

Inhalt	
Vorwort	9
Einleitung	11
<i>Ingeborg Gabriel (Wien)</i>	
Ressourcen christlicher Sozialethik. Fragen an West und Ost	39
<i>Josef Homeyer (Hildesheim)</i>	
<b>Menschenrechte: Christliche Rezeption und Kritik</b>	
Menschenrechte aus katholischer Sicht	62
<i>Gerhard Luf (Wien)</i>	
Diskussion	75
Die Menschenrechte aus orthodoxer Sicht	81
<i>Konstantinos Delikostantis (Athen)</i>	
Diskussion	98
Ökumene und Religionsfreiheit	104
<i>Wolfgang Thönissen (Paderborn)</i>	
Diskussion	120
Menschenrechte in der EU – Grundlage einer Wertegemeinschaft?	128
<i>Michael H. Weninger (Wien)</i>	
Diskussion	139
<b>Christentum und Demokratie: Konvergenz und Divergenz</b>	
Protestantismus und Demokratie	146
<i>Ulrich H. J. Körtner (Wien)</i>	
Das Ringen der Katholischen Kirche um die Demokratie	172
<i>Rudolf Uertz (Eichstätt/Bonn)</i>	
Diskussion	195

Fighting for a European Identity? A Reflection on Christianity and Democracy from the Perspective of Political Theory and Action in the Orthodox Context <i>Radu Carp (Bukarest)</i>	206
Diskussion	233
<b>Nation und Kirche: ein schwieriges Verhältnis?</b>	
Nation und Religion im Prozess der politischen Sozialisation Europas <i>Alois Mosser (Wien)</i>	237
Diskussion	252
Die Häresie des Nationalismus. Menschenwürde und Menschenrechte für alle in der östlich-orthodoxen Perspektive <i>Grigorios Larentzakis (Graz/Chania)</i>	257
Diskussion	280
Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und "babylonischer Gefangenschaft" in der EU <i>Radu Preda (Cluj)</i>	285
Diskussion	306
Evangelische Kirchen in Europa zwischen nationaler und europäischer Orientierung <i>Martin Friedrich (Wien)</i>	312
Diskussion	320
Die europäischen Kirchen im interkulturellen Dialog <i>Dieter Heidtmann (Brüssel)</i>	322
Diskussion	335
<b>Die Kirchen und die Zivilgesellschaft</b>	
Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft <i>Heinrich Bedford-Strohm (Bamberg)</i>	340
Diskussion	357

Toleranz und Anerkennung des Anderen als christlich-ethische Aufgabe <i>Helmut Renöckl (Linz)</i>	367
Diskussion	385
Does Europe Need Christianity? <i>Vladan Perišić (Belgrad)</i>	390
Die Katholische Kirche in Serbien. Ökumenische und staatliche Zusammenarbeit <i>Andrija Kopilović (Subotica)</i>	393
Religionen in der bosnisch-herzegowinischen Zivilgesellschaft <i>Drago Bojić (Wien/Sarajewo)</i>	401
Die Kirchen in der Zivilgesellschaft der Ukraine <i>Igor Gordyji (Wien/Lviv)</i>	401
Liste der AutorInnen und TeilnehmerInnen	420



## Einleitung

Ingeborg Gabriel (Wien)

In der *Charta Oecumenica*, die am Sonntag nach Ostern 2001 in Straßburg von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der europäischen Bischofskonferenz (CCEE) verabschiedet wurde, heißt es:

„Die Kirchen fördern die Einigung des europäischen Kontinents [...] Aufgrund unseres christlichen Glaubens setzen wir uns 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 [...]. Als Kirchen wollen wir gemeinsam den Prozess der Demokratisierung in Europa fördern.“ (CO § 7/8)

Die Kirchen anerkennen demnach die dem europäischen Einigungsprozess zugrunde liegenden politischen Institutionen. Dies heißt, dass sie auch theologisch fundiert sind. Doch gilt dies tatsächlich so uneingeschränkt? Bekanntlich war die säkulare politische Kultur Europas in allen Kirchen lange höchst umstritten.<sup>1</sup> Heute ist sie in der katholischen und den protestantischen Kirchen theologisch grundsätzlich akzeptiert, auch wenn es hin und wieder kritische Zwischenrufe gibt. Vor allem aber stellt sich die Frage nach dem christlichen Profil der Kirchen in Europa, die mit der Akzeptanz allein noch nicht gelöst ist. In den orthodoxen Kirchen ist die Debatte zwischen jenen, die die politische Ordnung der Moderne ablehnen und jenen, die sie befürworten, voll im Gange. Dass hier noch Reflexionsbedarf besteht, zeigen die verschiedenen Positionen in den Referaten von Patriarch Bartholomaios I., Kardinal Walter Kasper, Bischof Wolfgang Huber und Metropolit Kyrill von Kaliningrad und Smolensk bei der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt im September 2007.

Ich erinnere mich auch an eine kleine Begebenheit anlässlich eines Besuchs an der Orthodoxen Akademie von Kreta in der Karwoche. Auf dem Platz vor der Akademie wehten drei Fahnen: jene Griechenlands, jene des Ökumenischen Patriarchats und jene der Europäischen Union.

---

<sup>1</sup> Zum Begriff der politischen Kultur vgl. *Alois Mosser (Hg.), Politische Kultur in Südosteuropa. Identitäten, Loyalitäten, Solidaritäten (Pro Oriente: Schriftenreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte, Band 3), Frankfurt 2006, bes. 7–11.* Im Folgenden bezieht sich der Begriff in einem engeren Sinn auf die politischen Institutionen, denen jedoch eine bestimmte Kultur und Sozialisation zugrunde liegt, auf der sie gleichsam aufrufen.

Als am Karfreitag die Fahnen auf Halbmast gesetzt werden sollten, fragte der damit beauftragte junge Mann, ob dies auch für die europäische Fahne gelte. Man kann dieses Beispiel, das das Thema dieses Bandes gut veranschaulicht, weiterdenken: Welche Fahnen sollen überhaupt aufgezogen werden und wann? Und wie verhalten sie sich zueinander?

Was ist – anders gefragt – der Ort der Menschenrechte (vor allem zur Religions- und Meinungsfreiheit) und der Demokratie als Regierungsform in der Theologie der einzelnen Konfessionen? Was bedeutet dies für die Ökumene?

Als dritter Pfeiler der politischen Kultur der Moderne gilt die Nation, in der Demokratie und Menschenrechte rechtlich durchgesetzt und damit konkret werden. Doch zugleich war der Nationalismus die Geißel in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, und das Ziel der europäischen Einigung nach diesen schrecklichen Erfahrungen war es, nationale Konflikte ein- für allemal zu überwinden. Was ist nun aber theologisch das Verhältnis von Kirche, Nation und Europäischer Union? Ist die Nation mehr als ein politisches Faktum, d.h. kommt ihre auch theologische Relevanz zu? Und abschließend: Wie können die Kirchen in den demokratischen und zunehmend säkularen Gesellschaften Europas ihre Stimme zu politischen und sozialen Themen hörbar machen, sich also in die Zivilgesellschaft einklinken? Und in welcher Weise tun sie dies schon?

Der vorliegende Band behandelt so ein weites Feld (wobei zentrale Fragen und Themenbereiche ausgespart werden mussten). Jeder der vier Themenblöcke (Menschenrechte, Demokratie, Nation, Zivilgesellschaft) würde weitere theologische und sozialetische Reflexionen verlangen. Dies zeigen die Beiträge ebenso wie die im Anschluss daran dokumentierten Diskussionen.

## 1. Das Christentum und die säkulare politische Kultur der Moderne: Kontinuitäten und Diskontinuitäten

Die Aufklärung war "die wohl bedeutendste Revolution, welche das Abendland hervorgebracht hat".<sup>2</sup> Die radikalen Umbrüche in allen Lebensbereichen, vor allem auch in der Sphäre der Politik, die sie bewirkte, hatten jedoch ihren Hintergrund in den christlichen Traditionen Europas. Anders gesagt: Die Moderne als Resultat der Aufklärung steht auf den Schultern des westlichen Christentums, seiner Glaubensüberzeugungen und seiner Theologie. Neben der Diskontinuität, für die das Wort Revolution steht, besteht so ein hohes Maß an Kontinuität zwischen christlicher Vormoderne und säkularer Moderne. Zwei Elemente dieser Kontinuität möchte ich besonders hervorheben: die *christliche Haltung gegenüber der Welt* als Gottes guter Schöpfung und die für das Christentum konstitutive *Relativierung des Politischen*.

Zum ersten muss hier eine Anmerkung genügen, während ich den zweiten Punkt weiter ausführen möchte. Im Christentum geht es (wie in allen monotheistischen im Gegensatz zu den asiatischen Religionen) nicht um eine Erlösung des Einzelnen *von* der Welt, sondern um eine Erlösung *der* Welt. Die ursprüngliche Schöpfungsintention Gottes soll durch alle Brüche und Katastrophen der Geschichte hindurch triumphieren. Das Böse und die Deformation der Welt durch die Sünde sind nie das Letzte, sondern immer nur das Vorletzte, das nach der Verheißung Gottes eschatologisch überwunden werden soll. Deshalb ist auch die Welt nicht grundsätzlich negativ zu sehen. Auch wenn die Kirchen aufgrund dieses eschatologischen Ausblicks auf die Vollendung der Welt und Geschichte das Recht und die Pflicht zur prophetischen Kritik an den durch Sünde bewirkten Deformationen in der Welt und ihren politischen Ordnungen haben. Dies geschieht freilich nie von einem Standpunkt außerhalb der Zeit. Der Titel der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Die Kirche in der Welt von heute“ bezeichnet so ein Faktum *und* ein theologisches Programm. Die westliche Theologie hat – wie Johann B. Metz zeigte – seit dem Mittelalter den Schwerpunkt auf die Schöpfungsordnungen und damit auf die Weltlichkeit der Welt gelegt.<sup>3</sup> In der Auseinandersetzung mit der Moderne

---

<sup>2</sup> Walter Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 16.

<sup>3</sup> Johann B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968. So schreibt er: „Denn eine Theologie, die geschichtlich denkt, kann sich nicht so leicht mit der Unterstellung abfinden, der neuzeitliche Verweltlichungsprozeß sei in seinem Kern unchristlich und die innerge-

darf diese Grundausrichtung nicht revidiert und in eine grundsätzliche Weltabwertung umgewandelt werden, die eher manichäische als christliche Züge hat und die Gefahr einer Ideologisierung des Christentums in sich trägt.

Das zweite für das Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Politik durch die ganze europäische Geschichte hindurch wesentliche, wenn auch gleichsam gegenläufige *Theologumenon* ist die grundsätzliche *Relativierung des Politischen* im Christentum. Politische Herrschaft und Kirche wurden – wie immer ihre historisch-konkrete Beziehung zueinander gestaltet war – nie in eins gesetzt. Sie standen zu jeder Zeit in einem Spannungs- bzw. Ergänzungsverhältnis. Die Kirche war nie der Staat, und der Staat nicht die Kirche. Der theologische *locus classicus* für diese Differenz ist die Antwort Jesu auf die Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist“ (Mt 22, 21).<sup>4</sup> Mit dieser Trennung der Bereiche verbindet sich die ethische Forderung des unbedingten Gehorsams der Christen Gott und nicht dem Herrscher gegenüber (Apg 5, 29). Die Sphäre der Politik ist so nie das Letzte, sondern immer das Vorletzte, nie oberster Wert, sondern sie wird dadurch relativiert, dass die primäre Loyalität des Christen Gott gebührt. Dies war im Übrigen der wesentliche Grund für die Christenverfolgungen durch die ganze Geschichte hindurch. Auch wenn in der Praxis diese Umkehr der Loyalitäten oft missachtet wurde und die Christen der Versuchung der Macht erlagen, die Trennung der Bereiche selbst wurde nie in Frage gestellt. Von den frühchristlichen Gemeinden, die in einer heidnischen Umwelt lebten, über die lange staatskirchliche (konstantinische) Epoche bis heute verstanden sich die Kirchen als Repräsentanten und Zeugen des Reiches Gottes und damit als Gegenüber zur Politik. Sie erhoben aufgrund ihres Glaubens und Gewissens den Anspruch, die jeweiligen Herrscher und Regierungen moralisch zu beurteilen und ihre Politik kritisch zu begleiten. Dies gerade auch um das gemeinsame Ziel von Kirche und Politik, das von Gott gewollte seelische und leibliche Heil der Menschen zu fördern, wobei Letzteres die Kirchen verpflichtet, auf den politischen Bereich einzuwirken, um ihn im Geist des Evangeliums humaner zu gestalten. Diese Spannung zwischen Christentum und Politik, Staat und

---

schichtlich greifbare Welt-Geschichte habe sich deshalb eigentlich wieder epochal von der Heilsgeschichte wegentwickelt.“ (13).

<sup>4</sup> Vgl. Arnold *Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007, 42ff *et passim*.



Kirchen stellt auch heute ein konstitutives Element der politischen Kultur Europas dar.

Je nach der konkreten historischen Situation haben die Kirchen in der Geschichte drei unterschiedliche Positionen in und gegenüber der politischen Gemeinschaft bzw. dem Staat inne gehabt: jene einer tolerierten oder verfolgten Minderheit (so in jeweils spezifischer Weise im Römischen Reich, unter islamischer Herrschaft, in den Konfessionsstaaten der Neuzeit und unter kommunistischen Regierungen); jene einer Reichs- oder Staatskirche und jene einer staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft in einem säkular verfassten Rechtsstaat.

Zum ersten: Das Christentum hat nicht als Staatsreligion begonnen. In der normativen Periode des Anfangs waren die Gläubigen Angehörige einer geduldeten oder verfolgten Minderheit, wie dies auch heute noch in vielen Staaten der Fall ist. Sie entwickelten so eine hohe Sensibilität für politischen Machtmissbrauch, auch dort wo sie die politische Autorität als legitim anerkannten. Die Positionierung gegenüber dem römisch-heidnischen Staat, die Paulus im Römerbrief Kapitel 13 vornimmt, wurde zum theologischen *locus classicus* für die Legitimierung der heidnischen, später auch der christlichen Herrschaft. Sie ist jedoch nicht das einzige Modell für die Bestimmung des Verhältnisses von Gemeinde und Reich im Neuen Testament. Die zur Zeit der Verfolgung verfasste Apokalypse (Kapitel 13) verurteilt den totalitären Unrechtsstaat aufs schärfste.<sup>5</sup> Das Verhältnis der Christen zum Staat wird so im Neuen Testament vom historischen Kontext abhängig gedacht. In der Geschichte wurde freilich – weil machtverträglicher – im Allgemeinen die paulinische Variante rezipiert.

In der Antwort auf die Frage, wie die Relativierung des Politischen in der Reichs- und Staatskirche, d.h. unter einem christlichen Herrscher, aussehen sollte, gingen Ost- und Westkirchen – aus theologischen, aber auch historischen Gründen – verschiedene Wege. Durch die Inkulturation des Christentums in den griechischen respektive den römischen Kulturkreis entstanden unterschiedliche Formen der Depotenzierung des Politischen. Die westliche, vom römischen Rechtsdenken inspirierte Kirche setzte auf die *libertas ecclesiae*. Sie vertrat ihre Rechte gegenüber dem Herrscher und dem Staat und verstand sich ihm gegenüber als

---

<sup>5</sup> Heinrich Schlier, Der Staat nach dem Neuen Testament, in: *ders.*, Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1956, 193–211. Das Wort totalitär sollte zwar im Allgemeinen für die politischen Regime des 20. Jahrhunderts verwendet werden, in diesem Fall scheint jedoch eine Rückprojektion vertretbar.

gleich – ja übergeordnete kritische Instanz.<sup>6</sup> Die der herrscherlichen Macht in einem 400-jährigen Kampf mühsam abgerungene und immer bedrohte Kirchenfreiheit stellt eine Vorstufe für die Entwicklung und Durchsetzung der Rechte des Individuums als bürgerliche Freiheitsrechte in der Moderne dar. Ihre Grundlage bildet theologiegeschichtlich bereits die Unterscheidung von *civitas terrena* und *civitas Dei* bei Augustinus. Römisches Rechtsdenken und seine theologische Rezeption im Westen waren so konstitutiv für die institutionelle Ausdifferenzierung von Kirche und Staat sowie für die Unterstellung des Herrschers unter das Recht. Durch die Kirchenspaltungen seit dem 16. Jahrhundert entstanden im Westen zwei unterschiedliche Ausgestaltungen des Verhältnisses von Kirche und (National)Staat. Trotz tief greifender Unterschiede blieb jedoch in den Konfessionsstaaten das Erreichte gewahrt, wenn auch im protestantischen Bereich auch aufgrund der Genese des Protestantismus selbst die Betonung der individuellen Gewissensfreiheit an die Stelle der Betonung der Freiheit der Kirche trat.

Im griechischen Raum wurde das Politische in anderer Weise relativiert. Die Kirche vertrat die Transzendenz und kümmerte sich – außer in politischer Not – um das ewige Heil. Sie ordnete sich dem Staat als der für das weltliche Heil zuständigen Instanz ein und unter. Diese theologische Differenz wurde dadurch verstärkt, dass die orthodoxen Kirchen mehrere Jahrhunderte großteils unter islamischer Herrschaft lebten und damit innerhalb eines Herrschaftsverbandes, der ihnen im idealen Fall zwar Autonomie garantierte, sie aber von der Gestaltung der Politik grundsätzlich ausschloss. Diese unterschiedlichen theologischen und historisch gewachsenen Zugänge stoßen bis heute vielfach auf wechselseitiges Unverständnis: Während die Orthodoxie dem Katholizismus Herrschaft vorwirft und im Streben nach Freiheit vom Staat einen Mangel an kirchlicher Demut sieht,<sup>7</sup> bezichtigt dieser die Orthodoxie einer allzu unkritischen Unterordnung unter die staatliche Herrschaft (Cäsaropapismus) bzw. eines Stammeskirchentums.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen 2002.

<sup>7</sup> Alexandros K. Papaderos, *Aspekte orthodoxer Sozialethik*, in: Ingeborg Gabriel / Alexandros K. Papaderos / Ulrich H. J. Körtner, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Ostfildern 2006, 23–126.

<sup>8</sup> Für die Russisch-Orthodoxe Kirche vgl. Konstantin Kostjuk, *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition*, Paderborn 2005, der die Wurzeln der russisch-orthodoxen Staatslehre in der Bibel, der Philosophie und auch der russischen Theologie des 20. Jahrhunderts ausführlich analysiert. Zu fragen ist, inwieweit sich dieser Befund mit dem der anderen orthodoxen Kirchen trifft.