

Einleitung

Ingeborg Gabriel

Durch die Erweiterungsrounden der Europäischen Union 2004 und 2007 finden sich die christlichen Kirchen Europas erstmals unter einem politischen Dach vereint. Diese neue und historisch einmalige Situation sollte sie auch verstärkt zur sozialtheologischen Reflexion und öffentlichen Positionsbestimmung herausfordern. Es ist ein wesentliches Verdienst der *Charta Oecumenica* von 2001, dies als ökumenischen *kairos* benannt zu haben.

Doch auch die Europäische Union, die nun siebenundzwanzig Mitgliedsstaaten umfasst, ist in einer völlig neuen Lage. Die Entscheidung, in welche Richtung sie sich in Zukunft entwickeln wird, ist noch nicht gefallen. Die für die erweiterte Union dringend notwendige europäische Verfassung, die die institutionelle Rahmenordnung, aber auch die Wertgrundlagen und Ziele verbindlich festlegen sollte, konnte zwar einstweilen aufgrund der negativen Verfassungsreferenden in Frankreich und den Niederlanden nicht verabschiedet werden. Dennoch ist zu erwarten, dass aus politischen Gründen der Text wieder aus der Versenkung geholt werden wird. Der Streit über den Gottesbezug in der Präambel sollte nicht übersehen lassen, dass der Verfassungstext, was die Werte und Ziele der Europäischen Union betrifft, ein sehr starkes moralisches Fundament legt, das auch die Kirchen voll unterstützen können und sollen. So nennt er als zentrale Werte der Union die „Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören.“ (Art. I-2). Die Gesellschaften der Mitgliedsstaaten sollen zudem „Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern“ verwirklichen und so – wie es in der Zielbestimmung in Artikel I-3 heißt – Frieden, den Bestand von Werten und das Wohlergehen ihrer Völker fördern.¹ Die für die Entwicklung der politischen und sozialen Ordnung in Europa zentrale Frage ist freilich, wie das Verhältnis dieser Werte zueinander näherhin zu bestimmen ist und vor allem, wie die Umsetzung in der politischen Realität aussieht. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, ein zukunftsfähiges Gleichgewicht von Freiheit und Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität, anders gesagt zwischen Freiheitsrechten und sozialen Menschenrechten zu finden. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass Europa zu einer Einheit zusammenwachsen kann. Die Weiterführung des bisher erfolgreichen Friedensprojekts Europa verlangt – und dies ist die Ausgangsthese dieses Bandes –, dass Europa auch als ein Solidarprojekt im vollen Sinn des Wortes verwirklicht wird. Der bereits bei Jesaja formulierte Grundsatz, dass der Friede das Werk der Gerechtigkeit ist (Jes 32, 17), ist für die gegenwärtige Situation von besonderer Aktualität. Gerechtigkeit im weiteren Sinn meint dabei die Achtung vor dem Anderen, aber auch die Bereitschaft zur innereuropäischen Solidarität und damit auch konkret zum sozialen Ausgleich. Angesichts der unterschiedlichen sozialen Standards und den bestehenden Unterschieden im Lebensniveau ist dies ein politisches Langzeitprojekt. Seine Realisierung ist jedoch für den sozialen und damit auch den politischen Frieden in Europa in der Zukunft entscheidend. Die Feiern anlässlich der Aufnahme von zwölf weiteren Staaten in die EU 2004 und 2007 sind so wie das Fest der Dachgleiche beim Hausbau: Der Rohbau ist fertig, aber um das Haus so auszugestalten, dass sich die Menschen wirklich darin wohl fühlen und sich mit ihm identifizieren können, braucht es noch gewaltige Anstrengungen. Diese Tiefenintegration voranzutreiben, ist nicht nur eine Gemeinwohlverpflichtung der Politik, sondern auch Aufgabe der Kirchen. Das bekannte Wort des ehemaligen Kommissionspräsidenten Jacques Delors, dass es nun an der Zeit sei, Europa eine Seele zu geben, hat nichts von seiner Aktualität verloren. Entsprechend trägt auch das Grundpapier, das die COMECE (Konferenz der Europäischen Bischofskonferenzen) anlässlich der Erweiterung 2004 herausgab, den Titel „Solidarität ist die Seele der Europäischen Union“. Solidarität wird hier im umfassenden Sinn eines kulturellen Austausches und nicht nur materiell verstanden. Die Bereitschaft zum sozialen Ausgleich wird dabei jedoch vorausgesetzt. Wenn man dies mit der „Lissabon-Strategie“ vergleicht, die die Richtlinien für die Wirtschafts- und Finanzpolitik der EU für das Jahrzehnt von 2001–2010 umschreibt, dann stellt sich die Frage, wie sich

¹ Vgl. auch den Beitrag von Michael Weninger im vorliegenden Band. Zur Gottesbezugdebatte vgl. z.B. Österreichisches Archiv für Recht und Religion 49 (2002), H. 3, hrsg. von Herbert Kalb / Richard Potz / Brigitte Schinkele.

das Ziel, Europa „zum wettbewerbsfähigsten, dynamischsten, wissensbasierten Wirtschaftsraum“ der Welt zu machen, zum Leitbild eines gerechten und solidarischen Europa verhält. Wirtschaftliche Modernisierung kann ein Motor für mehr Wettbewerbsfähigkeit und Wachstum sein, sie bringt aus sich jedoch keine solidarische und gerechtere europäische Ordnung hervor. Die Daten zeigen vielmehr, dass wirtschaftliches Wachstum (das nochmals auf seine ökologischen Konsequenzen hin zu befragen wäre) vielfach nicht, oder jedenfalls nicht proportional, zur Schaffung von Arbeitsplätzen, zur Reduktion von Armut und zu einer angemessenen Beteiligung aller am wachsenden Wohlstand führt. Um diese Ziele zu erreichen, braucht es darüber hinaus den politischen Willen und entsprechende Maßnahmen, die sich am Gemeinwohl orientieren. Ein europäisches Sozialmodell wird zwar inzwischen von verschiedenen Seiten eingemahnt, stellt jedoch aufgrund der historisch gewachsenen unterschiedlichen Sozialsysteme in den Ländern der Union ein hochkomplexes Projekt dar. Wie immer diese Fragen technisch zu lösen sind, eine gemeinsame Wirtschafts- und Finanzpolitik erfordert grundsätzlich auch eine Abstimmung in der Sozialpolitik und die Festlegung gemeinsamer Kriterien und Standards für einen sozialen Ausgleich in den einzelnen Mitgliedsstaaten, aber auch in der EU als Ganze. Dies auch, um die hohen Erwartungen in den neuen Beitrittsländern, aber auch bei den ärmeren Schichten der Bevölkerung der alten Mitgliedsstaaten, nicht in Enttäuschung und Resignation umschlagen zu lassen. Diese Gefahr ist umso realer, als das Misstrauen, ja die Ressentiments zwischen (dem ehemaligen) Ost- und Westeuropa noch keineswegs überwunden sind.²

Die Kirchen sind aufgrund ihres Auftrags, sich um das „Wohl der Stadt“ zu bemühen (Jer 29, 7) und allgemeiner ihrer Verpflichtung auf Nächstenliebe und damit auch zur Gerechtigkeit, aber auch weil die Christen und Christinnen zugleich Bürger der EU sind, wichtige Akteure in Europa, die die Richtung, die dieses Projekt nimmt, mitbestimmen können und sollen. Sie haben ein langes historisches Gedächtnis, das Wurzeln und Fundament sein, aber auch Spaltungen und Konflikte fördern kann. Die Kirchentrennungen, nationalistische und kommunistische Ideologien, aber auch Säkularisierung und politischer sowie ökonomischer Liberalismus stellen die Kirchen heute vor die Frage, wie sie sich dieser Geschichte gegenüber verhalten, aber auch in der Gegenwart positionieren wollen. Zugleich ist jedoch zu betonen, dass, so wichtig die innereuropäische Solidarität angesichts bestehender gravierender sozialer Unterschiede auch ist, die Kirchen ebenso darauf zu drängen haben, dass sich die Europäische Union für die Schaffung einer internationalen Ordnung einsetzt, die diesen Namen verdient. Solidarität ist unteilbar, und jede Einschränkung auf den europäischen Binnenraum widerspricht dem christlichen Glauben grundsätzlich. Die Rede von Solidarität im europäischen Kontext, so berechtigt sie ist, darf daher nicht losgelöst von globaler Solidarität verstanden werden. Es wäre allerdings auch falsch, darin eine Form des Eurozentrismus zu sehen. Das Gegenteil ist der Fall. Indem wir vom europäischen Kontext ausgehen, wird klar, dass andere soziale Voraussetzungen in anderen Weltgegenden auch andere politische und soziale Instrumente und Lösungen brauchen.

Dieses Ringen um eine Ortsbestimmung in Europa und in der Europäischen Union aus dem christlichen Glauben und den geschichtlichen Erfahrungen zeigt der erste Beitrag mit dem Titel *Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, der als Festvortrag gemeinsam vom *serbisch-orthodoxen Metropoliten Irinej (Bulović) von Novi Sad* und dem *römisch-katholischen Erzbischof Stanislav Hočevar von Belgrad* gehalten wurde. Es war der Wunsch beider, einen gemeinsamen Vortrag zu halten und so ein ökumenisches Zeugnis der konfessionell, aber auch ethnisch getrennten und durch die Kriege der 90er Jahre schwer belasteten Kirchen Serbiens abzulegen. Beeindruckend ist die darin zum Ausdruck kommende Entschiedenheit, die Möglichkeiten der Kooperation auf allen Ebenen auszuloten und so zu zeigen, dass die Kirchen zur Versöhnung und zum wechselseitigen Vertrauen, das die Grundlage der Einheit Europas bildet, beitragen können.

Beim Symposium selbst wurde dann das Thema Solidarität und Gerechtigkeit im engeren Sinn aus der Perspektive der orthodoxen, katholischen und protestantischen Traditionen behandelt. Dazu

² Vgl. dazu die Zusammenfassung einer Studie von *Janos M. Kovacs*, Zwischen Ressentiment und Indifferenz. Solidaritätsdiskurse vor der EU-Erweiterung: *Transit* 26 (2003), 71–99, in der er die Differenzen in der Wahrnehmung der Einigung im „alten“ und „neuen“ Europa analysiert. Einfach formuliert stehen einander die Frage: Warum seid ihr nicht großzügiger? und die Frage: Warum seid ihr nicht dankbarer? gegenüber.

einige Vorbemerkungen: Solidarität und Gerechtigkeit werden als sozialetische Leitbegriffe im gegenwärtigen sozialpolitischen, aber auch sozialtheologischen und sozialwissenschaftlichen Diskurs komplementär verwendet. In den vergangenen Jahren ist in allen diesen Bereichen ein wachsendes Interesse an der Thematik zu beobachten. Dies ist an sich erfreulich, weist aber auch darauf hin, dass es gravierende soziale Defizite gibt.³

Aufschlussreich ist ein Blick auf die Begriffsgeschichte von Solidarität: Es handelt sich um einen Begriff, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich geprägt wurde und sich gegen einseitig individualistische Tendenzen in der Moderne richtet.⁴ Er trat politisch an die Stelle von Brüderlichkeit in der Trias der von der Französischen Revolution proklamierten Werte. Aus Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurden so Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Bereits zu dieser Zeit wurde er von katholischen Sozialphilosophen als ethischer Leitbegriff übernommen.⁵ Das Ziel war, wie auch bei den Sozialisten, eine sozialetisch fundierte Anklage gegen die Verelendung breiter Bevölkerungsschichten im Gefolge von Industrialisierung und wirtschaftlicher Liberalisierung zu erheben. Der Begriff wird seither sowohl soziologisch als auch sozialetisch verwendet. Soziologisch geht es um die Thematisierung der Frage nach den Bedingungen für den Zusammenhalt moderner Großgesellschaften, die es dem Einzelnen, aber auch sozialen Gruppen ermöglichen, sich mit ihnen zu identifizieren.⁶ Sozialetisch geht der Solidaritätsgedanke von der anthropologisch vorgegebenen sozialen Verbundenheit aller Menschen aus und begründet damit ihre Angewiesenheit aufeinander. Dabei haftet Solidarität immer auch ein Element der Freiwilligkeit an. Die Bereitschaft, füreinander einzustehen und sich füreinander einzusetzen, verlangt konkrete soziale Leistungen. Sie geht damit über die liberale Forderung hinaus, dem Anderen nicht in die Quere zu kommen, seine Freiheit nicht einzuschränken und ihn nicht zu verletzen.⁷ Diese aktive Komponente betont auch die päpstliche Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von 1987, die Solidarität definiert „als die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, d.h. für das Wohl aller und eines jeden, weil wir für alle verantwortlich sind.“ (SRS 38).⁸

Eine zentrale Rolle spielte die Solidaritätsidee – gleichsam in einer zweiten Welle – wiederum in den 1980er Jahren des 20. Jahrhunderts, als der Aufruf der *Solidarnosc*-Bewegung zuerst in Polen, dann aber auch in anderen Ländern des damaligen Ostblocks, die Menschen in ihrem Aufstand gegen die kommunistischen Regime und in der Forderung nach radikalen Reformen einte. Einer der Vordenker dieser Bewegung, Josef Tischner, schrieb damals: „Die Solidarität spricht, ruft, schreit und nimmt Opfer auf sich.“⁹ Den moralisch und materiell korrupten kommunistischen Regierungen wurde unter der Berufung auf Solidarität und Wahrheit die politische Legitimation entzogen. Die Erinnerung daran zeigt im Übrigen die aktuelle Brisanz des Themas. Denn Umfragewerten zufolge ist das Lebensniveau in den meisten post-kommunistischen Ländern seither nicht nur gesunken, sondern auch seine Verteilung ist ungleicher geworden. Es verwundert daher nicht, dass die Mehrzahl der

³ So behandelte die vom ehemaligen Kommissionspräsidenten Romano Prodi ins Leben gerufene Reflexionsgruppe über die spirituelle und kulturelle Dimension Europas vornehmlich das Thema Solidarität, vgl. die Beiträge in *Transit* 26 (2003) und *Transit* 27 (2004), die unter der Überschrift *Europäische Verbindlichkeiten* die Rolle der Religionen und hier vor allem des Christentums im Prozess der europäischen Einigung thematisieren.

⁴ Der Begriff stammt ursprünglich aus der Rechtswissenschaft. Die *obligatio in solidum* bezeichnet im römischen Recht die gemeinsame Haftung mehrerer Personen für eine Sache.

⁵ Zur Geschichte der Rezeption in der katholischen Sozialethik vgl. *Hermann Große-Kracht*, „...weil wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung: *Michael Krüggeler / Stephanie Klein / Karl Gabriel* (Hgg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, 77–110.

⁶ Grundlegend ist und war die funktionale soziologische Theorie *Émile Durkheims*, *Über soziale Arbeitsteilung*. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt 1988, wonach die *solidarité organique* in modernen Gesellschaften das Resultat der Arbeitsteilung ist. Zur gegenwärtigen soziologischen und sozialwissenschaftlichen Debatte vgl. *Graham Crow*, *Social Solidarities. Theories, identities and social change*, Buckingham 2002, weiters die Sammelbände von *Erwin Teufel* (Hg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt 1996, und *Kurt Bayertz* (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt 1998.

⁷ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Bedingungen der europäischen Solidarität: Transit* 26 (2003), 16–28.

⁸ Zu Solidarität in der katholischen Soziallehre vgl. *Gunter Prüller-Jagenteufel*, *Solidarität – eine Option für die Opfer*. Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente, Wien 1998.

⁹ *Josef Tischner*, *Ethik der Solidarität*, Graz 1981, 11.

Bürger dieser Länder der Meinung ist, dass ihr Leben unter dem Kommunismus besser war.¹⁰ Diese tief greifende Unzufriedenheit müsste die Politik, aber auch die Kirchen alarmieren.

Die Globalisierung seit den 80er Jahren schafft nochmals eine neue Situation, die teils analog ist zu jener in der Mitte des 19. Jahrhunderts.¹¹ Das Tempo des technischen Fortschritts und die Weiterentwicklung der neuen Kommunikationstechnologien führen zu fundamentalen Umbrüchen in der Weltwirtschaft, die gemeinhin als Globalisierung bezeichnet werden.¹² Die globale Marktkonkurrenz führt zur Konkurrenz der Staaten um Unternehmensstandorte, schränkt den Spielraum nationaler Politik ein, setzt die nationalen Sozialsysteme unter Druck und verringert die Fähigkeit der Staaten, öffentliche Güter, vor allem im Gesundheits- und Bildungsbereich, bereitzustellen. Ideologische Positionen, die Deregulierung und Privatisierung unterschiedslos befürworten, verstärken diese Tendenzen. Dazu kommt, dass in politischen Diskussionen auf nationalstaatlicher Ebene fast immer an das Eigeninteresse appelliert wird, und Solidaritäts- und Gerechtigkeitsargumente nur am Rande vorkommen. Ein derartig einseitiger Appell an das Eigeninteresse deformiert die Motivationsstruktur der Bürger und verringert so das Potential für Solidarität, statt dazu zu ermutigen. Man braucht daher kein Prophet zu sein, um vorherzusagen, dass dies zusammen mit der weltweiten Migration, den demographischen Verschiebungen und der Auflösung von Sozialmilieus und Familien die europäischen Staaten in Zukunft vor große soziale Probleme stellen wird. Besonders gravierend sind bereits heute die Massenarbeitslosigkeit bzw. die Zunahme prekärer Arbeitsverhältnisse und geringfügiger Beschäftigung, die keine existenzsichernden Löhne bringen und in die Armut führen. Gründe für die teils elenden Lebensverhältnisse sind vor allem in den post-kommunistischen Ländern geringe Alterspensionen und in ganz Europa Kinderreichtum, aber auch die Marginalisierung aufgrund eines Minderheitenstatus (wie z.B. im Falle der Roma). Hier gibt es bereits heute soziale Zustände, die der Menschenwürde widersprechen und die persönliche Entfaltung und gesellschaftliche Partizipation behindern. Eine Verelendung von Teilen der Bevölkerung gilt es, sowohl aus moralischen, als auch aus politischen Gründen mit allen Mitteln zu verhindern. Der Absturz in die Armut und die gesellschaftliche Abkoppelung sind nicht nur moralisch verwerflich, sondern auch demokratiegefährdend. Nur am Rande sei erwähnt, dass die ökologischen Ressourcen bereits unter dem Kommunismus durch Misswirtschaft unverantwortlich ausgebeutet wurden und sich diese Entwicklung durch ein ungebremstes Wirtschaftswachstum weiter fortsetzt. Gerade auch aufgrund des engen Zusammenhangs von Ökologie und sozialer Gerechtigkeit für gegenwärtige und kommende Generationen ist es von großer Bedeutung, hier gegenzusteuern. Armut ist aber nicht nur materiell. Auch die Zerstörung der Wertgrundlagen stellt eine Form der Armut dar und zieht vielfach materielle Armut nach sich.¹³ Zusammenfassend: je größer und tief greifender der soziale Wandel ist, umso mehr braucht es eine solidarische und gerechte Gestaltung des Umbruchs.

Dies ist der Hintergrund, vor dem *Heinrich Bedford-Strohm* in seinem Beitrag *Solidarität und Option für die Armen* die gegenwärtige soziale Situation in der Bundesrepublik Deutschland analysiert. Trotz gut organisierter Kirchen, einer starken Caritas und Diakonie, zeigt sich „[...] trotz des bestehenden Reichtums [...] eine Zunahme und Verstetigung von Armut und sozialer Ungleichheit, die vor allem Kinder und Arbeitslose betreffen“. Um dies öffentlich zum Thema zu machen, hat sich „in den letzten Jahrzehnten eine ökumenische Soziallehre von unten“ entwickelt, die „ein Verständnis von sozialer Gerechtigkeit (vertritt), das an einer Option für die Armen orientiert ist.“ Dieser gemeinsame, biblisch fundierte und daher ökumenisch plausible Zugang ermöglicht es den Kirchen und der Theologie, mit

¹⁰ Eine Zusammenfassung der soziologischen Daten findet sich in *Miklós Tomka*, Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche in Ost-Mitteuropa: *Helmut Renöckl / Alzbeta Dufferová / Alfred Rammer* (Hgg.), Rudern auf stürmischer See. Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa, Wien 2006, 53–68.

¹¹ So die These von *Franz-Xaver Kaufmann*, Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität: *Herfried Münkler / Karsten Fischer* (Hgg.) Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinsinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Band II), Berlin 2002, 19–54.

¹² Vgl. die Kurzdarstellung der Folgen der Globalisierung in *Anthony Giddens*, Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert, Frankfurt 2001 (engl. Original: *Runaway World. How Globalisation is Reshaping our Lives*, London 1999).

¹³ Vgl. dazu die Ausführungen im Wort der *Ungarischen Bischofskonferenz* von 1996, Für eine brüderlichere Welt, Wien 1996.

einer Stimme in der Öffentlichkeit zu sprechen.¹⁴ Gerechtigkeit wird hier, wie allgemein in der zeitgenössischen Sozialphilosophie, als institutionell vermittelt verstanden, d.h. sie findet ihren Niederschlag in den rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen. Die Debatte in Deutschland kreist gegenwärtig um die Begriffe der Verteilungs- und Befähigungsgerechtigkeit, die vielfach gegeneinander ausgespielt werden. *Bedford-Strohm* spricht sich in seinem Beitrag für Beteiligungsgerechtigkeit als Klammer zwischen Befähigungsgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit aus. Um Menschen zu befähigen, sich in die Gesellschaft aktiv einzubringen, bedarf es des Ausgleichs unangemessener sozialer Unterschiede durch staatliche Umverteilungsmaßnahmen, sowie einer entsprechenden Ausstattung der Bildungs- und Gesundheitssysteme. Diese Forderungen sollen im Sinne einer „Option für die Armen“ von einer öffentlichen, ökumenischen Theologie in die politischen Diskurse eingebracht und eingemahnt werden, um Ausgrenzung und Marginalisierung von Einzelnen und Gruppen zu verhindern. Den Kirchen kommt so eine öffentliche Anwaltschaft für jene zu, die aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen an den Rand gedrängt werden. Dass dies auch zu politischen Konflikten führen kann, zeigt die folgende Debatte über die Frage nach dem Ort des Kreuzes in der Sozialtheologie.

Diese Grundfragen wurden von *Leopold Neuhold* in seinem Beitrag *Zehn Thesen zur Option für die Armen* aufgegriffen und weitergeführt. *Neuhold* zeigt, dass es sich weder dem Begriff noch der Sache nach um eine neue Erfindung handelt, der biblisch fundierte Grundansatz jedoch unter den jeweiligen Zeitbedingungen neu durchdacht werden muss. Nach einem interessanten Überblick über die Aussagen der katholischen Soziallehre zum Thema trifft *Neuhold* wichtige Unterscheidungen vor allem hinsichtlich des Problems der Definition von Armut. Sprechen wir von absoluter oder relativer Armut? Wie verhalten sich Einkommensarmut, Bildungsarmut und Partizipationsarmut zueinander? Strategien zur Armutsbekämpfung und -reduktion sollten alle diese Fragen einbeziehen. Zudem muss – wie auch *Bedford-Strohm* betonte – , offen gelegt werden, dass wachsender Armut auf der einen wachsender Reichtum auf der anderen Seite entspricht, also das Gesamtvermögen in den europäischen Gesellschaften zunimmt. Der Suche nach politischen Lösungen muss eine diakonische Soziallehre und Pastoral von Seiten der Kirche entsprechen. Weiters ist die Armutsfrage in eine Debatte über das Wertesystem überhaupt einzubetten, da die materielle Armut aus christlicher Sicht nicht isoliert betrachtet werden kann.

Um eine der Option für die Armen entsprechende politische Rahmenordnung zu schaffen, wird in den nächsten Jahren eine verstärkte Bereitschaft zur innereuropäischen Solidarität nötig sein. Die Prognose von *Kurt Biedenkopf*, dass innerhalb der Union „erhebliche und nachhaltige Ungleichheit [...] auf lange Zeit“ bestehen wird, wobei das Wirtschaftswachstum die Ungleichheiten verstärkt,¹⁵ mag als Extrapolation gegenwärtiger Tendenzen zutreffend sein. Eben dies darf jedoch nicht hingegenommen werden. Die politischen und menschlichen Konsequenzen derartiger Ungleichheiten sind vielmehr öffentlich zu thematisieren, da Gerechtigkeit die Bedingung für den Erhalt des sozialen Friedens in Europa darstellt. Die Aufstände in Ungarn im November 2006 sollten als ernstes Warnsignal dafür gesehen werden.

Wenn es ein konstitutiver Teil der kirchlichen Sendung ist, das „Evangelium in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein zu vermitteln, wie auch durch sozialen Einsatz und die Wahrnehmung von politischer Verantwortung zur Geltung zu bringen“ (*Charta Oecumenica* Nr. 2), dann erfordert dies auch eine aktive Einmischung der Kirchen. Die Glaubwürdigkeit des Christentums in Europa wird zudem vor allem auch davon abhängen, ob dieser Einsatz der Kirchen für mehr Solidarität und Gerechtigkeit, vor allem für die Armen und Benachteiligten, effektiv geleistet wird.

In seinem ekklesiologisch grundlegenden Referat *Soziales Engagement als Mission der Kirche* argumentiert *Valer Bel* dafür, das soziale Engagement als integralen Teil der Mission und Sendung der Kirche zu begreifen, durch das sie die „neue Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander verwirklicht“. Diese Gemeinschaft ist immer schon eine Vorwegnahme der vollendeten Gerechtigkeit

¹⁴ Vgl. dazu bereits die ausführliche Studie von *Heinrich Bedford-Strohm*, *Vorrang für die Armen*. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993, indem die Option für die Armen in Zusammenhang mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls gebracht wird.

¹⁵ *Kurt Biedenkopf*, In Vielfalt geeint. Was hält Europa zusammen?, *Transit* 26 (2003), 29–47, 37.

im Reich Gottes. Die folgende Diskussion zeigt das Ringen um eine adäquate theologische Bestimmung des Verhältnisses von Reich Gottes und Kirche, die für das Selbstverständnis der Kirche in der jeweiligen Weltsituation entscheidend ist. Christsein bedeutet „Mitglied am Leibe Christi“ sein und Anteil haben an der „eschatologischen Gemeinschaft Gottes mit den Menschen“, die ihre Quelle in der Eucharistie hat. Durch sie werden Christen berufen und befähigt zur Solidarität mit den Anderen, Christen wie Nicht-Christen. Eine Spaltung in sozialen Aktivismus einerseits und eine weltlose Spiritualität andererseits ist so bereits vom theologischen Ansatz her falsch. Gerechtigkeit, Versöhnung und Liebe, aber auch die Bewahrung der Schöpfung sind als konstitutive Elemente der kirchlichen Sendung zu verstehen. Die Stärkung des Sozialbewusstseins und die Erziehung der Gläubigen zu einer neuen Sozialkultur als Beitrag zum Gemeinwohl und wesentlicher Ausdruck eines zeitgemäßen christlichen Zeugnisses zu thematisieren, ist eine vorrangige Aufgabe der christlichen Sozialethik bzw. Sozialtheologie,¹⁶ die die bestehende Praxis reflektieren, aber zugleich stimulieren und motivieren soll.

Der grundlegenden Frage nach den Bedingungen für eine *Sozialtheologie* im orthodoxen Kontext geht *Radu Preda* in seinem umfassenden und innovativen Beitrag zu diesem Thema am Beispiel Rumäniens nach. Eine orthodoxe Sozialtheologie kann und muss nach *Preda* an die theologischen und patristischen Traditionen anknüpfen. Sie muss sich als öffentliche Theologie jedoch auch der Frage stellen, wie die Aussagen der Kirchenväter zu sozialen Themen unter den gegenwärtigen Zeitbedingungen im säkularen politischen Kontext eingebracht und neu formuliert werden können, um „eine theologisch und ethisch relevante Stellungnahme der heutigen orthodoxen Kirche auszuarbeiten.“ Eine derartige Sozialtheologie hat eine vermittelnde Funktion. Sie soll christliche Positionierungen im öffentlichen Raum ermöglichen, indem sie eine theologische und ethische Sprache entwickelt und ethische Argumente bereitstellt, um die christlichen Inhalte, deren Verwalter die Kirchen sind, im öffentlichen Diskurs pluraler Gesellschaften wirksam vertreten zu können. So notwendig eine christlich-prophetische Kritik durch eine Sozialtheologie ist, so wenig fruchtbar wäre eine grundsätzliche Verurteilung des gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Systems, eine anti-säkularistische Allianz, ohne konkrete Alternativen zu benennen. Die Staaten Europas und die Union sind weder widergöttliche Mächte, die mit dem Tier der Apokalypse zu vergleichen sind, noch repräsentieren sie die beste aller möglichen Welten. Weder eine unkritische Akzeptanz der modernen Entwicklungen noch ihre undifferenzierte Ablehnung wird so der Sendung der Kirche gerecht. Das „Soziale ist dabei Teil des Prophetischen“, und die Kirche wendet sich in ihrer Sozialtheologie nicht nur an die eigenen Gläubigen, sondern auch an die Nicht-Gläubigen. Das Ziel muss sein, dieser Welt, wie sie nun einmal ist, zu dienen und zu ihrer Verwandlung hin zum Positiven einen Beitrag zu leisten. Eine derartige Metamorphose setzt beim Einzelnen und seinem christlichen Zeugnis an. Dieser ur-christliche Ansatz bei der Person und ihrem Handeln wirft aber angesichts der Komplexität gesellschaftlicher Strukturen und ihrem raschen Wandel eine Vielzahl von Fragen hinsichtlich des rechten Umgangs mit dem säkularisierten Staat, der freien Marktwirtschaft u.Ä. auf. *Preda* kommt daher zu dem Schluss, dass „die Tiefe des geistlichen Lebens und die Komplexität der sozialen Umgebung [...] je einer spezifischen Kompetenz (bedürfen)“, also verschiedene Charismen verlangen. „Die orthodoxe Sozialtheologie ist eben ein Ausdruck dieser Vielfalt der Charismen, die der Kirche dienen möchten.“ Eine derartige Sozialtheologie ist interdisziplinär anzulegen und auf den Dialog mit den Sozialwissenschaften verwiesen. Sie hat sich zu allen Themen zu Wort zu melden, die „an der Schnittstelle zwischen Glaube und Gesellschaft“ liegen. Der letzte Teil dieses grundlegenden Artikels bildet die Darstellung der vielfältigen karitativen Tätigkeiten der orthodoxen Kirche Rumäniens. Prägnant stellt *Preda* zudem am Ende seines Artikels fest, dass es heute zwischen den orthodoxen und westlichen Kirchen einen Gabenaustausch braucht, in dem die Sozialtheologie eine wichtige Rolle spielen kann. Aber auch als Brücke zum säkularen Europa kann sie wichtige Dienste leisten. Dies ist auch ein Grundgedanke des Zweiten Vatikanischen Konzils, der mit dem Wort *aggiornamento* umschrieben wird. Die Rede vom christlichen Erbe Europas macht ja nur dann Sinn, wenn sie auf aktive Weise und nicht museal verstanden wird. Der Resonanzboden dafür ist heute durchaus günstig. Denn die Grundwerte der europäischen Gesellschaften sind christlich geprägt und

¹⁶ Die Bezeichnung Sozialethik hat sich allgemein eingebürgert, obwohl eine christliche Sozialethik selbstredend immer von theologischen Grundlagen ausgeht. Der Begriff der Sozialtheologie ist von daher eigentlich eher angemessen und wird auch zunehmend verwendet.

auch in ihrer säkularen Form noch mit diesem Nährboden verbunden.¹⁷ Dies bringt auch die Chance mit sich, der christlichen Ethik und Verkündigung heute Gehör zu verschaffen. Das ideologische Vakuum nach dem Fall des Kommunismus und die oben skizzierten massiven sozialen Umbrüche, die auch von nicht-christlichen Zeitgenossen gesehen werden, rufen nach einer überzeugenden christlich-sozialen Stimme und einer differenzierten Kritik von Fehlentwicklungen. Dass sich die Christen mehr zu Wort melden sollen, hat zuletzt der jüdische Rechtswissenschaftler Joseph Weiler eingemahnt.¹⁸ Vor allem in den post-kommunistischen Ländern haben die Kirchen allerdings aufgrund des lange auferlegten Schweigens damit jedoch bis jetzt wenig Erfahrung. Eine Sozialethik in ökumenischer Perspektive kann dazu beitragen, Sprachfähigkeit und Argumentationskompetenz durch den ökumenischen Austausch zu stärken, ohne dass dies zu einer Vereinheitlichung der verschiedenen Traditionen führen sollte.¹⁹

Der wohl wichtigste Vorteil demokratischer Systeme besteht darin, Freiräume für die individuelle Lebensgestaltung, aber auch für die Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung zu eröffnen. Sie geben so einzelnen und Gruppen, auch den Kirchen, neue Chancen und Möglichkeiten, legen ihnen aber auch die Last aktiver Mitgestaltung auf. Ihre größte Schwäche besteht wohl darin, dass sich demokratische Politik oft kurzfristig an Legislaturperioden orientiert und längerfristig notwendige Projekte daher oft nicht in Angriff genommen, bzw. Krisen verschleiert werden. Gerade hier müssen die zivilgesellschaftlichen Akteure, und hiezu zählen aus der Perspektive der Öffentlichkeit trotz ihres um vieles umfassenderen Anspruchs vor allem auch die Kirchen, sich zu Wort melden und sich in sachlich differenzierter Weise politisch engagieren. Denn die Zukunft hängt in Demokratien wesentlich von den Entscheidungen und Einstellungen der Bürger und Bürgerinnen und damit auch der Christen und Christinnen ab.²⁰

Im Beitrag *Aufgabe und Gestalt evangelischer Sozialethik in einem exkommunistischen und mehrheitlich orthodoxen Land* reflektiert der Schweizer evangelische Theologe *Stefan Tobler*, Professor in Sibiu, seine Erfahrungen mit der gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruchssituation in Rumänien aus der Sicht der evangelischen Sozialethik. Sein Beitrag ist aus zwei Gründen bemerkenswert: *Zum einen*, weil *Tobler* die Lage als Angehöriger einer konfessionellen Minderheit und als „neu Eingewanderter“ gleichsam von außen und von innen beurteilt. Die kleine protestantische Kirche Rumäniens sieht ihre Aufgabe darin, zwischen der östlich-orthodoxen und der von der Aufklärung geprägten westlichen Kultur und damit auch Theologie und Ethik zu vermitteln. Gerade in der Wahrnehmung dieser Brückenfunktion liegt die Chance, die geistlichen und theologischen Wurzeln der Orthodoxie mit der westlichen Sozialethik ins Gespräch zu bringen und auch – wie *Tobler* betont – auf diese Weise die theologischen Fundamente der protestantischen Ethik, die in der Auseinandersetzung mit den säkularen Traditionen teils verschüttet wurden, neu zu entdecken. Der Beitrag zeigt die beachtenswerten Möglichkeiten konfessioneller und religiöser Minderheiten, die es ja heute überall in Europa gibt, zwischen verschiedenen Kulturen, Konfessionen und Religionen zu vermitteln und so die europäische Tiefenintegration voranzutreiben. *Zum zweiten* zeigt der Beitrag, dass Solidarität Vertrauen als ihren unsichtbaren Sockel voraussetzt. Diese Vertrauensbasis ist jedoch durch die negativen Erfahrungen, die Menschen miteinander im Kommunismus machen mussten, schwer beschädigt, und dies hat notwendig negative Auswirkungen auf das Gemeinwohl. Diesem Mangel an wechselseitigem Vertrauen entspricht ein Mangel an Selbstvertrauen. Zu hohe Erwartungen an den Staat (als Erblast der kommunistischen Ideologie) verbinden sich mit einem privatistischen Individualismus.²¹

Es gibt jedoch auch positive Beispiele, wie diese Deformationen im Sozialleben überwunden werden können. Wie *Tobler* zeigt, genießt die deutschsprachige Minderheit hohes Vertrauen und kann so als

¹⁷ Vgl. dazu *Jürgen Habermas*, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005. Politisch hatten Christen einen wesentlichen Anteil an der Schaffung der Europäischen Gemeinschaft, vgl. dazu die Beiträge in *Martin Greschat / Wilfried Loth* (Hgg.), *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*, Stuttgart 1994.

¹⁸ *Joseph Weiler*, *Ein christliches Europa*. Erkundungsgänge, Regensburg 2004.

¹⁹ Zu den Kriterien für eine ökumenische Sozialethik vgl. die Einführung zu *Ingeborg Gabriel / Alexandros Papaderos / Ulrich Körtner*, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Ostfildern 2006, 11–22.

²⁰ *Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich* (Hg.), *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich*, Wien 2003, Nr. 316f.

²¹ Dies bestätigen soziologische Untersuchungen für alle post-kommunistischen Länder, vgl. *Miklós Tomka*, *Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche in Ost-Mitteuropa*, 63 (Anm. 10).

ökumenischer Katalysator wirken und über ihre Bildungsinstitutionen gesellschaftliche Impulse geben. Dies verlangt jedoch vor allem einen sensiblen Umgang mit materiellen Gütern, Geld und Statussymbolen. Das soziale Engagement der Kirchen kann nach außen nur dann glaubwürdig sein, wenn es durch einen bescheidenen Lebensstil gedeckt ist (wobei die Rückgabe der unter dem Kommunismus enteigneten Bauwerke ein besonders sensibles Thema darstellt). Abschließend formuliert *Tobler* als fünf Prinzipien einer evangelischen Sozialethik die Ganzheitlichkeit in der Anthropologie, die Vorläufigkeit im Blick auf das Reich Gottes, die Wandelbarkeit auf der Grundlage des Evangeliums, das Realitätsprinzip und die damit verbundene Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit, sowie die ethische Verantwortung der Christen auf der Grundlage der Gebote Gottes.

Irinej Dobrijević sieht in seinem Beitrag *Solidarity and Social Justice. The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration* die Grundlage der orthodoxen Sozialtheologie in der Gemeinschaft der Christen untereinander und der heiligen Liturgie. Die kirchliche Philanthropie selbst ist eine Nachahmung der Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes. Er zitiert den russischen Religionsphilosophen Nikolai Berdjajew mit den Worten: „Brot für mich ist eine materielle Angelegenheit, Brot für den Nächsten ist eine spirituelle Angelegenheit.“ In der sozial äußerst schwierigen Lage Serbiens in der Nachkriegszeit, zu der auch ein massives Flüchtlingsproblem gehört, versucht die orthodoxe Kirche durch eine Vielzahl sozialer Initiativen die Not zu lindern, aber auch in interreligiöse Dialoge einzutreten, um zur friedlichen Konfliktlösung in der Region beizutragen. Als Ideal des Kirche-Staat-Verhältnisses bezeichnet *Dobrijević* die freie Kirche im freien Staat.²²

Diese beiden „Länderberichte“ über Rumänien und Serbien weisen einen Weg, den eine ökumenische Sozialethik weiter gehen sollte: Ausgehend von der konkreten Situationsanalyse gilt es, im Austausch mit anderen Kirchen Leitlinien für eine menschenwürdigere Gestaltung der Gesellschaft und Politik zu finden. Die Pluralität der Ansätze kann hier durchaus fruchtbar sein. Wie die Beiträge, aber auch die folgenden Diskussionen zeigten, besteht hinsichtlich der Grundlinien aus dem Evangelium weitgehende Übereinstimmung – die immer neu zu stellende Frage ist jedoch, wie sich diese Prinzipien in die verschiedenen Kontexte inkulturieren lassen. Dies aber verlangt neben ethischen Kriterien eine umfassende Deutung der Zeichen der Zeit im globalen, europäischen und nationalen Kontext.

Grigorios Larentzakis stellt in seinem Beitrag *Orthodoxe Grundprinzipien menschlicher Koexistenz. Vorbereitungsdokument der panorthodoxen Synode* das viel zu wenig bekannte vorbereitende Dokument für die Große und Heilige Synode vor, das 1986 von der Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz verabschiedet wurde. Gerade dieses Dokument zeigt, dass es falsch wäre, von einem letztlich unchristlichen „Dualismus zwischen Spiritualität und Weltverantwortung“ in der Orthodoxie auszugehen. Es ist auch deshalb beachtenswert, weil es bei der Würde der menschlichen Person als Grundlage für eine Gesellschaft ansetzt, in der Friede und Gerechtigkeit realisiert werden können. „Mittelpunkt und Ziel der orthodoxen Theologie ist der Mensch, die Wahrung der Authentizität und Fülle der christlichen Lehre über den Menschen und sein Heil [...] dessen Ziel die Vergöttlichung bei Gott ist.“ Dieser Ansatzpunkt bei der Person führt notwendig zur hohen Wertschätzung der menschlichen Freiheit, die trotz aller Risiken, die mit ihr verbunden sind, das personale Handeln, also die Verantwortung und eine Gestaltung der Welt nach dem Willen Gottes ermöglicht. Von diesem Ansatz her erscheinen auch die Institutionen des pluralen und säkularen Staates, einschließlich von Menschenrechten und Demokratie, mit einer orthodoxen Sozialethik vermittelbar und kompatibel. Die Wahrung und Förderung des Friedens, die Ablehnung von Aufrüstung und Krieg, sowie aller Formen von nationaler und rassistischer Diskriminierung und die Achtung von Minderheiten sind wesentliche Eckpfeiler des von *Larentzakis* analysierten Dokuments. Den Kirchen ist es aber auch in der jeweiligen Weltsituation aufgetragen, durch die binnenchristliche *koinonia* ein Gegenmodell für eine durch Hunger und Hass gestörte Welt zu sein. Das christliche Zeugnis der Liebe wird so zum

²² Dies ist die Formulierung, durch die die katholische Kirche Österreichs am Katholikentag 1952 ihr Verhältnis zum Staat im so genannten *Mariazeller Manifest* neu bestimmte.

prophetischen Zeugnis der ganzen Kirche in Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit herrscht (1 Petr 3, 13). Gerade hier zeigte die folgende Diskussion, dass in den westlichen Kirchen ein beachtlicher Nachholbedarf hinsichtlich der Kenntnis der offiziellen orthodoxen Positionen zu sozialen Fragen besteht.²³

Der zweite Teil des Bandes enthält die Darstellung von Initiativen, die zeigen, wie und auf welche Weise die Kirchen sich ökumenisch in Österreich und auf EU-Ebene für Solidarität und Gerechtigkeit einsetzen.

Alois Riedlsperger, ehemaliger Direktor der Katholischen Sozialakademie und einer der Verantwortlichen für seine Entstehung, stellte Geschichte und Inhalte des 2003 nach einem vierjährigen Konsultationsprozess verabschiedeten *Sozialworts des Ökumenischen Rats der Kirchen in Österreich* dar. Es ist insofern eine Pionierleistung, als an seiner Erstellung vierzehn Kirchen verantwortlich beteiligt waren, darunter auch acht Kirchen der orthodoxen und altorientalischen Traditionen, und das inzwischen weit über Österreich hinaus als ökumenische Initiative Beachtung gefunden hat. Besonders hebt *Riedlsperger* die Selbstverpflichtungen hervor, die die Kirchen in diesem Sozialwort eingegangen sind und die sich jeweils im Anschluss an die einzelnen Kapitel finden. Sie geben auch einen wesentlichen Anstoß zur Fortsetzung des Prozesses in Österreich. So findet jedes Jahr im November anlässlich des Jahrestags des Erscheinens des Sozialworts eine öffentliche Veranstaltung statt, in der die sozialen Initiativen und die Fortschritte des vergangenen Jahrs vorgestellt werden.

Raoul Kneucker behandelt die Zusammenarbeit der Kirchen beim Österreich-Konvent, einem Gremium zur Reform der österreichischen Verfassung. Sie stellt ein besonders gelungenes Beispiel für ökumenische Kooperation und die gemeinsame Mitwirkung der Kirchen am demokratischen Prozess dar.²⁴ Es wurde innerösterreichisch von allen Parteien positiv wahrgenommen, dass die Kirchen mit einer Stimme sprachen, gemeinsam auftraten und als parteiunabhängige Institutionen ihre Positionen vor allem zu Grundrechts- und sozialen Themen, wie Asyl, Migration und Volksgruppen in den Konvent einbrachten und dabei auch eine vermittelnde Rolle spielen konnten. Die Kirchen sahen es als ihre primäre Aufgabe an, für jene zu sprechen, deren Stimme in der Politik sonst nicht ausreichend Gehör findet. *Kneucker*, der selbst Mitglied der dafür zuständigen Expertengruppe war, stellt abschließend fest, dass auf diese Weise auch das ökumenische Bewusstsein gewachsen ist.

Der Beitrag *Michael Weningers* über *Die institutionelle Verankerung der Kirchen auf EU-Ebene* gibt zuerst einen ebenso aktuellen wie kompakten Überblick über die Geschichte der EU als Friedensprojekt und über die Situation der Kirchen in der Union. In einer Zeit, in der wirtschaftliche Interessen und eine liberale Finanz- und Wirtschaftspolitik zunehmend an Boden gewinnen, komme den Kirchen gerade hier eine wichtige Rolle als Anwalt der Würde des Menschen, für soziale Gerechtigkeit und eine zukunftsfähige Umweltpolitik zu. Aber auch der Prozess der institutionellen Neugestaltung der Union sollte von den Kirchen aktiv begleitet werden, denn je größer die Machtfülle der EU ist, umso mehr braucht es unabhängige Institutionen, und dies sind vor allem auch die Kirchen, um eine effektive Machtkontrolle auszuüben. Im zweiten Teil stellt *Weninger* das rechtliche Verhältnis von Religionen und EU komprimiert dar.²⁵ Positiv hebt er hervor, dass viele christliche Werte, wie die Menschenwürde, in den Verfassungstext aufgenommen wurden, und würdigt ausführlich den Art I-52, der die Religionsgemeinschaften und Kirchen in ihrer spezifischen Identität als Partner anerkennt und sich zu einem „offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog“ mit ihnen verpflichtet.

Helmut Renöckl stellt in seinem Beitrag die seit mehreren Jahrzehnten intensiv gepflegte wissenschaftliche Zusammenarbeit im Bereich der Sozialethik in Mitteleuropa durch die *Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa*, deren Vorsitzender er ist, dar. Der Beitrag bringt aber auch eine prägnante Zusammenfassung europäischer und globaler Trends, durch die sich eine christliche

²³ Vgl. dazu den soeben erschienenen Band von *Athanasios Baskidis*, *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006*, Frankfurt 2006.

²⁴ Es wurde dadurch möglich, dass in Österreich die römisch-katholische Kirche seit 1994 Mitglied des Ökumenischen Rats der Kirchen ist.

²⁵ Vgl. dazu *Michael Weninger*, *Europa ohne Gott? Die EU und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften*, Baden-Baden 2006.

Sozialethik herausfordern lassen muss, wenn sie dem gegenwärtigen *kairos* in seinen positiven und negativen Dimensionen gerecht werden will.

Markus Glatz-Schmallegger stellt *Die soziale Arbeit der Kirche am Beispiel der Caritas der Diözese Eisenstadt* dar, deren Strukturen und aktuelle Herausforderungen im Pflege- und Notstandsbereich. Wesentlich ist, dass trotz der teils notwendigen Professionalisierung Caritas zuerst eine Haltung darstellt, die in der Kirche, aber auch der Gesellschaft wach zu halten ist. Gerade auch die Mitarbeit von vielen Ehrenamtlichen ist nicht nur für den Bestand der Caritas als Institution notwendig, sondern sie zeigt auch, dass es hier um die Verwirklichung des diakonischen Grundauftrags der Kirche geht, der alle Christen und Christinnen verpflichtet.

Georg Sporschill, der als Jesuitenpater seit Beginn der 90er Jahre in Rumänien Heime für Straßenkinder aufbaut und betreut, berichtet in seinem Beitrag über diese inzwischen österreichweit bekannte Initiative. Die geistliche und zwischenmenschliche Dimension sind dabei untrennbar miteinander verbunden. Caritas wird dort sinnvoll, wo sie zum personalen Austausch wird, der für beide Seiten, die Empfangenden und die Gebenden, neues Leben ermöglicht und gerade auch Jugendlichen, die *Sporschill* ein besonderes Anliegen sind, den Weg weist. Auf diese Weise entsteht nicht nur soziales Engagement, sondern auch Ökumene. „Die Kirchen müssen sich von der Not berühren lassen, dann werden sie zur Ökumene fähig und gedrängt.“

Die Beiträge des Bandes spannen einen weiten Bogen von den theologischen und sozialethischen Grundlagen von Solidarität und Gerechtigkeit bis hin zur politischen und diakonischen Praxis. Ich möchte noch zwei Punkte eigens hervorheben. *Zum einen*, dass es das Handeln, der Mut und die Vision einzelner ist, die den Strukturen und Institutionen zugrunde liegen. Wenn der „wahre Grund für diese Fehlentwicklungen (im Sozialen, IG) in den Herzen der Menschen, in ihrer Einstellung und Mentalität zu suchen (sind)“²⁶ – so gilt auch positiv, dass neue Initiativen immer zuerst von Einzelnen und Gemeinschaften ausgehen. „Initiativen werden von Menschen gesetzt, und von Institutionen auf Dauer gestellt“. Diese Aussage eines der Inspiratoren der europäischen Einigung, *Jean Monnet*, gilt in allen Bereichen. Die Änderung von Einstellungen, das Entstehen neuer Ideen und ein grundlegender Perspektivenwechsel bilden den Nährboden für soziale Erneuerungen. Viele Organisationen, die später staatlich institutionalisiert wurden, haben ihren Ursprung in der christlichen Praxis der Nächstenliebe und der barmherzigen Hilfe für jene, die Hilfe brauchen. In der Geschichte der Kirchen gab es immer wieder Gemeinschaften, die durch geistige Neuorientierung und karitative Aktivitäten wesentlich zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse beitrugen. Ein solidarischer und umweltgerechter Lebensstil in den Gemeinden, Partnerschaften und Gastfreundschaft können Signale für die Gesamtgesellschaft setzen und zeigen, wie die kulturelle Tiefenintegration in Europa gelingen kann. Gerade hier könnten Christen die Rolle einer Avantgarde übernehmen, biblisch gesagt, zum Salz und Sauerteig werden.

Zum zweiten: Dies alles steht nicht im Gegensatz zur politischen Forderung nach einer rechtlich abgesicherten Sozialordnung, sondern bildet ihre Voraussetzung und Ergänzung. Nicht alle Not lässt sich institutionell beheben, und menschliche Zuneigung ist oft ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger als materielle Hilfe. Das Austrocknen gemeindlicher Solidarität, auch durch professionalisierte karitative Institutionen, hätte negative Folgen für die Kirchen wie für die Gesellschaft. Die Diskussion am Ende des Bandes zeigt die erschreckende Möglichkeit, dass Caritas in Zukunft durch internationale Großkonzerne geleistet wird, die die lokalen und regionalen Institutionen als Bestbieter auf dem karitativen Markt verdrängen.

Zugleich aber lassen sich soziale Probleme in modernen Gesellschaften nicht nur durch karitative Aktivitäten lösen. Die Kirchen müssen daher auch sozialpolitische Lösungen auf europäischer Ebene beharrlich einmahnen. Denn, wie der hl. Augustinus in seiner *Civitas Dei* schreibt: „Was anders sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden?“²⁷ Dieses harte Wort hat nichts von seiner Aktualität verloren.

²⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit Basel 1989, Bonn 1989, Nr. 10. Die gleiche Aussage findet sich in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes*, Nr. 10.

²⁷ *Aurelius Augustinus*, Vom Gottesstaat, 4. Buch, 4. Kapitel.