuch einer Vermittlung im Sinne dieser Anforderung und benennt vier Prinzipien für eine Sozialethik aus ökumenischer Perspektive in Rumänien: Anthropologie als Grundprinzip, Solidarität, Nachhaltigkeit und Versöhnung. Die Darstellung der katholischen und orthodoxen Position zu diesen Themen zeigt, dass die Möglichkeit gemeinsamer Äußerungen in sozialetisch wichtigen Fragen aus theologischer Hinsicht gegeben ist und keine unüberwindbaren Gegensätze festgestellt werden können.

Die qualitative Untersuchung im letzten Teil der Dissertation bestätigt diese Annahme und weist zugleich auf die Möglichkeiten der Weiterentwicklung im Sinne eines gemeinsamen Handelns hin.

Abstract (Englisch)

Within the framework of this thesis I investigated the chances and possibilities of ecumenical social ethics in Romania. In the four parts of this study this question was dealt with according to the methodological three steps: looking – judging – acting.

An analysis of this situation shows that the cultural, ethnic and religious diversity forms a valuable base for cooperation on the one hand, on the other hand it is also a source of conflicts and problems between the Church and the people of the country. The challenge for Christian churches is to rise above the conflicts and problems, and to support the people with their social needs through common commitment.

Whilst searching for an ecumenical social ethic I therefore defined criteria in the second and third part of my thesis, which formed the basis for my evaluations. From an ecumenical point of view in the case of social ethics, the various theological and social ethical approaches need to be taken into account and treated on the basis of a multi perspective plurality and complementarities.

The third part of the thesis is an attempt at mediation with regard to these requirements and gives four principals for ecumenical social ethics in Romania: anthropology as a fundamental principal, solidarity, sustainability and reconciliation. The Catholic and Orthodox positions on this issue show that there are opportunities for common statements regarding important social ethical questions and that no insurmountable hurdles could be found.

The qualitative research in the last part of this thesis confirms this assumption and at the same time points towards the possibilities of a further development regarding joint action.

Lebenslauf

1. Persönliche Daten

Name: Kiss Enikő-Sarolta

Anschrift:

Hochstettergasse 1/403

1020 – Wien

Österreich

Familienstand: verheiratet

Religion: römisch-katholisch

Geburtsdatum: 25.10.1982.

Geburtsort: Sighișoara (Schässburg), Rumänien

Geschlecht: weiblich

E-mail: eni_saci@yahoo.de

2. Schulische Ausbildung

1989 – 1997: Grundschule in Sighișoara (ROU)

1997 – 2001: Gymnasium in Sighișoara (ROU)

2001 – Deutsches Sprachdiplom der Kultusministerkonferenz der Bundesrepublik Deutschland (zweite Stufe)

2001 – Abitur in Sighișoara (ROU)

3. Berufliche Ausbildung

2001 – 2005: Studentin an der Römisch-Katholischen Theologischen Fakultät der „Babeș – Bolyai“ Universität in Cluj-Napoca, Rumänien. Fachrichtung: Römisch-Katholische Theologie – Deutsch (Lehramt); Diplomarbeit mit dem Thema: *Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, im Bezug auf die katholische Soziallehre, und mit besonderem Blick auf Rumänien.*

2005 – 2006: Masterandin an der Römisch-Katholischen Theologischen Fakultät der „Babeș – Bolyai“ Universität in Cluj-Napoca, Rumänien. Fachrichtung: Patrologie. Thema: *Soziale Fragen in den Werken der Kirchenväter.*

2008 – 2015: Stipendiatin des Pastoralen Forums in Wien

2008 – 2015: Doktoratsstudium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

4. Berufstätigkeit

Juli 2005 – August 2007: Diözesansekräterin des Kolpingwerks Diözesanverband Alba Iulia in Rumänien

August 2007 – August 2009: Referentin des Kolpingwerks Diözesanverband Alba Iulia in Rumänien

September 2005 – Juni 2008: Religionslehrerin im Orbán Balázs Gymnasium in Cristuru-Secuiesc

September 2006 – Juni 2008: Deutschlehrerin der „Tompa László” Grundschule in Betești

5. Sonstige Kenntnisse

PC – Kenntnisse: Word, Power Point, Excel

Sprachkenntnisse: Ungarisch (Muttersprache), Rumänisch (sehr gut), Deutsch (sehr gut), Englisch (wenig)