

Im Gedenken an Landeshauptmann  
Dr. Jörg Haider



BAND 24  
**KÄRNTEN DOKUMENTATION**

# Volksgruppen und Religion – Identität und Bekenntnis

**HERAUSGEBER:** PETER KARPFF WERNER PLATZER UDO PUSCHNIG

**REDAKTION:** THOMAS KASSL MARTINA JANJA OGRIS

© Land Kärnten  
Amt der Kärntner Landesregierung  
Abteilung 1 – Landesamtsdirektion  
Volksgruppenbüro  
Arnulfplatz 1, 9021 Klagenfurt am Wörthersee  
Gesamtproduktion: ilab crossmedia, [www.ilab.at](http://www.ilab.at)  
Die inhaltliche Verantwortung liegt ausschließlich bei den Autoren

ISBN 3-901258-13-2

Klagenfurt am Wörthersee 2008

# Inhaltsverzeichnis

Michael Bünker

Kirche – Volk – Staat – Nation.

Eine Standortbestimmung aus christlicher Sicht 7

Cerkev – narod – država – nacija.

Opredelitev s krščanskega vidika 18

Zeynep Elibol

Wechselwirkung zwischen religiösem Bekenntnis

und ethnischer Identität – ihre Folgen und Auswirkungen 28

Medsebojni vpliv med veroizpovedjo in etnično identiteto –

njegove posledice in učinki 35

Barbara Gartner

Ethnizität, Identität und Bekenntnis zum Islam aus rechtlicher Sicht 41

Etničnost, identiteta in priznavanje k islamu s pravnega vidika 59

Gernot Haupt

„Eine eigene Religion haben sie nicht..“?

Über den religiösen Antiziganismus gegenüber Roma und Sinti 75

»Lastne religije nimajo ...«? O religioznem anticiganizmu

do Romov in Sintov 86

Josef Innerhofer

Die eigene Identität stärken, die der anderen respektieren.

Der Beitrag der katholischen Kirche zum gedeihlichen

Zusammenleben der drei Volksgruppen in Südtirol 95

Lastno identiteto krepi, identiteto drugih spoštovati. Prispevek

katoliške Cerkve k uspešnemu sožitju treh narodnostnih

skupin na Južnem Tirolskem 105

Bimal Kundu

Hinduismus in Österreich. Können aus Hindus Europäer werden? 113

Hinduizem v Avstriji. Ali hindujci lahko postanejo Evropejci? 121

Jože Marketz	
„Ich denke, wenn du etwas Glauben hast, wirst du deine Muttersprache bewahren ...“ Glaube, Kirche und ethnische Identität in der slowenischen Volksgruppe in Kärnten	128
»Mislim, če imaš malo vere, boš ohranil svoj materni jezik...« Vera, cerkev in etnična identiteta pri slovenski narodni skupnosti na Koroškem	137
Sergij Osatschuk	
Nationalisierungsprozesse und religiöser Wandel in der Bukowina von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts	144
Procesi narodnega zavedanja in spreminjanje veroizpovedi v Bukovini od druge polovice 19. do začetka 20. stoletja	160
Wolfgang H. Rehner	
Sprache und Konfessionalität in Siebenbürgen zwischen dem 16. und dem 21. Jahrhundert. Ein Überblick	173
Jezik in veroizpoved na Sedmograškem med 16. in 21. stoletjem. Pregled	193
Gregor Woschnagg	
Volksgruppen und Religion im europäischen Konnex	211
Narodne skupnosti in veroizpoved v evropskem kontekstu	221

# **Kirche – Volk – Staat – Nation. Eine Standortbestimmung aus christlicher Sicht\***

MICHAEL BÜNKER\*\*

Meine sehr geehrten Damen und Herren!

Zuerst vielen herzlichen Dank an die Veranstaltenden dieses Kongresses für die Gelegenheit, hier als Kärntner und zugleich als Mitglied einer Minderheit, nämlich als Evangelischer, zu Ihnen sprechen zu können. Erlauben Sie mir vorab einige Bemerkungen aus dieser Perspektive. Im Weiteren möchte ich dann über den Kärntner und auch den österreichischen Horizont hinausblicken und eher in meiner Funktion als Generalsekretär der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)“ einige Überlegungen zum Thema anstellen. Aber nun zurück zu meinen eigenen Wurzeln. Die Evangelischen in Österreich und auch in Kärnten haben im Laufe ihrer Geschichte alle Facetten einer Minderheit kennen gelernt und auch alle Selbstbilder, die eine Minderheit von sich und ihrer Rolle in der sie umgebenden Gesellschaft haben kann, gelebt.

## **Evangelisch in Österreich – Facetten einer religiösen Minderheit**

Zuerst begegnet uns die Trauer über eine verlorene Größe in der Vergangenheit. Waren nicht am Ende des 16. Jahrhunderts fast alle evangelisch? Daraus resultiert eine Haltung, der zufolge sich die Evangelischen vornehmlich als die Opfer der Geschichte sehen. Bis heute kann man manchmal den Eindruck haben, Evangelische sind im Verhältnis zur Mehrheitskirche ängstlich, misstrauisch und besorgt. Nicht selten begegnet auch heute noch die Klage, von der Mehrheit übergangen und zu wenig wahrgenommen zu werden, ja sogar dann und wann die Befürchtung, vereinnahmt, assimiliert, geschluckt zu werden. Auf jeden Fall sind wir die armen Kleinen, über die alle, vor allem die ungerechte Geschichte, achtlos hinweggehen. Konträr dazu hat es als Gegenbild die Überzeugung gegeben, die evangelische Minderheit wäre eine Art Elite im Lande. Waren die Evangelischen nicht überverhältnis-

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Hon.-Prof. Dr. Michael Bünker, Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich

mäßig unter den Universitätslehrenden oder den industriellen Innovatoren der Monarchie vertreten? Oder man verstand sich als die Kirche der wahrhaft Glaubenden, der mutigen Bekenner, die sich vom großen grauen Meer der undifferenzierten katholischen Volkskirche, der Mehrheitskirche, abgehoben hat. Aber auch das hat sich als Mythos herausgestellt, denn gerade in den Übertrittsbewegungen der dreißiger Jahre im vergangenen Jahrhundert wurden viele ehemalige Katholiken evangelisch ohne irgendeine tiefere spirituelle Begründung, sondern eher nach dem Motto: „Evangelisch sein ist halb so schlimm“. Ob diese Meinung heute überwunden ist? Schließlich gehört in dieses Spektrum auch jene Rolle der evangelischen Minderheit in Österreich und auch in Kärnten hinein, die sich im Jahr 1938 besonders verhängnisvoll ausgewirkt hat. Schon 1919 haben die Evangelischen hierzulande auf einer Großveranstaltung, dem Villacher Gemeindetag, vehement den Anschluss an Deutschland, das „Mutterland der Reformation“ gefordert. Organisationen wie der Evangelische Bund haben seit dem späten neunzehnten Jahrhundert mit der Unterstützung der evangelischen Kirche auch die nationale Identität der deutschsprachigen Bevölkerung im jeweiligen Gebiet fördern wollen. In die Sprache der ethnischen Minderheiten übersetzt würde man hier von einer gewissen irredentistischen Ambition des österreichischen Protestantismus sprechen können.

Die Opferrolle kann durchaus ambivalent gesehen werden. Sie kann sich einerseits in einer Selbstgeringschätzung äußern, die bis zum Selbsthass reichen kann. Andererseits kann sie sich zur Selbstüberschätzung steigern, die in der Minderheit oft ohne rationale Gründe eine Elite, die Avantgarde, die glaubwürdige Variante sieht. Dazu die Sehnsucht nach dem Anschluss an die große Mehrheit und die Verbindung mit nationalen Motiven – so ist eine Gemengelage gegeben, die sich auch anderswo auf das Verhältnis von Religion und Minderheit anwenden lässt. Damit verlasse ich meine Vorbemerkungen mit ihrer Einbindung in meinen Kärntner Herkunftskontext und wende mich der europäischen Ebene zu.

## **Die Kirchen Europas und die Frage der Minderheiten**

Als im Jahr 1997 die Kirchen Europas in Graz zu einer großen Versammlung zusammenkamen, taten sie dies unter dem Motto: „Versöhnung – Gabe Gottes und Aufgabe der Menschen“. Es war dies die zweite Europäische Ökumenische Versammlung, zu der von katholischer Seite die CCEE, der



Rat der Bischofskonferenzen in den europäischen Ländern, eingeladen hatte. Die evangelischen und orthodoxen Kirchen, die altkatholische und anglikanische Kirche beteiligten sich über die „Konferenz europäischer Kirchen“ – KEK, einen ökumenischen Zusammenschluss, der im Jahr 1959, also in den Zeiten des „Kalten Krieges“, gegründet wurde. KEK und CCEE hatten bereits im Jahr 1989 eine erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel veranstaltet, die unter dem Thema „Frieden in Gerechtigkeit“ gestanden hatte. Nun war also 1997 nach dem Mauerfall und dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems in Europa Versöhnung auf der Tagesordnung der Kirchen. Unter diesem Stichwort ist auch der spezifische Beitrag gesehen worden, den die Kirchen im zusammenwachsenden Europa einbringen können. An vielen Beispielen von Nordirland bis hin nach Serbien ließe sich zeigen, wie dies konkret geschieht und wie mühevoll Versöhnungsarbeit auch normalerweise ist. Ich greife nur ein konkretes Ergebnis von Graz heraus, das auch für unsere Fragestellung von großer Bedeutung ist, nämlich das Dokument unter dem Titel *Charta Oecumenica*. Damit haben KEK und CCEE im Jahr 2001 erstmalig „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa“ beschlossen. In Abschnitt 2 unter dem Titel „Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa“ verpflichten sich die Kirchen anzuerkennen, dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung frei wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden, ebenso darf niemand an einer aus freier Gewissensentscheidung getroffenen Konversion gehindert werden. Damit wird also der menschenrechtliche Grundsatz der individuellen Religions- und Gewissensfreiheit, also konkret Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, gleich obenan auf die Liste der Selbstverpflichtungen der Kirchen gesetzt (Abschnitt 2, eine wiederholende Bekräftigung in Abschnitt 12). Konsequentergibt sich daraus in der *Charta Oecumenica* die Verpflichtung der Kirchen, für die Rechte der Minderheiten und für den Abbau von Vorurteilen und Missverständnissen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen einzutreten (Abschnitt 4) und allen Versuchen zu widerstehen, Religion und Kirche für ethnische und nationalistische Zwecke zu missbrauchen (Abschnitt 7).

In der Zwischenzeit ist für den Bereich der KEK, also die nichtkatholischen Kirchen Europas, ein weiterer Entwicklungsschritt gesetzt worden. Vorbereitet durch die Arbeitsgruppe für Menschenrechte und Religionsfreiheit der Kommission für Kirche und Gesellschaft der KEK wurde ver-

einbart, dass Mehrheits- und Minderheitskirchen sich nicht nur tolerieren, sondern ihre gemeinsamen Belange vor allem gegenüber dem Staat auch gemeinsam vorbringen. Dabei ist es wichtig, dass der KEK als gesamt-europäische Instanz eine vermittelnde und unterstützende Rolle zuerkannt wurde. Hier fließt natürlich die nachhaltige und langjährige Befassung der KEK mit dem Thema der Minderheiten ein. Dies geschieht übrigens auf allen europäischen Ebenen, auf der Ebene der EU genauso wie auf der Ebene des Europarates und der OSZE. Die „Mindeststandards für Minderheitskirchen“, die von der genannten Arbeitsgruppe vorgelegt wurden, belegen nachdrücklich, dass sich die Kirchen gemeinsam für einen effektiven Minderheitenschutz einsetzen.

Die *Charta Oecumenica* als Leitlinie des Umgangs der europäischen Kirchen miteinander und für ihre Aufgaben in Europa ist 2001 von KEK und CCEE unterzeichnet worden. Die Rezeption durch alle Mitgliedskirchen der KEK und alle Bischofskonferenzen der CCEE in allen europäischen Ländern (Europa meint hier mehr als die EU!) ist zwar noch nicht abgeschlossen, es liegt aber damit doch bereits jetzt eine verlässliche Grundlage für Religionsfreiheit und Minderheitenschutz in den verschiedenen Kirchen, zwischen ihnen und durch sie auch in den jeweiligen Gesellschaften und Staaten vor.

Ich schlage nun eine Brücke von der zweiten europäischen ökumenischen Versammlung 1997 zur dritten, die im September dieses Jahres stattgefunden hat. Also von Graz nach Hermannstadt/Sibiu. Zur Situation in Rumänien im Allgemeinen und zu Siebenbürgen im Besonderen muss von mir nichts gesagt werden, da haben Sie bei weitem Berufenere unter den Vortragenden. Ich möchte nur einige Passagen der Schlussbotschaft der Versammlung zitieren, die deutlich machen, dass das Anliegen des Minderheitenschutzes weiterhin auf der Agenda der europäischen Kirchen ganz oben steht. Die Versammlung erklärt ihre Solidarität mit religiösen Minderheiten, besonders mit denen im Nahen Osten und im Irak, sie empfiehlt an mehreren Stellen einen größeren Einsatz der Kirchen für ethnische Minderheiten, wobei namentlich die Roma erwähnt werden. Besonderes Augenmerk findet die Frage der ethnischen bzw. religiösen Minderheit in den Aussagen des Dokuments zur Zuwanderung. Da heißt es: „Wir rufen die Staaten in Europa auf, Zuwanderer nicht mehr ungerechtfertigt zu inhaftieren, alle Anstrengungen zu unternehmen, die Zuwanderung zu regularisieren, Migranten, Flüchtlinge und Asylsuchende einzugliedern, den Zusammenhalt der Fa-

milie zu achten und Menschenhandel und die Ausbeutung der Opfer des Menschenhandels zu bekämpfen. Wir fordern die Kirchen auf, ihre Seelsorgearbeit unter den verletzlichen Zuwanderern zu verstärken. Wir empfehlen, dass unsere Kirchen ... die Rechte von ethnischen Minderheiten in Europa, insbesondere der Roma, fördern.“ Wie kommen die Kirchen Europas – noch einmal: dieses Dokument ist von allen christlichen Kirchen unseres Kontinents verabschiedet worden – zu diesen Forderungen und Empfehlungen? Um auf diese Frage eine nachvollziehbare Antwort versuchen zu können, ist die Rückfrage nach dem Auftrag, den die Kirchen zu verwirklichen haben, notwendig. Daher folgt jetzt ein theologisches Zwischenspiel.

## **Theologisches Zwischenspiel**

Nun möchte ich in einem zweiten Teil die Problematik etwas vertiefen, indem ich dem Zusammenhang von religiöser und ethnischer Minderheit nachgehe. Ich tue das aus evangelischer Perspektive und beziehe mich auf die Arbeit innerhalb der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)“. Ihr Motto lautet „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“.

Unmittelbar nach dem Fall des Eisernen Vorhanges ist ja deutlich geworden, dass es in den Ländern des früheren europäischen Ostens zu einem Wiedererstarken nationalistischer Bestrebungen gekommen ist und wie es scheint weiterhin kommt. Diese Entwicklung ist bis heute nicht nur nicht gebremst worden, sie hat sich, trotz der verheerenden Auswirkungen vor allem in den Balkanländern, da und dort – ich denke zum Beispiel an Ungarn oder Serbien – sogar noch verstärkt. Nun stehen wir ja vor dem Phänomen, dass nicht wenige der ethnischen Minderheiten zugleich auch religiöse Minderheiten sind. Wie verhalten sich diese beiden Größen zueinander? Das war das Thema einer Studie, die von Vertretern evangelischer Kirche des Südostmitteleuropäischen Raumes in mehrjähriger Arbeit erstellt wurde und unter dem Titel „Kirche – Volk – Staat – Nation“ im Jahr 2002 veröffentlicht wurde. Darin wird betont, dass der Protestantismus auf der einen Seite eine sehr positive und fördernde Beziehung zu Volk und Nation von Anfang an kennt. Die Bibelübersetzungen in die jeweilige Volkssprache stehen dafür. Das ist auch der Grund für die bemerkenswerte Tatsache, dass der Gedenktag der Reformation, der 31. Oktober, nicht etwa in einem mehrheitlich evangelischen Land wie Finnland oder Schweden ein nationaler Feiertag ist, sondern in einem kleinen Land, in dem sich gerade ein-

mal 1 Prozent der Bevölkerung zum evangelischen Glauben bekennt, nämlich in unserem Nachbarland Slowenien. Es ist das respektvolle Andenken an die Bibelübersetzung des Primož Trubar und ihre Auswirkungen auf die Nationwerdung Sloweniens, die damit zum Ausdruck kommt.

Eine positive Bezugnahme auf Volk und Nation findet sich natürlich auch im Katholizismus, der Gottesdienst in der Volkssprache und das Anliegen der Inkulturation des Evangeliums stehen dafür, aber auch in der Orthodoxie, die die nationale Prägung ihrer Kirchen hochhält, ohne dass es deshalb Nationalkirchen wären. Rumänen und Griechen, Russen und Serben bleiben orthodox, wo immer sie sich aufhalten, aber eben immer auch zugleich rumänisch-, russisch-, griechisch- oder serbisch-orthodox.

Gleichzeitig kennt christliche Theologie auch eine grundsätzliche Distanz zu Volk und Nation. Diese ist schon im Neuen Testament begründet. Unsere Heimat ist im Himmel, schreibt der Apostel Paulus, wir sind ein wanderndes Gottesvolk, das erst bei Gott selbst seine Ruhe, ein bleibendes Zuhause finden wird, wir sind hier in der Fremde, wo immer wir sind, ja gerade die Heimat ist für den Glauben auch eine Gefahr, Jesus wird ausgerechnet in seiner Heimatstadt mit der Steinigung bedroht, denn der Prophet gilt bekanntlich im eigenen Lande nichts. Die Geburtsstunde der Kirche ist gerade das alle Grenzen von Sprache und Nation überwindende Pfingstereignis, und wer sich zu Jesus bekennt, tritt in den Lebensbereich Christi ein, in dem es nach Paulus weder den Juden noch den Griechen, weder den Barbaren noch den Einheimischen, weder Mann noch Frau gibt. Die irdischen Unterschiede sind aufgehoben in der einen Taufe. Der Philosoph Hegel, übrigens Nachfahre von vertriebenen Kärntner Evangelischen, hat gemeint, Christen sind in jeder Heimat fremd und in jeder Fremde beheimatet.

In der evangelischen Ethik ist für die Verhältnisbestimmung von Volk und Kirche, von Glaube und Heimat auch eine Unterscheidung üblich geworden, die Dietrich Bonhoeffer in seiner Ethik entwickelt hat. Es ist die Unterscheidung von Letztem und von Vorletztem. Sie will uns ständig davor warnen, dass wir nicht Vorletztes, also geschaffene Dinge dieser Welt, in den Rang göttlicher Offenbarung stellen und mit einer letztgültigen Bedeutung für den Menschen und sein Heil versehen. Insofern sind für den christlichen Glauben Größen wie Ethnos, Volk, Nation zwar gute Gaben in Gottes Schöpfung, aber gegenüber dem Kern der Botschaft, dem Evangelium selbst, von abgeleiteter, indirekter und damit relativer Bedeutung. Für

die Kirche entspringt die Sorge für Minderheiten aus der Wurzel der individuellen Religionsfreiheit. Sie begründet die Zugangsweise zur Frage der Minderheiten deutlicher als etwa Faktoren wie Ethnizität oder nationale Zugehörigkeit. Nun wissen wir aber auch, dass eine bloß individuelle Form der Religionsfreiheit dem Wesen der Religion nicht angemessen ist. Religion ist zwar uneingeschränkt und immer nur eine Sache der persönlichen Gewissensentscheidung, aber sie will doch gemeinsam und öffentlich gefeiert und gelebt werden. Was ist nun, wenn dies aufgrund bestimmter Umstände in meiner eigenen Sprache, der Muttersprache oder Herkunftssprache, in meiner Kultur nicht möglich ist? Sie sehen, wie wir auf diesem Weg doch wieder beim Zusammenhang von religiöser und ethnischer Minderheit angekommen sind, diesmal aber nicht in abgrenzender Absicht, sondern in der Absicht einer positiven Bestimmung.

Zuerst sind die Kirchen davor zu warnen, sich auf das Spiel derjenigen politischen und nationalistischen Gruppen einzulassen, die entweder hegemoniale staatsübergreifende Ansprüche erheben oder die Minderheiten zu diskriminieren oder zu assimilieren versuchen. Demgegenüber ist es Aufgabe der Kirchen, auf die Universalität der Menschenrechte, auf die Tragfähigkeit der demokratischen Bürgergesellschaft und auf die Idee des gesellschaftlichen Pluralismus hinzuweisen. Pluralismus folgt aus dem Grundrecht der Religionsfreiheit, denn wenn Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen gleich anerkannt und berechtigt sind, dann entsteht Pluralismus, und zwar auf sicherer grundrechtlicher Basis, nicht nur als eine moralische Haltung. Ein Prüfstein für die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Stellungnahmen ist natürlich immer, wie die Kirche in den eigenen Reihen mit Minderheiten umgeht. Als ein Kriterium für das Handeln der Kirche wird vorgeschlagen, den Maßstab der Lebensdienlichkeit anzulegen. Was Kirche sagt und tut, soll lebensdienlich sein und an der Liebe, die in Jesus Christus Mensch geworden ist, orientiert sein. Dazu gehört der Einsatz für Recht und Gerechtigkeit, für Frieden und Versöhnung, für die gerechte Verteilung der Lebensgrundlagen, für die Partizipation aller am öffentlichen und politischen Leben. Das ist immer auch ein Reden und Handeln, das für die jeweils Schwächeren eintritt und sie darin unterstützt, innerhalb der Gesellschaft Chancengleichheit zu finden. Die Vielfalt der Minderheiten soll gepflegt werden, dabei sind die Minderheiten aber immer auch daran zu erinnern, dass sie sich nicht in eine selbstgenügsame Isolation begeben dürfen, sondern, dass sie eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe wahrzunehmen haben, nämlich für den unaufgebaren Wert von Differenz und Pluralität einzustehen.

## Religion und Minderheit – autochthon und allochthon

Ich komme zu meinem vorletzten Abschnitt: Eine ganz neue Dimension erfährt unser Thema durch die Tatsache der Migration. Daraus ergeben sich nicht nur soziale, kulturelle und ethnische, sondern eben auch religiöse Konsequenzen. Hier erscheint die historische Erinnerung angebracht, dass bereits in der Vergangenheit manche religiös und ethnisch definierte Minderheiten durch Migrationen, zumeist Zwangsmigrationen, entstanden sind. Ich erwähne als Beispiel die slowakisch sprechenden lutherischen Minderheiten in Rumänien und Serbien, die durch die Migrationspolitik der Habsburger entstanden sind. Zurück zur heutigen Situation: Die Veränderungen in den protestantischen Kirchen Italiens durch die Zuwanderung von Menschen aus Westafrika, die überwiegend charismatisch-pentecostal, also pfingstlerisch, orientiert sind, werden als tiefgreifend beschrieben. Aber auch in Schweden hat man plötzlich eine wahrnehmbare katholische Minderheit, das sind die Polen und Polinnen, die seit dem EU-Beitritt ihres Landes in Schweden zur Arbeit kommen. Die größte Aufmerksamkeit in diesem Bereich verdient natürlich die Zuwanderung von Muslimen, die in sich wieder vielfältig ist, nicht einheitlich, nicht selten auch widersprüchlich. Unbestritten wird aber sein, dass islamische Zuwanderer aus der Türkei in Europa – zumindest in Deutschland und Österreich – heute die größte ethnisch-religiöse Minderheit darstellen. Insgesamt hat sich dadurch die religiöse Landschaft Europas in den letzten drei, vier Jahrzehnten tiefgreifend verändert. Entgegen allen Trends von Säkularisierung und Modernisierung spielt Religion nun nicht etwa eine geringere Rolle im Leben der Zuwandernden, sondern im Gegenteil eine größere. Ein beträchtlicher Teil der Zuwandernden gewinnt zur eigenen religiösen Herkunft einen neuen Bezug und beteiligt sich aktiv am Aufbau einer religiösen Gemeinschaft in der neuen Heimat. Es sind verschiedene Motive, die hinter diesem Bedeutungszuwachs der Religion stehen. Sicher ist, dass eine starke Verschiebung vom Religiösen zum Sozialen stattfindet. Der Gottesdienst ist weniger ein spirituelles Ereignis, als ein Treffpunkt, Sammelplatz, Begegnungsort für die, die sich in der Fremde durchschlagen müssen. Erforscht ist das für Polen/innen in Berlin und Wien, für philippinische Haushaltshilfen in Mailand, für vietnamesische Familien in New Orleans oder für die russisch-jüdischen Zuwanderer/innen in Deutschland – um nur einige Beispiele zu nennen. Aber ist das in ganz traditionellen volksskirchlichen Gemeinden der autochthonen Bevölkerung anders? Religion wird zum Kennzeichen der eigenen Gruppe, sie bietet Halt, Schutz und einen sicheren Hafen. Sie ist der

Anker der Identität, denn die Identität droht in der Begegnung mit anderen Religionen und im Kontext einer säkularen Gesellschaft verloren zu gehen. Dabei ist nur für die erste Generation zu beobachten, dass die Religion so praktiziert wird, wie es auch im Herkunftsland geschieht. Spätestens die zweite Generation kennt nicht mehr diesen quasi automatisierten traditionellen Vollzug religiöser Riten, sondern gestaltet das eigene religiöse Leben ganz bewusst, nicht selten auch unter klarer Betonung der Differenzen, die dann und wann auch zu schroffer Abgrenzung und unerwünschten Fundamentalismen führen kann.

Nun hat die neuere Migrationsforschung ergeben, dass für einen guten Weg in ein Miteinander, das von Klarheit im Verhältnis und guter Nachbarschaft geprägt ist, auch das Verhalten der jeweiligen Mehrheit einen entscheidenden Einfluss hat. Je schroffer die Abgrenzung, desto massiver fällt als Reaktion die Ethnisierung und auch religiöse Fundamentalisierung aus. Freilich kann es türkischen Nationalismus und islamischen Fundamentalismus auch unabhängig davon geben. Aber doch: Die Mehrheit kann durch eine glaubwürdige Politik der Integration, die nie eine Einbahn darstellt, langfristig entscheidend mithelfen, diese unerwünschten Tendenzen nicht wachsen zu lassen oder sie womöglich sogar – vielleicht oft auch gegen die eigentliche Absicht – zu fördern. Religion spielt also eine gewichtige Rolle für die individuelle und kollektive Identität der Menschen. Diese Rolle kann durchaus ambivalent sein. Religion kann zur Abgrenzung und Fundamentalisierung ebenso beitragen, wie zur Verständigung und Versöhnung. Damit die Entscheidung zugunsten der zweiten Option ausfällt, hat Danièle Hervieu-Léger eine „Republikanisierung“ religiöser Identitäten vorgeschlagen. Darunter versteht sie die Befähigung der Religionen zum Zusammenleben mit anderen bei gleichzeitiger Wahrung des Grundrechts auf individuelle und kollektive Religionsfreiheit.

## Heimkehr und Schluss

Wir Evangelische in Österreich haben genau diese Erfahrung im ökumenischen Miteinander der letzten Jahrzehnte gemacht: Seit uns die katholische Kirche auf gleicher Augenhöhe begegnet und wir eine Ökumene nach dem Motto *par cum pari* leben, ist es – paradoxerweise – viel schwerer, eine Minderheit zu sein. Alle abgrenzenden, antikatholischen Haltungen sind unmöglich geworden. Wir sind bescheidener und selbstbewusster zugleich.

Alle Kirchen haben erkannt, dass wir gemeinsam mehr erreichen können und glaubwürdiger sind, als allein. Ein Meilenstein dieser positiven ökumenischen Entwicklung ist im Bewusstsein der Kirchen das „Ökumenische Sozialwort“, das vor vier Jahren – am 1. Adventssonntag 2003 – veröffentlicht wurde. In ihm bekennen sich die Kirchen zum Reichtum unterschiedlicher Religionen und Kulturen. Sie sprechen sich gegen jede Diskriminierung von Minderheiten aus und betonen ihre Brückenfunktion zwischen unterschiedlichen Kulturen und Gruppen. „Dies betrifft alle Menschen, die dieses Europa bevölkern, dazu gehören auch alle Einwanderer“.

Die gemeinsame Stimme der Kirchen konnte weiters erprobt werden anlässlich der Beteiligung der Kirchen am österreichischen Verfassungskonvent. Im Hearing am 21. November 2003 traten die Kirchen gemeinsam auf und formulierten unter anderem: „Mit vielen wissen sich die Kirchen einig, dass die kulturelle, religiöse, sprachliche, ethnische und politische Vielfalt anerkannt, geschützt und gefördert werden muss. Es geht um Anerkennung und Förderung. Es geht nicht um Duldung. Die Einheit in der Vielfalt ist eine Maxime der Europäischen Union. Die Vielfalt im politischen Sinne ist ein demokratisches Prinzip. Die religiöse, kulturelle, sprachliche und ethnische Vielfalt ist eine Bereicherung. Für die Kirchen ist der Schutz der Minderheiten ein unverzichtbarer Baustein des österreichischen Verfassungsrechtes.“ Daher traten die Kirchen für eine Ergänzung der österreichischen Bundesverfassung im Sinne internationaler Konventionen ein, die die Verantwortung von Bund, Ländern und Gemeinden für die Erhaltung und Förderung vor allem der sprachlichen und kulturellen Vielfalt festhält. Die Auflösung der traditionellen Siedlungsgebiete, die Mobilität in Europa, Migrations- und Fluchtbewegungen, eine zunehmende berufliche Mobilität und die veränderte Rechtslage in Europa zeigen, dass ethnischer Pluralismus nicht mehr nur in den angestammten Volksgruppen gesehen werden kann. Daher schlugen die Kirchen eine neue Formulierung für die Staatszielbestimmung im Artikel 8 der Bundesverfassung vor, die von einer Erweiterung des Minderheitsbegriffes ausgeht und von dem Grundsatz geleitet ist, dass das Bekenntnis zu einer Volksgruppe frei ist.

Letztlich fanden diese Vorschläge aber keinen Eingang in den Entwurfstext, was die Vertreterin der Kirchen, Oberin Christine Gleixner, bei ihrer letzten Stellungnahme im Konvent am 28. Jänner 2005 so ausdrückte: „Bei den Volksgruppenrechten bestand Einhelligkeit über Grundsätze. Sie fehlen im Entwurf: Dieser Abschnitt scheint eher die soziale, kulturelle und politische



Entwicklung in den letzten Jahren zu verdrängen als die europäische und österreichische Wirklichkeit zukunftsweisend zu gestalten.“ Hier wird also von den Kirchen noch weiterer Klärungsbedarf geortet.

Meine sehr geehrten Damen und Herren, ich habe Ihnen hoffentlich zeigen können, dass und warum sich die Kirchen immer für die Belange von Minderheiten einsetzen. Sie müssen es von ihrem Auftrag her tun, Stimme für die Schwachen zu sein. Gleichzeitig stehen sie selbst in der Gefahr der Versuchung zum Nationalismus. Da gilt es wachsam zu sein und auf unerwünschte Entwicklungen zu reagieren. Durch ihre weltweite Ökumene sind die Kirchen für die anderen grundsätzlich offen und gewohnt, mit Pluralität umzugehen. Diese Ökumene wird auf allen Ebenen gelebt, entscheidend ist dies vor Ort, im alltäglichen Leben der Menschen. Hier leisten die Kirchen einen unverwechselbaren und – wie ich denke – auch unverzichtbaren Beitrag zu gegenseitiger Verständigung, zum Aufbau einer Kultur des Respekts und der gegenseitigen Anerkennung auf verlässlicher Basis von Menschen- und Grundrechten. Dafür gilt es den engagierten Menschen – denn es gibt keine Verständigung ohne beherzte Menschen – dankbar zu sein. Ihr Einsatz hilft mit für ein zukunftsfähigeres Miteinander in unserem Land und in Europa. Ich danke Ihnen.

#### **Literatur:**

- Elisabeth Beck-Gernsheim, *Wir und die anderen*, Frankfurt/Main 2004
- Danièle Hervieu-Léger, *The Role of Religion in Establishing Social Cohesion*, in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Religion in the New Europe*, Budapest-New York 2006, 45-63
- Wilhelm Hüffmeier (Hg.), *Kirche – Volk – Staat – Nation*, Frankfurt/Main 2005
- Peter Krömer, *Kirchen für Religionsfreiheit und Minderheitenschutz in Europa*, in: Michael Bünker (Hg.), *Evangelische Kirchen und Europa*, Wien 2006, 73-92
- Österreich-Konvent und Kirchen. *Beiträge zur Verfassungsdiskussion 2003-2005*, Wien 2005
- Christoph Pan / Beate Sibylle Pfeil, *Die Volksgruppen in Europa*, Wien 2000
- Samuel Salzborn (Hg.), *Minderheitenkonflikte in Europa*, Innsbruck-Wien-Bozen 2007
- Karl Schwarz, *Von der Konfrontation zur Solidarität – Der Protestantismus und die nationale Frage in Kärnten*, in: Stephan Karner (Hg.), *Kärnten und die nationale Frage*, Klagenfurt 2005, 265-289
- *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Wien 2003

# **Cerkev – narod – država – nacija. Opredelitev s krščanskega vidika\***

MICHAEL BÜNKER\*\*

Spoštovane gospe! Spoštovani gospodje!

Najprej se prisrčno zahvaljujem prirediteljem tega kongresa za priložnost, da vam lahko tu govorim kot Korošec in hkrati kot član manjšine, sem namreč evangeličan. Vnaprej mi dovolite nekaj pripomb s tega vidika. Potem pa bi rad pogledal preko koroškega in tudi avstrijskega obzorja in navedel nekaj razmislekov o temi predvsem v svoji funkciji glavnega tajnika „Skupnosti evangeličanskih Cerkev v Evropi (SECE)“. A zdaj nazaj k mojim lastnim koreninam. Evangeličani v Avstriji in tudi na Koroškem smo v svoji zgodovini spoznali vse manjšinske fasete in tudi živeli vse lastne podobe, ki jih more kaka manjšina imeti o sebi in svoji vlogi v obdajajoči jo družbi.

## **Biti evangeličan v Avstriji – fasete verske manjšine**

Najprej srečamo žalost nad izgubljeno veličino v preteklosti. Ali niso bili konec 16. stoletja skoraj vsi evangeličani? Iz tega izvira zadržanje, po katerem se imajo evangeličani predvsem za žrtve zgodovine. Do danes je včasih mogoče imeti vtis, da so evangeličani v odnosu do večinske Cerkve plahi, nezaupljivi in zaskrbljeni. Še danes srečamo neredko tudi tožbo, da nas je večina prezrla in nas premalo zaznava, kdaj pa kdaj tudi bojazen, da bomo plen pollaščenja, asimilirani in utopljeni. Vsekakor smo ubogi reveži, preko katerih vse nemarno hodi, predvsem krivična zgodovina. Nasprotna slika k temu pa je bilo prepričanje, češ da je evangeličanska manjšina neke vrste elita v deželi. Ali ni bila nadpovprečno zastopana med univerzitetnimi profesorji ali industrijskimi inovatorji v monarhiji? Ali pa so se pojmovali kot cerkev pravih vernikov, pogumnih izpovedovalcev, ki je izstopala iz velikega sivega morja nediferencirane katoliške ljudske cerkve, cerkve večine. A tudi to se je izkazalo za mit, kajti ravno med prestopnim gibanjem v tridesetih letih preteklega

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Hon. prof. dr. Michael Bünker, škof evangeličanske Cerkve augsburške veroizpovedi v Avstriji

stoletja so številni nekdanji katoličani postali evangeličani brez kakšne globlje duhovne utemeljitve, pač bolj po geslu: „Biti evangeličan se da prenesti.“ Ali je danes to mnenje preseženo? Končno spada v ta spekter tudi tista vloga evangeličanske manjšine v Avstriji in tudi na Koroškem, ki je imela leta 1938 posebno usodne posledice. Že leta 1919 so evangeličani pri nas na veliki prireditvi, dnevu beljaške občine, ognjevito zahtevali priključitev k Nemčiji, „domovini reformacije“. Organizacije kot Evangeličanska zveza so od poznega devetnajstega stoletja hotele pospeševati s podporo evangeličanske Cerkve tudi nacionalno identiteto nemško govorečega prebivalstva na tistem področju. Prevedeno v jezik etničnih manjšin bi mogli tu govoriti o določeni iredentistični ambiciji avstrijskega protestantizma.

Na vlogo žrtve je vsekakor mogoče gledati protislovno. Na eni strani se lahko izraža v samopodcenjevanju, ki lahko sega do sovraštva do samega sebe. Na drugi strani se more stopnjevati v samoprecenjevanje, ki vidi v manjšini – dostikrat brez racionalne utemeljitve – elito, avantgarde, resnično različico. K temu še hrepenenje po priključku na veliko večino in povezava z nacionalnimi motivi – tako je ustvarjena mešanica, ki jo je mogoče uporabiti tudi drugje za odnose med religijo in manjšino. S tem zapuščam svoje uvodne pripombe z njihovo povezavo z mojim koroškim poreklom in se obračam k evropskim razmeram.

## **Evropske Cerkve in vprašanje manjšin**

Leta 1997 so se zbrale evropske Cerkve v Gradcu na velikem zborovanju pod geslom: »Sprava – božji dar in naloga ljudem«. To je bilo drugo ekumensko zborovanje v Evropi, na katero je s katoliške strani vabil CCEE, Svet škofovskih konferenc evropskih dežel. Evangeličanske in pravoslavne Cerkve, starokatoliška in anglikanska Cerkev so bile udeležene s »Konferenco evropskih Cerkva« – (CEC), z ekumenskim združenjem, ki je bilo ustanovljeno leta 1959, torej v času »hladne vojne«. CEC in CCEE sta bila že leta 1989 priredila prvo evropsko ekumensko zborovanje v Baslu pod geslom »Mir v pravičnosti«. Po padcu berlinskega zidu in razpada komunističnega sistema v Evropi je bila torej zdaj leta 1997 sprava na dnevnem redu Cerkva. Ta iztočnica je predstavljala tudi specifični prispevek, ki ga morejo Cerkve prispevati k rasti v skupno Evropo. Številni primeri od Severne Irske pa tja do Srbije kažejo, kako se to konkretno dogaja in tudi kako težavno je po navadi prizadevanje za spravo. Naj omenim samo konkretni rezultat iz Gradca,

ki je za naše vprašanje velikega pomena, namreč listino z naslovom *Charta Oecumenica*. Z njo sta CEC in CCEE leta 2001 prvič sklenila »smernice za naraščajoče sodelovanje evropskih Cerkva«. V drugem delu, ki nosi naslov »Na poti k vidni skupnosti evropskih Cerkva«, se Cerkve obvezujejo k priznanju, da more vsak človek svojo versko in cerkveno pripadnost prosto izbirati. Nihče ne sme biti vzpodbujen k prestopu z moralnim pritiskom ali materialno koristjo, prav tako ne sme biti nihče oviran pri prestopu iz prostovoljne zavestne odločitve. S tem je torej načelo individualne svobodne izbire veroizpovedi in vesti – konkretno člen 9 evropske konvencije o človekovih pravicah – postavljeno na vrh seznama obveznosti, ki so si jih naložile Cerkve (razdelek 2, ponovna potrditev v razdelku 12). Dosledno sledi iz tega v listini *Charta Oecumenica* obveznost Cerkva, da se zavzemajo za pravice manjšin in za odstranjevanje predsodkov in nesporazumov med Cerkvami večine in Cerkvami manjšine (razdelek 4), in da se uprejo vsem poskusom vero in cerkev zlorabiti za etnične in nacionalistične namene (razdelek 7).

Medtem je bil za CEC, torej za nekatoliške cerkve v Evropi, napravljen nov razvojni korak. Po pripravah delovne skupine za človekove pravice in svobodo veroizpovedi v komisiji za cerkev in družbo pri CECu, je bil sklenjen dogovor, da večinske in manjšinske cerkve ne le tolerirajo, temveč da svoje skupne zadeve zlasti pred državo tudi skupno izrekajo. Pri tem je pomembno, da je bila CECu kot vseevropski instanci priznana vloga posrednika in podpornika. Tu se seveda vztrajno in dolgoletno ukvarjanje CECa stika z manjšinsko temo. To se sicer dogaja na vseh evropskih ravneh, na ravni EU prav tako kakor na ravni Evropskega sveta in OVSEja. »Najnižji standardi«, ki jih je predložila omenjena delovna skupina, prepričljivo dokazujejo, da se Cerkve skupno zavzemajo za učinkovito manjšinsko varstvo.

Leta 2001 sta CEC in CCEE podpisala listino *Charta Oecumenica* kot smernico za medsebojno občevanje in za svoje naloge v Evropi. Njen prevzem v vseh članicah CEC in vseh škofovskih konferencah CCEE v vseh evropskih deželah (tu pomeni Evropa več kot EU) sicer še ni končan, vendar pa s tem že sedaj obstaja zanesljiva podlaga za svobodo veroizpovedi in manjšinsko varstvo v različnih Cerkvah, med njimi in po njih tudi v vsakokratni družbi in državi.

Naj zdaj preskočim od drugega evropskega ekumenskega zborovanja leta 1997 do tretjega, ki je bilo letošnjega septembra. Torej od Gradca v Hermannstadt/Sibiu. O položaju v Romuniji na splošno in o Sedmograški po-

sebej mi ni treba govoriti, saj imate med predavatelji mnogo bolj pristojne. Rad bi navedel le nekaj mest iz sklepnega sporočila tega zborovanja, ki ponazorujejo, da so zadeve manjšinskega varstva še naprej čisto na vrhu agende evropskih Cerkva. Zbor izjavlja svojo solidarnost z verskimi manjšinami, zlasti s tistimi na Bližnjem vzhodu in v Iraku, na več mestih priporoča večje zavzemanje Cerkva za etnične manjšine, pri čemer so posebej omenjeni Romi. Posebne pozornosti je deležno omenjeno vprašanje etnične oziroma verske manjšine v izjavah dokumenta glede priseljevanja. Tam beremo: »Evropske države pozivamo, da priseljencev ne pripirajo več neupravičeno, da se zavzeto trudijo urediti priseljevanje, da vključijo migrante, begunce in politične pribežnike, da spoštujejo družinsko povezanost in da zatirajo trgovino z ljudmi in izkoriščanje žrtev te trgovine. Cerkve pozivamo, da razširijo svojo dušnopastirsko dejavnost med ranljivimi priseljenci. Priporočamo, da naše Cerkve podpirajo ... pravice etničnih manjšin v Evropi, zlasti Romov.« Kako pridejo Cerkve v Evropi – še enkrat: ta dokument so sprejele vse krščanske Cerkve našega kontinenta – do teh zahtev in priporočil? Za poskus dovetnega odgovora je treba vprašati po naročilu, ki ga morajo Cerkve uresničiti. Zato sledi na tem mestu teološka medigra.

## **Teološka medigra**

Zdaj bi rad v drugem delu problematiko nekoliko poglobil in se približe ukvarjal s povezanostjo med versko in etnično manjšino. To delam iz evangeličanske perspektive in se sklicujem na delo znotraj »Skupnosti evangeličanskih Cerkva v Evropi (SECE)«. Njeno geslo se glasi »Enotnost v spravljeni različnosti«.

Neposredno po padcu železne zaves je postalo očitno, da so se v deželah nekdanjega evropskega Vzhoda spet okrepila nacionalistična prizadevanja in kot se zdi, se nadalje krepijo. Ta razvoj ni ostal do danes le nezavrt, ampak se je kljub usodnim posledicam zlasti v balkanskih deželah, tu in tam – mislim npr. na Madžarsko ali Srbijo – celo še bolj okrepil. Zdaj je pred nami pojav, da je nemalo etničnih manjšin, ki so hkrati tudi verske manjšine. Kakšno razmerje vlada med njimi? To je bila tema študije, ki so jo izdelali zastopniki evangeličanske Cerkve v jugovzhodnem in srednjeevropskem prostoru v večletnem delu in je bila leta 2002 objavljena pod naslovom »Cerkev – narod – država – nacija«. V njej je poudarjeno, da pozna protestantizem od vsega začetka na eni strani zelo pozitiven in pospeševalen odnos do na-

roda in nacije. Prevodi Svetega pisma v vsakokratni ljudski jezik to dokazujejo. To je tudi vzrok za omembe vredno dejstvo, da je spominski dan reformacije, 31. oktober, državni praznik ne morda v kaki večinsko protestantski deželi, kot sta Finska ali Švedska, ampak v majhni državi, kjer se nekako en odstotek prebivalstva priznava za evangeličane, namreč pri naši sosedih Sloveniji. S tem se izraža spoštljiv spomin na svetopisemski prevod Primoža Trubarja in njegove posledice za narodno ozaveščenje Slovenije.

Pozitivni odnos do naroda in nacije je seveda najti tudi v katolicizmu, božja služba v ljudskem jeziku in želja po inkulturaciji evangelija to dokazujeta, a tudi v pravoslavju, ki ceni nacionalni značaj svojih Cerkva, ne da bi bile zato nacionalne Cerkve. Romuni in Grki, Rusi in Srbi ostajajo pravoslavni, kjerkoli se zadržujejo, a hkrati vedno tudi romunsko-, rusko-, grško- ali srbskopravoslavni.

Istočasno pozna krščanska teologija tudi načelno razdaljo do naroda in nacije. Ta je utemeljena že v Novi zavezi. Naša domovina je v nebesih, pravi apostol Pavel, mi smo potujoče božje ljudstvo, ki bo šele pri Bogu samem našlo svoj mir, svoje stalno prebivališče, mi smo v tujini, kjerkoli smo, da, za vero je ravno domovina nevarnost, Jezusu je ravno v njegovem domačem mestu grozilo kamenjanje, znano je, da prerok v lastni deželi nič ne velja. Rojstna ura Cerkve je ravno vse jezikovne in narodnostne meje presegačo binkoštni dogodek, in kdor se izreka za Jezusa, vstopa v Kristusovo življenjsko območje, v katerem po apostolu Pavlu ni ne Juda ne Grka, ne tujca ne domačina, ne moža ne žene. Zemeljske različnosti so odpravljene z enim krstom. Filozof Hegel – potomec pregnanega koroškega evangeličana – je menil, da so kristjani v vsaki domovini tujci in v vsaki tujini doma.

Za določitev razmerja med narodom in Cerkvijo, med vero in domovino, je postalo v evangeličanski etiki običajno tudi razlikovanje, ki ga je v svoji etiki razvil Dietrich Bonhoeffer. Je razlikovanje med zadnjim in predzadnjim. Vedno nas hoče svariti, da ne bi postavljali predzadnjega, torej ustvarjenih stvari tega sveta, na stopnjo božjega razodetja in mu dajali zadnjeveljavni pomen za človeka in njegovo odrešenje. Kolikor so vrednote kot etnos, narod, nacija za krščansko vero sicer dobri darovi v božjem stvarstvu, so v primerjavi z jedrom oznanila, evangelija samega, izpeljanega, posrednega in zato relativnega pomena. Za Cerkev izvira skrb za manjšine iz korenin individualne verske svobode. Ona določa pristop k manjšinskemu vprašanju določneje kot npr. faktorji etničnosti ali nacionalne pripadnosti. Vemo pa tudi, da bistvu vere

samo individualna oblika verske svobode ne ustreza. Vera je sicer neomejena in vedno le stvar osebne zavestne odločitve, hoče pa vendar praznovati in živeti v skupnosti in javnosti. Kaj torej, če to zaradi določenih okoliščin v mojem lastnem jeziku, v maternem ali izvornem jeziku, v moji kulturi ni mogoče? Kot vidite, smo na tej poti spet prišli do povezanosti med versko in etnično manjšino, vendar tokrat ne z namenom omejevanja, temveč z namenom pozitivne označitve.

Najprej je potrebno Cerkev posvariti, da se ne bi spuščale v igro tistih političnih in nacionalističnih skupin, ki postavljajo hegemonistične čezmejne zahteve ali skušajo manjšino diskriminirati ali asimilirati. Cerkev imajo nasproti temu nalogo opozarjati na univerzalnost človekovih pravic, na obremenljivost demokratične družbe in na idejo družbenega pluralizma. Pluralizem sledi iz temeljne pravice verske svobode, kajti če so religije, konfesije in svetovni nazor enako priznani in upravičeni, tedaj nastane pluralizem, in sicer na varni temeljnopravni podlagi, ne le kot moralna drža. Preizkusni kamen za verodostojnost cerkvenih stališč je seveda vselej, kako v lastnih vrstah ravna z manjšinami. Kot kriterij za cerkveno ravnanje naj bo predlog, da bodi merilo življenjska koristnost. Kar Cerkev govori in dela, naj bo življenjsko koristno in naj se orientira po ljubezni, ki je v Jezusu Kristusu človek postala. Sem spadajo – dovolite mi le geselno navedbo – zavzemanje za pravo in pravičnost, za mir in spravo, za pravično razdelitev življenjskih potrebščin, za udeležbo vseh v javnem in političnem življenju. To je vedno tudi zavzemanje v besedi in dejanju za šibkejšo in za njihovo enakopravnost v družbi. Raznolikost manjšin je potrebno gojiti, ob tem pa manjšine tudi vedno opozarjati, da se ne smejo vdajati samozadostni izolaciji, temveč da morajo opravljati nalogo celotne družbe, namreč jamčiti za neodtujljivo vrednoto različnosti in pluralnosti.

## **Veroizpoved in manjšina – avtohtoni in alohtoni**

Prihajam k svojemu zadnjemu delu: Povsem novo razsežnost dobiva naša tema z dejstvom migracije. Iz tega izhajajo ne le socialne, kulturne in etnične, temveč ravno tudi verske posledice. Tu se je treba spomniti iz zgodovine, da je že v preteklosti nastala marsikatera versko ali etnično definirana manjšina z migracijo, večinoma s prisilno migracijo. Kot primer navajam slovaško govoreči luteranski manjšini v Romuniji in Srbiji, ki sta nastali zaradi habsburške migracijske politike. Nazaj k današnji situaciji: Spremembe v

protestantskih Cerkvah v Italiji, nastale zaradi priseljevanja ljudi iz Zahodne Afrike, ki so večinoma karizmatično-pentekostalno, torej binkoštniško usmerjeni, opisujejo poznavalci kot globoke. A tudi na Švedskem imamo nenadoma zaznavno katoliško manjšino, to so Poljakinje in Poljaki, ki po vstopu svoje države v EU prihajajo na Švedsko na delo. Največjo pozornost na tem področju zasluži seveda priseljevanje muslimanov, ki je že samo po sebi mnogovrstno, neenotno, neredko tudi protislovno. Nesporno pa je, da so islamski priseljenci iz Turčije v Evropi – vsaj v Nemčiji in Avstriji – danes največja etnično-verska manjšina. Na splošno se je s tem evropska verska pokrajina v zadnjih treh, štirih desetletjih temeljito spremenila. Proti vsem trendom sekularizacije in modernizacije pa vera v življenju priseljencev ne igra morda manjše, temveč ravno nasprotno – večjo vlogo. Znatno del priseljencev se na novo zave svojega verskega izvora in aktivno pomaga vzpostaviti versko skupnost v novi domovini. Za porastom pomena religije stojijo različne motivacije. Gotovo gre za občuten premik od religiozne na socialno raven. Božja služba je manj duhovni dogodek, bolj shajališče, zbirališče, priložnost srečanja za tiste, ki se morajo prebijati v tujini. Raziskano je to za Poljake in Poljakinje v Berlinu in na Dunaju, za gospodinjske pomočnice s Filipinov v Milanu, za vietnamske družine v New Orleansu ali za rusko-judovske priseljence in priseljenke v Nemčiji – če omenim le nekatere primere. Ali pa je v povsem tradicionalnih narodnocerkvenih občinah avtohtonega prebivalstva drugače? Veroizpoved je znamenje lastne skupine, daje oporo, varstvo in zanesljivo pristanišče. Je sidro identitete, kajti identiteti grozi v srečavanju z drugimi veroizpovedmi in v kontekstu sekularne družbe, da se izgubi. Pri tem je opazno, da samo prva generacija prakticira vero tako, kot je to navada v izvorni deželi. Najkasneje druga generacija že ne pozna več tega tako rekoč avtomatiziranega tradicionalnega izvajanja verskih obredov, temveč oblikuje lastno versko življenje povsem zavestno, neredko tudi z razločnim poudarjanjem razlik, ki more kdaj pa kdaj privedi tudi do ostre omejitve in nezaželenih fundamentalizmov.

V novejših migracijskih raziskavah je bilo ugotovljeno, da tudi zadržanje vsakokratne večine odločilno vpliva na dobro pot v sožitje, ki ga zaznamujeta jasno razmerje in dobro sosedstvo. Kolikor ostrejša je omejitev, toliko masivneje nastopa kot reakcija etnizacija in tudi verska fundamentalizacija. Seveda sta turški nacionalizem in islamski fundamentalizem mogoča tudi neodvisno od tega. Vendar: Večina more z verodostojno politiko integracije, ki nikoli ne poteka samo v eno smer, dolgoročno odločilno pomagati, da se te nezaželene tendence ne razrastejo, ali jih mogoče celo – morda



dostikrat tudi nenamerno – pospeševati. Torej igra veroizpoved za individualno in kolektivno identiteto ljudi pomembno vlogo. Vsekakor more biti ta vloga ambivalentna. Veroizpoved lahko prispeva tako k omejevanju in fundamentalizaciji kot k sporazumevanju in spravi. Da bi se odločitev iztekla v prid drugi opciji, je Danièle Hervieu-Léger predlagala „republikanizacijo“ verskih identitet. Ona tako imenuje usposobljenost religij za sožitje z drugimi ob sočasnem upoštevanju temeljne pravice do individualne in kolektivne svobode veroizpovedi.

## **Povratak domov in konec**

Avstrijski evangeličani smo si prav to izkušnjo pridobili v ekumenskem sožitju zadnjih desetletij. Odkar se srečujemo s katoliško Cerkvijo iz oči v oči na enaki ravni in živimo ekumensko po geslu *par cum pari* [enak z enakim, op. prev.], je – paradokсно – mnogo težje biti manjšina. Vse omejitvene, protikatoliške drže so postale nemogoče. Zdaj smo skromnejši in samozavestnejši hkrati. Vse Cerkve so spoznale, da moremo skupno več doseči in smo verodostojnejši kot sami. Mejniki tega pozitivnega ekumenskega razvoja je v cerkveni zavesti „Ekumenska socialna izjava“, objavljena pred štirimi leti – na prvo adventno nedeljo 2003. V njej se Cerkve opredeljujejo za bogastvo različnih veroizpovedi in kultur. Izrekajo se proti vsakršni diskriminaciji manjšin in poudarjajo njihovo funkcijo mostu med različnimi kulturami in skupinami. „To se tiče vseh v tej Evropi naseljenih ljudi, k njim spadajo tudi vsi priseljenci.“

Skupni glas Cerkev je bil preizkušen še, ko so se Cerkve udeležile avstrijskega ustavnega konventa. Na hearingu 21. novembra 2003 so Cerkve skupno nastopile in izrazile: „Cerkve soglašajo z mnogimi, da je treba priznavati, varovati in pospeševati kulturno, versko, jezikovno, etnično in politično raznolikost. Gre za priznavanje in pospeševanje. Ne gre za dopuščanje. Enotnost v raznolikosti je vodilo Evropske unije. Raznolikost v političnem smislu je demokratično načelo. Verska, kulturna, jezikovna in etnična raznolikost je obogatitev. Za Cerkve je manjšinsko varstvo nepogrešljiv gradbeni kamen avstrijskega ustavnega prava.“

Zato so se Cerkve zavzele za tako dopolnilo avstrijske zvezne ustave v smislu mednarodnih konvencij, ki vztraja pri odgovornosti zveze, dežel in občin za ohranitev in pospeševanje predvsem jezikovne in kulturne raznolikosti. Raz-

kroj tradicionalnih naselitvenih predelov, mobilnost v Evropi, migracijski in begunski tokovi, vedno večja poklicna mobilnost in spremenjeni pravni položaj v Evropi dokazujejo, da etničnega pluralizma ni več mogoče opazati samo v prvotnih etničnih skupinah. Zato so Cerkve predlagale novo formulacijo o cilju države v členu 8 zvezne ustave, ki izhaja iz razširitve manjšinskega pojma in jo vodi načelo, da je priznavanje k etnični skupini svobodno.

Konec koncev pa vsi ti predlogi v predloženem besedilu niso bili upoštevani; to je zastopnica Cerkva, prednica Christine Gleixner, ob svojem zadnjem nastopu na konventu 28. januarja 2005 takole povedala: „Pri pravicah narodnih skupnosti je vladala enotnost glede načel. V predloženem besedilu pa manjkajo: Zdi se, da hoče ta del socialni, kulturni in politični razvoj zadnjih let prej izriniti kot evropsko in avstrijsko resničnost oblikovati za prihodnost.“ Tu torej vidijo Cerkve potrebo še nadaljnjega pojasnjevanja.

Spoštovane gospe, spoštovani gospodje, upam, da sem vam mogel prikazati, da se in zakaj se Cerkve vedno zavzemajo za interese manjšin. Iz njihove naloge izhaja, da so glas šibkih. Zaradi svoje svetovne ekumene so Cerkve do drugih načeloma odprte in navajene pluralnosti. Ekumena je živa na vseh ravneh, to je odločilno na kraju samem, v vsakdanjem življenju ljudi. Tu prispevajo Cerkve nezamenljiv in – zdi se mi – neobhodno potreben delež k vzajemnemu razumevanju, k utrditvi kulture spoštovanja in medsebojnega priznavanja na zanesljivi podlagi človekovih in temeljnih pravic. Zato se je treba angažiranim ljudem – kajti brez srčnih ljudi sporazumevanje ni mogoče – zahvaliti. Njihova zavzetost pripomore do boljšega prihodnega sožitja v naši deželi in v Evropi.

Hvala.

## **Literatura:**

- Elisabeth Beck-Gernsheim, *Wir und die anderen*, Frankfurt/Main 2004
- Danièle Hervieu-Léger, *The Role of Religion in Establishing Social Cohesion*, v: Krzysztof Michalski (Hg.), *Religion in the New Europe*, Budapest-New York 2006, 45-63
- Wilhelm Hüffmeier (Hg.), *Kirche – Volk – Staat – Nation*, Frankfurt/Main 2005
- Peter Krömer, *Kirchen für Religionsfreiheit und Minderheitenschutz in Europa*, v: Michael Bünker (Hg.), *Evangelische Kirchen und Europa*, Wien 2006, 73-92
- Österreich-Konvent und Kirchen. *Beiträge zur Verfassungsdiskussion 2003-2005*, Wien 2005
- Christoph Pan / Beate Sibylle Pfeil, *Die Volksgruppen in Europa*, Wien 2000
- Samuel Salzborn (Hg.), *Minderheitenkonflikte in Europa*, Innsbruck-Wien-Bozen 2007
- Karl Schwarz, *Von der Konfrontation zur Solidarität – Der Protestantismus und die nationale Frage in Kärnten*, v: Stephan Karner (Hg.), *Kärnten und die nationale Frage*, Klagenfurt 2005, 265-289
- *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Wien 2003

# Wechselwirkung zwischen religiösem Bekenntnis und ethnischer Identität – ihre Folgen und Auswirkungen\*

ZEYNEP ELIBOL\*\*

## Einleitung

Ich möchte mich für die Einladung herzlich bedanken und meinen Vortrag über die Wechselwirkung zwischen religiösem Bekenntnis und ethnischer Identität und ihre Folgen halten.

Dem möchte ich einige statistische Daten vorausschicken. Laut der Volkszählung 2001 leben in Österreich 338.998 Muslime. Das sind ca. 4,2 % der Gesamtbevölkerung. Der Anteil der Muslime in den Bundesländern ist:

Wien: 7,8 % (121.149)

Burgenland: 1,4% (3.998)

Kärnten: 2,0 % (10.940)

Niederösterreich: 3,2 % (48.730)

Oberösterreich: 4,0 % (55.581)

Salzburg: 4,5 % (23.137)

Steiermark: 1,6 % (19.007)

Tirol: 4,0 % (27.117)

Vorarlberg: 8,4 % (29.334)

Ca. 97.000 Muslime besitzen die österreichische Staatsbürgerschaft.

(Q: Statistik Austria)

## Background der Muslime in Österreich

Die aktuelle Zahl der Muslime wird auf 400.000 geschätzt. Außer den Muslimen, die später zum Islam konvertiert und somit in Österreich verwurzelt sind, hat die muslimische Minderheit Migrationshintergrund. Die zugewanderten Muslime kommen großteils aus Ex-Jugoslawien und der Türkei. Ne-

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Mag.<sup>a</sup> Zeynep Elibol, Leiterin der Islamischen Fachschule für soziale Bildung, Wien

ben diesen zwei Ländern haben die in Österreich lebenden Muslime ihre Wurzeln in den arabischen Ländern, im Iran, in Kaukasien, Afrika, Asien, Afghanistan, Tschetschenien, Mazedonien u. a.

Ihrer Ethnizität nach sind sie sehr gemischt. Unter ihnen sind Türken, Araber, Tschetschenen, Lazen, Kurden, Albaner, Bosniaken, Kroaten, Serben, Afrikaner, Bulgaren und Turkmenen. Unter den zum Islam konvertierten Muslimen sind auch Muslime aus Polen, Rumänien, Tschechien, Ungarn und der Slowakei zu finden. Allein die aus der Türkei stammenden MigrantenInnen gehören unterschiedlichen ethnischen Minderheiten an.

Die Muslime, die ihre Wurzeln außerhalb Österreichs haben, sind großteils als Gastarbeiter schon in den späten 1960ern gekommen. Durch die Familienzusammenführung sind sie geblieben und haben sich in Österreich etabliert. Später kamen auch muslimische Flüchtlinge nach Österreich.

Der Großteil der in Österreich lebenden Muslime gehört der sunnitischen Richtung an. Die zweitgrößte mit ca. 10% ist die schiitische Richtung. In jeder Richtung gibt es wiederum unterschiedliche Gruppierungen. Die alawitische Gruppe ist eine Splittergruppe der Schiiten. Ein Teil bekennt sich zum Islam und ein anderer Teil sieht das Alawitentum als eine eigene Religion an.

Muslime leben neben den religiösen Praktiken auch die Kultur ihres Ursprungslandes. Somit sind Religion und regionale Traditionen miteinander verwoben, sodass wenig differenziert wird. Sie leben ihre Identität als Muslime und ihre ethnische Identität in einer für sie nicht gewohnten Kultur. Das Bildungsniveau der ersten Generation im Vergleich zur zweiten Generation ist sehr gering. Sehr viele Analphabeten haben es schwer Deutsch zu lernen. Während die erste Generation noch sehr an ihren ethnischen Traditionen festhält, entwickelt die zweite bzw. dritte Generation eine differenzierte Identität, in die auch die österreichische Kultur hineinfließt. Hinzukommt auch das Bildungsgefälle. Die Akkulturation umfasst einen langfristigen Prozess. Ich persönlich sehe diese Generation nicht als eine zwischen zwei Stühlen, sondern als eine Generation, die sich in einem Übergangsprozess befindet. Es entstehen neue Muster, in die in unterschiedlicher Weise die österreichische Kultur hineinfließt. Der Geschmack z. B verändert sich, Jugendliche entwickeln Loyalität zum österreichischen Staat und möchten auf allen Ebenen der Gesellschaft partizipieren.

Um das Spannungsfeld zwischen religiösem Bekenntnis und ethnischer Identität zu verdeutlichen, möchte ich auf die religiöse Identität eingehen. Nur durch eine Differenzierung ist es möglich, den Islam von den kulturbedingten Traditionen zu unterscheiden.

## Religiöse Identität

Das wichtigste Element der muslimischen Identität ist Iman (die innere Überzeugung, dass es keinen Gott außer dem einzigen Gott gibt und dass Muhammad sein Diener und Gesandter ist). Diese Identität findet ihren Ausdruck in der rituellen Praxis, die mit Spiritualität verknüpft ist. Diese Elemente werden vom Wissen und Verstehen begleitet. Ohne das Wissen und das Verständnis im Kontext ist die muslimische Identität geschlossen und in rigiden Prinzipien gefangen. Der Glaube wird somit durch die Bildung begleitet.

Glaube, Verstand und Bildung bilden die islamische Ethik und geben Anleitung für das islamische Verhalten. Das Handeln gründet sich in jeder Umgebung auf vier grundlegende Aspekte des menschlichen Lebens: das spirituelle Leben in der Gesellschaft zu entwickeln und zu bewahren, die religiöse und die säkulare Bildung und Erziehung zu verbreiten, in jedem Bereich des sozialen, ökonomischen und politischen Lebens sich für mehr Gerechtigkeit einzusetzen und schließlich auf die Solidarität mit allen Bedürftigen, die dem Vergessen und der schuldhaften Vernachlässigung ausgesetzt sind.

Mit Gott sein heißt, mit den anderen Menschen sein, nicht nur mit den Muslimen, sondern, wie der Prophet gesagt hat, mit der ganzen Menschheit. Der Prophet Muhammad (Friede sei mit ihm) hat gesagt: „Der Beste von euch ist, wer am besten zu den Menschen ist.“ Diese vier Elemente zeichnen ein treffendes Bild von den Grundlagen der muslimischen Identität in individueller und sozialer Hinsicht.

Handlung und Partizipation sind entfaltete Bekundung dieser Identität, in der man sich für sich gegenüber dem anderen und der Schöpfung (Handlung) und mit seinen Mitmenschen und der ganzen Menschheit (Partizipation) verhält. Die große Verantwortung der Muslime im Westen liegt darin, diesen vier Dimensionen ihrer Identität im Lichte der islamischen Quellen,

die mit ihrer Konzeption des Lebens, des Sterbens und der Schöpfung der grundlegende Bezugsrahmen bleiben, eine angemessene europäische Form zu verleihen (vgl. Ramadan, 2001, S. 237 ff.).

Wenn die muslimische Identität sich nicht entfalten kann, besteht die Gefahr, dass Traditionen in den Vordergrund treten, die wiederum die Integration erschweren können, und der Nationalismus die Oberhand gewinnt. Es kommt sogar vor, dass nur nach ethnischer Zugehörigkeit geheiratet wird. Praktiken wie z. B. Zwangsverheiratung, FGM und Ehrenmorde sowie patriarchalische Strukturen, die die Gleichwertigkeit von Frau und Mann nicht akzeptieren, sind traditionsbedingte Verhaltensweisen und stehen im Widerspruch zum Islam. Muslime leben auch in Österreich in diesem Spannungsfeld. Es gibt leider immer noch Eltern, die ihre Kinder zur Ehe zwingen, ihre Töchter beschneiden oder ihre Töchter benachteiligen. Es ist sehr schwer diese Strukturen zu durchbrechen. Ich möchte in diesem Kontext betonen, dass die oben genannten Praktiken auch bei nicht muslimischen MigrantInnen vorkommen. Leider werden diese jedoch kaum von den Medien erwähnt.

Im Prozess der Selbstbestimmung stehen Muslime als auch Nicht-Muslime vor der Herausforderung zu differenzieren.

## **Aktuelle Situation**

Nach dem 11. September 2001 hat sich in Österreich für die Muslime im Alltag auch einiges verändert. Sie werden öfters auf der Straße beleidigt. Ich möchte hier betonen, dass Muslime genauso wie Nicht-Muslime vor Terroranschlägen und vor extremen Gruppen Angst haben. Auf einmal werden friedlich lebende Muslime mit Terroristen auf die gleiche Ebene gestellt. Dies wird als ungerecht und diskriminierend wahrgenommen. Muslime verurteilen jede Art von Terroranschlägen und Gewalt. Terror widerspricht dem Islam und seinen Prinzipien. Aber leider werden sie von den Medien nicht ausreichend wahrgenommen. Es gibt sehr viele positive Erlebnisse mit und in der Mehrheitsgesellschaft, aber leider wird zu wenig davon berichtet.

Um ein gelungenes Beispiel zu bringen, möchte ich die europäische Imame-Konferenz erwähnen, die 2003 in Graz stattfand, und die österreichische Imame-Konferenz, die 2005 in Wien abgehalten wurde. Auszüge aus den

## Beschlüssen der Imame-Konferenz in Kurzform:

1. Die österreichische Imame-Konferenz ist sich einig darin, dass die MuslimInnen in Österreich einen Bestandteil der österreichischen Gesellschaft darstellen. Die Beziehung zwischen ihnen und der österreichischen Gesellschaft soll auf dem gemeinsamen guten Willen und der Verfassung aufgebaut werden. Hierauf folgt die religiöse Pflicht zum friedlichen Miteinander in den verschiedenen Bereichen der österreichischen Gesellschaft und ihren ethnischen und religiösen Gruppen. Weiterhin betrachtet die österreichische Imame-Konferenz die konstruktive Integration und Partizipation der MuslimInnen innerhalb der österreichischen Gesellschaft als absolut notwendig.
2. Die österreichische Imame-Konferenz betont, dass es zur Aufgabe einer jeden Muslimin und eines jeden Muslims – wie auch jeder anderen Bürgerin und jeden anderen Bürgers – gehört, sich für die Sicherheit und den Frieden des Landes sowie seiner EinwohnerInnen aktiv einzusetzen.
3. Die österreichische Imame-Konferenz ermutigt die in Österreich lebenden MuslimInnen zum aktiven Schutz sowie der Bewahrung des öffentlichen und privaten Eigentums und der Ressourcen, als auch der Beteiligung und Hilfeleistung in Notfällen und bei Naturkatastrophen.
4. Die österreichische Imame-Konferenz verurteilt alle terroristischen und extremistischen Gewaltakte auf der Welt.  
  
(...)
6. Die österreichische Imame-Konferenz stellt fest, dass sich die internationale Staatengemeinschaft noch nicht auf eine Definition des Begriffs „Terror“ bzw. „Terrorist“ geeinigt hat und sie betont in diesem Zusammenhang, dass Terror nicht einer Religion, einer Ethnie oder einer Kultur zuzuordnen ist. Weiterhin betont sie, dass jeder, der unschuldige ZivilistInnen mit Terror oder Mord bedroht, ein Terrorist ist, unabhängig von seiner Zugehörigkeit.  
  
(...)



11. Die österreichische Imame-Konferenz betont, dass im Islam Frau und Mann in ihrem Wert und in der Verteilung ihrer Rechte und Pflichten gleich sind. Jegliche Verletzung der Rechte und Würde der Frau, sei es körperlich, psychisch oder mental wird vom Islam abgelehnt und aufs schärfste verurteilt. (...)

(...)

14. Die österreichische Imame-Konferenz betrachtet den Dienst an der Gesellschaft als eine der besten Handlungen, zu welchen der Islam immer wieder aufruft, und fordert deshalb die MuslimInnen zur aktiven Teilnahme in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen auf.

Die Präambel wurde durch mehr als 120 Delegierte aus 35 Ländern zum Ausdruck gebracht. (vgl. IGGÖ, 2006, S. 44 ff.)

## **Integration**

Chancengleichheit und interkulturelle Kompetenzen sind für die Integration von großer Bedeutung, wobei Integration nicht mit Assimilation verwechselt werden darf.

„Integration ist ein multidimensionales Konzept, Erfolge und Misserfolge können von verschiedenen Blickpunkten her betrachtet werden. Sie darf nicht in einem umfassenden Sinn als Gesamtdiagnose verstanden werden. Im Mittelpunkt der Integration stehen Dimensionen wie Bildung und Beruf, sozialer Auf- oder Abstieg im Generationenvergleich, Zugehörigkeitsgefühle und soziale Identität. Jede dieser Dimensionen ist ein Aspekt eines komplexen Musters.“ (vgl. Weiss, 2006, S. 15)

In diesem Sinne möchte ich nochmals betonen, dass die Differenzierung von Islam und den ethnisch bedingten Traditionen sehr wichtig und im Prozess der Integration der Muslime in Österreich entscheidend ist. Um dies zu gewährleisten, sollten Bildung, Aufklärung und Eignung von interkulturellen Kompetenzen unterstützt und gefördert werden. Die auftretenden Schwierigkeiten sollten weder politisch noch populistisch instrumentalisiert werden. Denn die Instrumentalisierung ist ein Hindernis für das friedliche Miteinander und führt zur Polarisierung in der Gesellschaft.

Ich möchte meinen Beitrag mit einem Zitat aus dem Quran beenden:

„... Und wenn Gott gewollt hätte, so hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch er wollte euch prüfen in dem, was er euch gegeben hat. Darum wetteifert miteinander in guten Werken. Zu Gott werdet ihr alle zurückkehren. Dann wird er euch Kunde geben davon, worüber ihr zu streiten pflegtet.“ (5:48)

### **Literaturverzeichnis**

- Fassmann, Heinz/Münz, Rainer (1996): Migration in Europa. Frankfurt/Main
- Ramadan, Tariq (2001): Muslimsein in Europa. Köln
- <http://www.derislam.at>

# Medsebojni vpliv med veroizpovedjo in etnično identiteto – njegove posledice in učinki\*

ZEYNEP ELIBOL\*\*

## Uvod

Za povabilo bi se rada prisrčno zahvalila; predavala bom o medsebojnem vplivu med veroizpovedjo in etnično identiteto in njegovih posledicah. Na začetek bi rada postavila nekaj statističnih podatkov. Po podatkih ljudskega štetja 2001 živi v Avstriji 338.998 muslimanov. To je 4,2 % vsega prebivalstva. Delež muslimanov v posameznih zveznih deželah je takle:

Dunaj: 7,8 % (121.149)

Gradiščanska: 1,4 % (3.998)

Koroška: 2,0 % (10.940)

Nižja Avstrija: 3,2 % (48.730)

Zgornja Avstrija: 4,0 % (55.581)

Salzburška: 4,5 % (23.137)

Štajerska: 1,6 % (19.007)

Tirolska: 4,0 % (27.117)

Predarlška: 8,4 % (29.334)

Pribl. 97.000 muslimanov ima avstrijsko državljanstvo.

(Vir: Statistik Austria)

## Okolje muslimanov v Avstriji

Zdajšnje število muslimanov cenijo na 400.000. Razen muslimanov, ki so kasneje prestopili v islam in so zakoreninjeni v Avstriji, je muslimanska manjšina migracijskega izvora. Priseljeni muslimani prihajajo večinoma iz nekdanje Jugoslavije in Turčije. Poleg teh dveh dežel imajo v Avstriji živeči muslimani svoje korenine v arabskih deželah, v Iranu, Kavkaziji, Afriki, Aziji, Afganistanu, Čečeniji, v Makedoniji idr.

---

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Mag.<sup>a</sup> Zeynep Elibol, vodja Islamske strokovne šole za socialno izobraževanje, Dunaj

Po narodnosti so zelo mešani. Med njimi so Turki, Arabci, Čečeni, Lazi, Kurdi, Albanci, Bosanci, Hrvati, Srbi, Afričani, Bolgari in Turkmenci. Med muslimani, ki so prestopili v islam, je najti tudi muslimane iz Poljske, Romunije, Češke, Madžarske in Slovaške. Samo migrantke iz Turčije pripadajo različnim etničnim manjšinam.

Muslimani, ki imajo svoje korenine zunaj Avstrije, so prišli večinoma kot zdomci („Gastarbeiter“) že v poznih šestdesetih letih. Po združivi z družinskimi člani so ostali in se nastanili v Avstriji. Kasneje so prišli tudi muslimanski begunci v Avstrijo.

Večina v Avstriji živečih muslimanov je sunitov, na drugem mestu so s približno 10 % šiiti. Oboji so razdeljeni še na več različnih skupin. Alaviti so odpadniška skupina šiitov, en del od njih se priznava k islamu, drugi del ima alavitstvo za posebno religijo.

Muslimani živijo poleg verske prakse tudi kulturo svoje izvorne dežele. Tako so veroizpoved in regionalne tradicije med seboj povezane in je pri tem le malo razlik. Živijo kot muslimani in v svoji etnični identiteti v zanje neobičajni kulturi. Stanje izobraženosti prve generacije je v primerjavi z drugo generacijo zelo nizko. Veliko analfabetov se težko uči nemško. Medtem ko se prva generacija še zelo oklepa svojega etničnega izročila, nastaja v drugi oziroma tretji generaciji razslojena istovetnost, v katero doteka tudi avstrijska kultura. Temu se pridružuje tudi različna stopnja izobraženosti. Prilagoditev priseljencev je dolgotrajen proces. V mojih očeh sedanja generacija ni med dvema stoloma, ampak je generacija v procesu prehajanja. Nastajajo novi vzorci, v katerih se na različne načine pridružuje avstrijska kultura. Okus npr. se spreminja, mladostniki razvijajo lojalnost do avstrijske države in bi bili radi udeleženi na vseh družbenih ravneh.

Za ponazoritev napetostnega polja med veroizpovedjo in etnično identiteto hočem obravnavati versko identiteto. Le diferenciacija omogoča razlikovanje med islamom in kulturno pogojenim izročilom.

## **Verska identiteta**

Najpomembnejši element muslimanske identitete je iman („vera“, notranje prepričanje, da ni Boga razen edinega Boga in da je Mohamed njegov služabnik

in poslanec). Ta identiteta se izraža v obredni praksi, ki je povezana s spiritualnostjo. Te elemente spremljata znanje in razumevanje. Brez konteksta znanja in razumevanja ostane muslimanska identiteta nedostopna in ujeta v toga načela. Vero spremlja torej izobraženost.

Vera, razum in izobrazba tvorijo islamsko etiko in dajejo navodilo za islamsko zadržanje.

Ravnanje temelji v vsakem okolju na štirih temeljnih vidikih človeškega življenja: razvijati in ohranjati duhovno življenje v družbi, širiti versko in svetno izobrazbo in vzgojo, na vseh področjih socialnega, gospodarskega in političnega življenja se zavzemati za več pravičnosti in končno solidarnost z vsemi potrebnimi, ki jim grozita pozaba in zanemarjanje po lastni krivdi.

Biti z Bogom pomeni biti z drugimi ljudmi, ne le z muslimani, temveč, kot je rekel prerok, s celotnim človeštvom. Prerok Mohamed (mir bodi z njim) je rekel: „Najboljši med vami je tisti, ki je najboljši do ljudi.“

Ti štirje elementi dajejo točno sliko o temeljih muslimanske identitete v individualnem in socialnem pogledu.

Ravnanje in participacija sta razgrnjeno pričevanje te identitete, ko si v odnosu do sebe, do drugih in do stvarstva (ravnanje), do soljudi in celotnega človeštva (participacija). Velika odgovornost muslimanov na Zahodu je v tem, da tem štirim razsežnostim svoje identitete v luči islamskih virov, ki s svojo zasnovo življenja, umiranja in stvarstva ostajajo temeljni referenčni okvir, dajo primerno evropsko obliko (prim. Ramadan, 2001, str. 237 sl.).

Če muslimanska identiteta nima možnosti za razvoj, je nevarnost, da stopi v ospredje tradicija, ki lahko spet otežuje integracijo, in dobi premoč nacionalizem. Dogaja se celo, da prihaja do porok samo po etnični pripadnosti. Praktike kot npr. prisilne poroke, pohabljanje ženskih spolovil (FGM = femal genital mutilation), osveta in patriarhalne strukture, ki ne akceptirajo enakopravnosti žene in moža, so s tradicijo pogojeni načini vedenja in so v nasprotju z islamom. Muslimani živijo tudi v Avstriji v tem napetostnem polju. Še vedno se najdejo starši, ki svoje otroke prisilijo k poroki, svoje hčere obrežejo ali svoje hčere zapostavljajo. Te strukture je zelo težko predreti. V tej zvezi bi rada poudarila, da se omenjene praktike dogajajo tudi z migrantkami, ki niso muslimanke. Žal pa to mediji malokdaj omenjajo.

V procesu samoodločanja so tako muslimani kot nemuslimani pred izzivom, da diferencirajo.

## **Zdajšnji položaj**

Po 11. septembru 2001 se je v Avstriji marsikaj spremenilo v vsakdanjem življenju tudi za muslimane. Na cesti večkrat doživljajo žalitve. Tu bi rada poudarila, da se terorističnih napadov in ekstremistov muslimani prav tako bojijo kot nemuslimani. Nenadno so mirno živeči muslimani postavljeni s teroristi v isto vrsto. To občutijo kot krivico in diskriminacijo. Muslimani obsojajo vsakršno vrsto terorističnih napadov in nasilja. Teror je v nasprotju z islamom in njegovimi načeli. Žal pa jih mediji ne zaznavajo dovolj. Dogajajo se številna pozitivna doživetja v večinski družbi in z njo, a se žal o tem malo poroča.

Kot posrečen zgled naj navedem evropsko imamsko konferenco, ki je bila leta 2003 v Gradcu, in avstrijsko imamsko konferenco leta 2005 na Dunaju. Nekaj izvodov iz sklepov imamskih konferenc na kratko:

1. Avstrijska imamska konferenca je soglasna v mnenju, da so muslimani in muslimanke v Avstriji sestavni del avstrijske družbe. Odnos med njimi in avstrijsko družbo naj bo zgrajen na skupni dobri volji in ustavi. Iz tega sledi verska dolžnost za mirno sožitje na različnih področjih avstrijske družbe in njenih etničnih in verskih skupnosti. Tudi v prihodnje ima avstrijska imamska konferenca konstruktivno integracijo in participacijo muslimanov in muslimank znotraj avstrijske družbe za absolutno potrebno.
2. Avstrijska imamska konferenca poudarja, da je naloga vsake muslimanke in vsakega muslimana – kot vsake druge državljanke in vsakega drugega državljana – da se aktivno zavzema za varnost in mir dežele in njenih prebivalcev in prebivalcev.
3. Avstrijska imamska konferenca vzpodbuja v Avstriji živeče muslimanke in muslimane k aktivnemu varstvu in ohranjanju javnega in zasebnega imetja in virov, kot tudi k sodelovanju in pomoči v nujnih primerih in naravnih katastrofah.

4. Avstrijska imamska konferenca obsoja vsa teroristična in ekstremistična dejanja nasilja na svetu.

( ... )

6. Avstrijska imamska konferenca ugotavlja, da se mednarodna skupnost držav še ni zedinila glede skupne definicije pojma »teror« oziroma »terrorist«, in v tej zvezi poudarja, da terorja ne gre pripisovati kaki veroizpovedi, kakemu narodu ali kaki kulturi. Nadalje poudarja, da je ne glede na svojo pripadnost terorist vsakdo, ki ogroža nedolžne civiliste in civiliste z nasiljem ali umorom.

( ... )

11. Avstrijska imamska konferenca poudarja, da so v islamu ženske in moški glede na svojo vrednost in razdelitev svojih pravic in dolžnosti enaki. Vsakršno kršitev pravic in dostojanstva žene – naj bo telesna, fizična ali duševna – islam odklanja in najostreje obsoja. ( ... )

( ... )

14. Avstrijska imamska konferenca ima služenje v družbeno korist za eno od najboljših dejanj, h katerim islam vedno znova poziva, in zato vabi muslimanke in muslimane k aktivnemu sodelovanju na najrazličnejših družbenih področjih.

Preambulo je podpisalo več kot 120 delegatov 35 dežel (prim., IGGÖ, 2006, str. 44 sl.).

## **Integracija**

Enake možnosti in medkulturne kompetence so za integracijo zelo pomembne, pri čemer integracija ne sme biti zamenjana z asimilacijo. „Integracija je multidimenzionalen koncept, na uspehe in neuspehe je mogoče gledati z različnih vidikov. Ne gre je razumeti v obširnem smislu, kot celokupno diagnozo. V jedru integracije so razsežnosti kot izobrazba in poklic, socialni napredek in padec v primerjavi generacij, občutek pripadnosti in socialna identiteta. Vsaka od teh razsežnosti je en aspekt kompleksnega vzorca.“ (prim. Weiss, 2006, str. 15)

V tem smislu želim znova poudariti, da je razlikovanje med islamom in etnično pogojenim izročilom zelo pomembno in v integracijskem procesu muslimanov v Avstriji odločilno. Za zagotovitev tega zaslužijo izobraževanje, informiranje in primernost medkulturnih kompetenc podporo in pospeševanje. Nastajajoče težave ne smejo biti ne politično ne populistično instrumentalizirane. Kajti instrumentalizacija ovira mirno sožitje in vodi družbo v polarizacijo.

Naj končam svoj prispevek s citatom iz korana:

„... Če bi bil Bog hotel, bi vas bil napravil za eno samo skupnost. Toda on vas je hotel preskusiti v tem, kar vam je dal. Zato tekmuje drug z drugim v dobrih delih. Vsi se boste vrnili k Bogu. Tedaj vam bo razkril, o čem ste se imeli navado prepirati.“ (5:48)

### **Seznam literature**

- Fassmann, Heinz/Münz, Rainer (1996): Migration in Europa. Frankfurt/Main
- Ramadan, Tariq (2001): Muslimsein in Europa. Köln
- <http://www.derislam.at>



# Ethnizität, Identität und Bekenntnis zum Islam aus rechtlicher Sicht\*

BARBARA GARTNER\*\*

## 1. Einleitung

Ethnizität, Identität und islamisches Bekenntnis bilden „multiple Bezugsrahmen“<sup>1</sup>, die in unterschiedlichen Wechselbeziehungen zueinander stehen und von einer gewissen Dynamik und zugleich aber auch von einer gewissen Unschärfe geprägt sind. Im Rahmen meiner Ausführungen möchte ich nun von einer Außenperspektive diese verschiedenen Interdependenzen aufzeigen und hierbei insbesondere die Rolle, die der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich in diesem Prozess zukommt, erörtern. Diese Unschärfe, die wir bei den aufgeworfenen Termini feststellen können, begegnet uns allerdings auch in Bezug auf den Islam selbst, denn dieser wird im öffentlichen Diskurs oft als monolithischer Block dargestellt, ohne dass auf seine große Vielfalt an Binnendifferenzierungen Rücksicht genommen wird. *Heiner Bielefeldt* ist in seinem kürzlich erschienenen Essay zum Islambild in Deutschland zu dem Schluss gekommen, dass in Bezug auf den Islam eine Diskrepanz zwischen den weithin bekannten und akzeptierten begrifflichen Differenzierungen und der praktischen Relevanz derselben besteht.<sup>2</sup> Die unterschiedlichen Formen muslimischen Lebens und muslimischen Selbstverständnisses werden daher vielfach nur unzureichend wahrgenommen<sup>3</sup> und unzureichend im öffentlichen Diskurs transportiert.

Diese Vielfalt kann sich nun neben den verschiedenen Glaubensströmungen und Rechtsschulen auch in der Verschiedenheit der ethnischen Zusammensetzung und religiösen Identität ausdrücken.

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Mag. Barbara Gartner, Amt der Kärntner Landesregierung, Abteilung 2V – Verfassungsdienst

1 N. Ornig, *Die Zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien* (2006), 42.

2 H. Bielefeldt, *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, Deutsches Institut für Menschenrechte (Hrsg.), Essay Nr. 7 (2007), 12 f.

3 Bielefeldt, *Islambild*, 13.

## 2. „Multiple Bezugsrahmen“

Um sich dem Thema zu nähern, erscheint es zunächst sinnvoll, auf die aufgeworfenen Begriffe näher einzugehen. Beginnen wir bei dem Begriff der „Ethnizität“. Der Terminus „Ethnizität“ wurde in der angloamerikanischen Sozialwissenschaft geformt<sup>4</sup> und bezeichnet die Summe von ethnisch bestimmten spezifischen Verhaltensweisen, Einstellungen, Institutionen sowie individuellen und kollektiven Erfahrungen.<sup>5</sup> *Rainer Schnell* unterscheidet hierbei drei Dimensionen von Ethnizität, nämlich die ethnische Identität, die Ausübung ethniespezifischer Verhaltensweisen und schließlich die ethnische Identifikation als Ausmaß der Wertschätzung der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe.<sup>6</sup> Ethnische Gruppen können, je nach theoretischem Zugang, als historisch gewachsene Gemeinschaften und Gruppen von verwandten Familien (primordialistischer Ansatz) oder als Gemeinschaften, die sich durch persönliche Einstellung und das gemeinsame kulturelle Wissen determinieren (konstruktivistischer Ansatz), verstanden werden.<sup>7</sup> Ethnische Differenzierungsmerkmale bilden unter anderem Sprache, Religion, Herkunft und Abstammung sowie gemeinsame geschichtliche und aktuelle Erfahrungen.<sup>8</sup> Ethnizität und Nationalität können sich hierbei überlappen, müssen es jedoch nicht. Der Begriff der Ethnizität ist somit sehr offen und kontextabhängig und damit im Ergebnis schwer fassbar. Diese Offenheit beruht zum Teil auch darauf, dass Ethnizität nicht immer ein Prozess der Selbstidentifikation ist, sondern eben auch durch Zuschreibung von außen erfolgen kann, womit wir uns unserem nächsten Begriff zuwenden, nämlich jenem der Identität.

Identität ist hier als Gesamtheit jener Merkmale, die eine bestimmte Person oder Gruppe bestimmen oder auf Grund derer eine solche Bestimmung vorgenommen wird, zu sehen.<sup>9</sup> Diese Identität gilt es von jeder Person allerdings erst zu kreieren, sie ist daher nicht statisch vorgegeben oder durch

---

4 *H. Tasci*, Identität und Ethnizität in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der zweiten Generation der Aleviten aus der Republik Türkei (2006).

5 *D. Elschenbroich*, Eine Nation von Einwanderern. Ethnisches Bewusstsein und Integrationspolitik in den USA (1986), 109.

6 *R. Schnell*, Dimensionen ethnischer Identität, in *H. Esser/J. Friedrichs* (Hrsg.), Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie (1990), 43 (46).

7 *Tasci*, Identität und Ethnizität, 45.

8 *Ornig*, Die Zweite Generation, 32.

9 *Ornig*, Die Zweite Generation, 37.

die Geburt bestimmt.<sup>10</sup> Etwas überspitzt formuliert, bildet die Identität das Bild, das eine Person oder Gruppe von sich selbst hat oder das ihr auf Grund bestimmter Faktoren von außen zugeschrieben wird.<sup>11</sup> Das Selbstverständnis einer bestimmten Gruppe kann daher sowohl von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie als auch von anderen Faktoren, wie z.B. dem religiösen Bekenntnis, herrühren.

Bildet nun die eigene Religion eines jener Differenzierungsmerkmale, auf denen eine Ethnie ihre Alterität zu anderen Gruppen aufbaut, so kommt es zu einer Überlappung von religiöser Identität und religiöser Ethnizität. Dies ist beim Islam vielfach der Fall. Für den Islam sind in diesem Zusammenhang sowohl Unität als auch Diversität charakteristisch. Die islamische Gemeinde, die *umma*, umfasst nach herkömmlichem Begriffsverständnis die weltweite Gesamtheit aller gläubigen Muslime, unabhängig von Rasse, Sprache oder Nationalität.<sup>12</sup> Sie unterscheidet zudem nicht zwischen der Zugehörigkeit zu einer besonderen religiösen oder juristischen Form des Islams.<sup>13</sup> Dieser weltumfassenden religiösen Gemeinschaft stehen wiederum die verschiedenen religiösen Strömungen und Rechtsschulen innerhalb des Islams gegenüber, die sich nach dem Tode des Propheten Mohammed herausgebildet haben. Die von Mohammed relativierten Stammes- und Clanstrukturen<sup>14</sup> wichen bald Differenzierungen auf Grund unterschiedlicher Auffassungen über die Nachfolge des Propheten und die richtige Interpretation der religiösen Texte. Die religiös determinierte Identität kann sich damit sowohl aus der Zugehörigkeit zur *umma* als auch aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensströmung innerhalb des Islams, wie etwa den Aleviten,<sup>15</sup> speisen.

Für die Identität einer ethnisch-religiösen Gruppe ist nun auch die Anerkennung durch ihre soziale Umwelt von entscheidender Bedeutung.<sup>16</sup> Von

---

10 *Tasci*, Identität und Ethnizität, 26.

11 *P. B. Hill/R. Schnell*, Was ist „Identität“, in *H. Esser/J. Friedrichs* (Hrsg.), Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie (1990), 25 (27).

12 *P. Heine*, Gemeinde, in *A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine*, Islam-Lexikon, Bd. II (1999), 291 (291).

13 *Heine*, Gemeinde, in *Khoury/Hagemann/Heine*, Islam-Lexikon II, 291.

14 *H. Küng*, Der Islam (2004)<sup>2</sup>, 199.

15 Vgl. hierzu etwa *M. Greve*, Alevitische und musikalische Identitäten in Deutschland, Zeitschrift für Türkeistudien 13 (2000), 213 ff; zuletzt auch EGMR, Urt. v. 9. 10. 2007, *Hasan u. Eylem Zengin*, Nr. 1448/04, Z 8 f.

16 *Ornig*, Die Zweite Generation, 39.

einem soziologischen Standpunkt aus manifestiert sich diese Anerkennung in tatsächlicher Akzeptanz und Respekt,<sup>17</sup> die sich beispielsweise durch die gesellschaftliche Bereitschaft, bestimmte religiöse Symbole im öffentlichen Raum „sichtbar“ werden zu lassen, offenbaren können. Diese gesellschaftliche Akzeptanz muslimischer Symbole im öffentlichen Raum ist in letzter Zeit brüchiger geworden, wie die jüngsten Diskussionen um muslimische Kultusbauten und das Tragen eines muslimischen Kopftuchs zeigen.<sup>18</sup> Gerade in der Frage der Präsenz islamischer Symbole im öffentlichen Raum steht allerdings nicht nur die Identität der islamischen Minderheit, sondern auch jene der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft zur Disposition. *Birgit Rommelspacher* hat in diesem Zusammenhang einmal treffend festgestellt, dass offen zur Schau gestellte Zeichen islamischer Religiosität von Teilen der Gesellschaft vielfach auch deshalb als provozierend empfunden werden, weil dadurch innerhalb der Mehrheitsgesellschaft ein Widerspruch zwischen dem aufgeklärten, säkularen eigenen Selbstbild und den noch bestehenden faktischen und emotionalen Bindungen an Aspekte der Kirche und des Glaubens zu Tage tritt.<sup>19</sup>

Aus rechtlicher Sicht manifestiert sich die Anerkennung in erster Linie in der Verleihung einer besonderen Rechtsform für die betreffende Gruppe. Hinsichtlich religiöser Gemeinschaften spricht man in diesem Zusammenhang von der Gewährung eines religionsrechtlichen Status. Die verfassungsrechtliche Verbürgung der Religionsfreiheit ist zwar hinsichtlich der Ausübung bestimmter, in der Öffentlichkeit sichtbarer religiöser Gebräuche und Riten davon unabhängig, hinsichtlich der korporativen Religionsfreiheit kann es aber zu einer Verstärkung des grundrechtlichen Schutzes durch die Verleihung eines religionsrechtlichen Status kommen.<sup>20</sup> In Österreich stehen grundsätzlich zwei Formen zur Verfügung, nämlich der Status einer „gesetz-

---

17 Vgl. *Ornig*, Die Zweite Generation, 39.

18 Vgl. in diesem Zusammenhang – allerdings in Bezug auf Deutschland – *D. Halm/M. Liakova/Z. Yetik*, Die öffentlichen Diskurse um den Islam in den Jahren 2000 bis 2004 und ihre Auswirkungen auf das Zusammenleben von Muslimen und Mehrheitsgesellschaft in Deutschland, ZAR 2006, 199 ff.

19 *B. Rommelspacher*, Der Islam – eine Provokation für das westliche Selbstbild, in *Th. Hartmann/M. Krannich* (Hrsg.), *Muslimen im säkularen Rechtsstaat* (2001), 21 (27).

20 Kritisch hierzu *B. Schinkele*, Zur öffentlich-rechtlichen Stellung von Religionsgemeinschaften, *juridikum* 2001, 123 (126), die verlangt, dass all das, was unmittelbar aus den grundrechtlichen Gewährleistungen folgt, neben den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften auch den eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften zu garantieren ist.

lich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft“ nach Art. 15 StGG<sup>21</sup> und jener der „eingetragenen Bekenntnisgemeinschaft“, basierend auf dem Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften<sup>22</sup>. Es zeigt sich auch hier, in welcher Wechselwirkung Identität, Ethnizität, islamische Religiosität und rechtliche Verfasstheit stehen können, denn der Islam als solcher bildet seit 1912 eine gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft iSd Art. 15 StGG, während die Gemeinschaft der Baha'i,<sup>23</sup> die vielfach als Sonderströmung innerhalb des Islams betrachtet wird, den Status einer eingetragenen Bekenntnisgemeinschaft besitzt, da sie sich selbst als eigenständige monotheistische Offenbarungsreligion sieht<sup>24</sup>. Der Beachtung des religiösen Selbstverständnisses steht, wie sich im Folgenden noch zeigen wird, der staatliche Anspruch auf Objektivierung desselben gegenüber.

### 3. Religiöses Selbstverständnis und staatliche Prüfungskompetenz

Die religiöse Identität spielt in Form des religiösen Selbstverständnisses sowohl auf Ebene der korporativen als auch der individuellen Religionsfreiheit eine wichtige Rolle. Das religiöse Selbstverständnis bildet den wichtigsten Anknüpfungspunkt für die Reichweite des Schutzbereiches des Grundrechts der Religionsfreiheit.<sup>25</sup> Dies trifft in besonderem Maße auf die Bestimmung der inneren Angelegenheiten gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften zu,<sup>26</sup> aber auch hinsichtlich der individuellen und kollektiven Religionsfreiheit erscheint in Anlehnung an die Rechtsprechung des deutschen Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) ein Abstellen auf das Selbstverständnis der

---

21 Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, RGBl. Nr. 142/1867.

22 BGBl. I Nr. 19/1998.

23 Die Gemeinschaft der Baha'i ist Mitte des 19. Jahrhunderts aus dem schiitischen Islam hervorgegangen und erkennt nur das „Heiligste Buch“ ihres Gründers Baha Alla an [Ch. Schirrmacher, Stichwort Bahai, in Harenberg Lexikon der Religionen (2002), 474].

24 E. V. Towfigh, Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften. Eine Untersuchung am Beispiel der Bahai (2006), 41.

25 Vgl. BVerfGE 24, 236 (247 f); 108, 282 (299); H. Kalb/R. Potz/B. Schinkele, Religionsrecht (2003), 45; M. Borowski, Der Grundrechtsschutz des religiösen Selbstverständnisses, in A. Haratsch u.a. (Hrsg.), Religion und Weltanschauung im säkularen Staat (2001), 49 (56, 59 ff).

26 VfSlg. 11574/1987; 16395/2001; R. Potz, Die inneren Angelegenheiten der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften als Problem der Grundrechtsinterpretation, in P. Leisching u.a. (Hrsg.), Ex aequo et bono. FS Plöchl (1977), 409 (421).

potentiellen Grundrechtsträger angebracht<sup>27</sup>. Dies insbesondere deshalb, weil der Staat verpflichtet ist, in religiösen und weltanschaulichen Belangen Neutralität walten zu lassen, und daher eines inhaltlichen Anknüpfungspunktes in Form des religiösen Selbstverständnisses bedarf. Um zu verhindern, dass jede Handlung unter dem Deckmantel der religiösen Motivation in den Schutzbereich der Religionsfreiheit fällt,<sup>28</sup> behält sich der Staat das Recht vor, dieses religiöse Selbstverständnis anhand objektiver Kriterien auf seine Plausibilität hin zu überprüfen und seine rechtliche Relevanz zu bestimmen<sup>29</sup>. Kollisionsfälle ergeben sich hierbei in der Regel dann, wenn religiöse Gebote mit staatlichen Normen konfliktieren.

Demgegenüber ist die Gewährleistung der Religionsfreiheit von ethnischen Gesichtspunkten vollkommen unabhängig. Ein spezieller Schutz ethnischer religiöser Gemeinschaften existiert in Österreich nicht. Die österreichische Rechtsordnung verknüpft den verfassungsrechtlichen Schutz ethnischer Gruppen vielmehr mit der Qualifikation als autochthone Volksgruppe,<sup>30</sup> die wiederum auf das Vorhandensein der Staatsbürgerschaft<sup>31</sup> abstellt (vgl. § 1 Abs. 2 Volksgruppengesetz<sup>32</sup>).<sup>33</sup> Angehörige so genannter „neuer Minderheiten“, also Minderheiten, die nicht zu den angestammten Volksgruppen zählen und insbesondere durch Zuwanderung entstanden sind,<sup>34</sup> genießen daher keinen speziellen verfassungsrechtlichen Schutz.<sup>35</sup> Gerade aber bei ihnen kommt es zu

---

27 Kalb/Potz/Schinkele, Religionsrecht, 45 f.

28 B. Gartner, Der Islam im religionsneutralen Staat (2006), 55; EGMR, Urt. v. 13. 4. 2006, Kostaschi, Nr. 55170/00, Z 37; Entsch. v. 2. 10. 2001, Pichon u. Sajous, RJD 2001-X; Urt. v. 1. 7. 1997, Kalaç, RJD 1997-IV, Z 27.

29 Kalb/Potz/Schinkele, Religionsrecht, 46.

30 Die wichtigsten verfassungsrechtlichen Minderheitenschutzbestimmungen sind Art. 19 StGG, Artt. 62 – 69 StV St. Germain, Artt. 6 und 7 StV Wien und Art. 8 B-VG.

31 Zur Problematik der Staatsbürgerschaft näher S. Pöllinger, Minderheitenprobleme und Minderheitenschutz. Das Engagement internationaler Organisationen (2001), 14 ff.

32 § 1 Abs. 2 Bundesgesetz vom 7. Juli 1976 über die Rechtsstellung von Volksgruppen in Österreich (Volksgruppengesetz), BGBl. Nr. 396/1976, definiert Volksgruppen als in Teilen des Bundesgebietes wohnhafte und beheimatete Gruppen österreichischer Staatsbürger mit nichtdeutscher Muttersprache und eigenem Volkstum.

33 Th. Öhlinger, Der Verfassungsschutz ethnischer Gruppen in Österreich, in H. Schäffer u.a. (Hrsg.), Staat – Verfassung – Verwaltung. FS Kojas (1998), 371 (386); zum verfassungsrechtlichen Schutz autochthoner Volksgruppen auch G. Holzinger, Die Rechte der Volksgruppen in der Rechtsprechung des Verfassungsgerichtshofes, in B.-Ch. Funk u.a. (Hrsg.), Der Rechtsstaat vor neuen Herausforderungen. FS Adamovich (2002), 193 ff.

34 Öhlinger, in Schäffer, FS Kojas, 386.

35 Öhlinger, in Schäffer, FS Kojas, 387.

einem Zusammenfall ethnischer und religiöser Faktoren.<sup>36</sup> Bekenner des Islams partizipieren damit im Ergebnis unabhängig von ihrer jeweiligen ethnischen Zugehörigkeit an den aus Art. 14 StGG, Art. 15 StGG, Art. 63 Abs. 2 StV St. Germain<sup>37</sup> sowie Art. 9 EMRK<sup>38</sup> erfließenden (religiösen) Freiheitsrechten. Fraglich ist allerdings, ob ein an ethnische Kategorien anknüpfender rechtlicher Schutz dieser „neuen“ Minderheiten überhaupt sinnvoll ist, denn durch einen solchen bestünde die Gefahr, dass von staatlicher Seite an eine bestimmte Gruppe ethnische Unterscheidungsmerkmale herangetragen werden, die wahrscheinlich in dieser Form und Sichtbarkeit nach dem Selbstverständnis der Gemeinschaft zuvor nicht bestanden haben.<sup>39</sup> Auf diese Weise würde der Staat die Entstehung „neo-ethnischer“ Kategorisierungen fördern, die wiederum von der betroffenen Gemeinschaft selbst übernommen werden<sup>40</sup> und damit die Überwindung nationaler oder ethnischer Konfliktlinien<sup>41</sup> und letztlich ihre Integration erschweren würden. Wie *Theo Öhlinger* treffend festgestellt hat, unterscheidet sich nämlich die Interessenslage der „neuen Minderheiten“ wesentlich von jener der traditionellen Volkgruppen bzw. „nationalen Minderheiten“, da erstere primär den Zutritt zu einer Gesellschaft anstreben, während letztere um die Erhaltung ihrer Identität gegenüber der Mehrheitsgesellschaft kämpfen.<sup>42</sup> Der grundrechtliche Schutz der „neuen Minderheiten“ sollte daher primär in Form von deren Möglichkeiten zur diskriminierungsfreien Teilhabe an der Gesellschaft und deren Leistungen unter Wahrung ihrer Identität, Religion und Kultur erfolgen.<sup>43</sup> Einen Ansatzpunkt hierfür könnte beispielsweise Art. 22 der Grundrechte-Charta bilden, demzufolge die

---

36 Vgl. hierzu *H.-J. Heintze*, Selbstbestimmungsrecht und Minderheitenrechte im Völkerrecht (1994), 132.

37 Staatsvertrag von Saint-Germain-en-Laye vom 10. September 1919, StGBI. Nr. 303/1920.

38 Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, BGBl. Nr. 210/1958. Die EMRK steht gem. Art. II Z 7 B-VGNov. 1964, BGBl. Nr. 444/1974, mit dem Tag ihres In-Kraft-Tretens im Verfassungsrang.

39 *O. Roy*, Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung (2006), 129 f.

40 *Roy*, islamischer Weg, 129 f.

41 Vgl. zu dieser Problematik *R. Kastoryano*, Frankreich, Deutschland und der Islam. Die Aushandlung der Identitätsfrage, in *A. Escudier/B. Sauzay/R. von Thadden* (Hrsg.), Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland (2003), 67 (69 ff, 79 f).

42 *Öhlinger*, in *Schäffer*, FS Koja, 389; ähnlich auch die Entschließung des Europäischen Parlaments zum Schutz von Minderheiten und den Maßnahmen gegen Diskriminierung in einem erweiterten Europa, ABl. C 124, vom 25. 5. 2006, 405 ff, Z 42 ff.

43 Ähnlich auch *Öhlinger*, in *Schäffer*, FS Koja, 389.

Union die Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen achtet. Daraus folgt zwar kein subjektives Recht von Angehörigen von Minderheiten, allerdings verpflichtet sich die Union – respektive der Staat im Falle einer Entsprechung im nationalen Recht –, diese Vielfalt zu achten<sup>44</sup> und damit auch etwaige Assimilationsbestrebungen zu unterlassen.

#### 4. Der Islam in der österreichischen Rechtsordnung

Entscheidend für die Verankerung des Islams in der österreichischen Rechtsordnung waren die Okkupation (1878) und die spätere Annexion Bosniens und der Herzegowina durch die österreichisch-ungarische Monarchie (1908).<sup>45</sup> Bereits während der Okkupationsphase war die österreichische Militärverwaltung bemüht, die religiösen Gewohnheiten der muslimischen Bevölkerung Bosniens und der Herzegowina zu schützen<sup>46</sup> und durch eine verbesserte Kultusorganisation die Verbindung zum türkischen Sultanat zu schwächen.<sup>47</sup> Diese außenpolitische Rücksichtnahme mündete schließlich auch in dem Bemühen, den Status des Islams monarchieweit zu verbessern.<sup>48</sup> Am 15. Juli 1912 wurde daher ein eigenes Gesetz, nämlich das „Gesetz betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft“<sup>49</sup> – im Folgenden IslamG –, erlassen, mit dem dem Islam nach hanefitischem Ritus in den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern die Anerkennung als Religionsgesellschaft iSd Art. 15 StGG gewährt wurde (vgl. Art. I leg. cit.). Nach dem Bericht der Spezialkommission zur Vorberatung der Gesetzesvorlage waren die Hanefiten „(...) in Bosnien und Hercegovina ausschließlich vertreten und der Regierungsentwurf beschränkt die Anerkennung auf die Hanefiten, da ein praktisches Bedürfnis der Ausdehnung dieser Anerkennung

---

44 In Bezug auf die Union *S. Hölscheidt*, in *J. Meyer* (Hrsg.), *Kommentar zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union* (2003), Art. 22 Rn. 16 f.

45 Der muslimische Bevölkerungsanteil Bosniens und der Herzegowina lag bei der letzten Volkszählung in Österreich-Ungarn im Jahr 1910 bei 612.137 Personen (rund 32%), und damit hinter den Orthodoxen (825.418), aber noch vor den Katholiken (434.061).

46 *A. Strobl*, *Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten*, SWS-Rundschau 45 (2005), 520 (522).

47 *J. Bair*, *Das Islamgesetz* (2002), 16.

48 *R. Potz*, *Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich*, in *J. Schwartländer* (Hrsg.), *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte* (1993), 135 (137).

49 RGBl. Nr. 159/1912.



auf andere Schulrichtungen derzeit nicht besteht.“<sup>50</sup> Den Erläuterungen zum Gesetzesentwurf zufolge wäre eine Ausdehnung auf die Anhänger anderer Rechtsschulen innerhalb des Islams auch kaum durchführbar, „(...) weil dadurch der Anschluß an die örtliche nächstgelegene Kultusorganisation der Bekenner des Islams, nämlich an jene in Bosnien und der Herzegovina aufgegeben würde, so dass der künftige Ausbau der äußeren Rechtsverhältnisse dieser Religionsgesellschaft einer festen Basis beraubt wäre.“<sup>51</sup> Der Bezug zu Bosnien und der Herzegovina wurde daher ausdrücklich durch Art. I § 1 zweiter Satz IslamG gefordert, in dem dieser normiert, dass hinsichtlich der Errichtung der (ersten) Kultusgemeinde „auf den Zusammenhang der Kultusorganisation der im Inland lebenden Anhänger des Islams mit jenen Bosniens und der Herzegovina Bedacht zu nehmen“ ist. Im Ergebnis war das IslamG damit hinsichtlich seines Anwendungsbereiches sowohl nach ethnischen als auch nach innerreligiösen Gesichtspunkten begrenzt.

Mit dem Ende der Habsburgermonarchie geriet auch das IslamG in Vergessenheit und erlangte erst durch den verstärkten Zustrom islamischer Migranten ab Mitte der 1960er<sup>52</sup> Jahre wieder an Bedeutung. Die „neue“ islamische Gemeinschaft bemühte sich daher, eine „institutionelle Konkretisierung“ der durch das IslamG erfolgten Anerkennung zu erreichen,<sup>53</sup> d. h. der noch aus der Monarchie stammenden Anerkennung neues Leben zu verleihen und eine islamische Kultusgemeinde aufzubauen. Allerdings bestanden zwischen der ursprünglichen muslimischen Gemeinschaft vornehmlich bosnischer Provenienz zu Zeiten der Habsburgermonarchie und der neu im Entstehen begriffenen muslimischen Gemeinschaft der Zweiten Republik sowohl in ethnischer als auch in innerreligiöser Hinsicht große Unterschiede. Zudem hatten sich auch die rechtlichen Rahmenbedingungen wesentlich verändert. So stand das Recht auf öffentliche Religionsausübung, das einen bedeutenden Aspekt des IslamG darstellte,<sup>54</sup> nach Art. 63 Abs. 2 StV St. Germain nunmehr allen Einwohnern Österreichs, unabhängig von deren Zugehörigkeit zu einer gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaft, zu. Es ging somit nicht mehr um die Integration islamischer Gläubiger einer bestimmten Ethnie und einer bestimmten Rechtsschule, sondern um

---

50 56 Blg. Sten.Prot. HH XX. Session (1910), 2; 1 Blg. Sten. Prot. HH XX. Session (1909), 6.

51 1 Blg. Sten. Prot. HH XX. Session (1909), 6.

52 R. Potz, Islam und Staat in Österreich, in A. Khol/G. Ofner (Hrsg.), Österreichisches Jahrbuch für Politik 2005 (2006), 223 (226).

53 Potz, in Khol/Ofner, Jahrbuch für Politik 2005, 226.

54 Potz, in Schwartländer, Christentum und Islam, 139.

die institutionelle Verankerung des gesamten Islams, in all seiner ethnischen und religiösen Vielfalt. Dies drückte sich auch im Selbstverständnis der sich neu formierenden islamischen Gemeinschaft aus.

Diese Bemühungen um „Aktualisierung der Anerkennung“, wie *Richard Potz* es ausdrückt, fruchteten schließlich 1979 in der bescheidmäßigen Genehmigung der Errichtung der ersten islamischen Religionsgemeinde für Österreich mit Sitz in Wien, die nach Art. I § 1 erster Satz IslamG die Voraussetzung für die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse im Verordnungswege bildete, und der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft.<sup>55</sup> Art. 1 der damaligen Verfassung der Glaubensgemeinschaft statuierte, dass ihr alle Anhänger des Islams, welche in der Republik Österreich ihren Aufenthalt haben, angehören sollten. Anhänger des Islams, die dem hanefitischen Ritus nicht zugehörig waren – „(...) also andere Sunniten (Schafaiten, Malikiten, Hanbaliten) und Schiiten (Zwölfer-Schiiten, Zaiditen, Ibaditen)“ –, wurden den Anhängern des hanefitischen Ritus ausdrücklich gleichgestellt.<sup>56</sup> Als in der Folge innerhalb der Glaubensgemeinschaft Streitigkeiten über die gültige Zusammensetzung ihrer Organe entstanden und der zuständige Bundesminister für Unterricht, Kunst und Sport bescheidmäßig die Entgegennahme und Kenntnisnahme von Wahlanzeigen für Organe der Glaubensgemeinschaft ablehnte, wurde 1985 eine auf Art. 144 B-VG gestützte Beschwerde an den Verfassungsgerichtshof (VfGH) erhoben. Dieser leitete von Amts wegen sowohl gem. Art. 139 Abs. 1 B-VG ein Verfahren zur Prüfung der Gesetzmäßigkeit der Genehmigung der Religionsgemeinde aus dem Jahr 1979 als auch ein auf Art. 140 Abs. 1 B-VG gestütztes Verfahren zur Prüfung der Verfassungsmäßigkeit der Wortfolge „nach hanefitischem Ritus“ im IslamG ein. Die formell als Bescheid an den antragstellenden Verein „Moslemischer Sozialdienst“ adressierte Erledigung wurde vom Verfassungsgerichtshof als Rechtsverordnung gewertet und wegen mangelnder Kundmachung aufgehoben.<sup>57</sup> Der inkriminierten Wortfolge „nach hanefitischem Ritus“ in Art. I erster Absatz sowie in Art. I §§ 5 und 6 IslamG erging es nicht anders.<sup>58</sup> Sie wurde gem. Art. 140 Abs. 1 B-VG als verfassungswidrig aufgehoben.<sup>59</sup> Der Verfassungsgerichtshof betrachtete nämlich die im IslamG bewirkte

55 VfSlg. 11624/1988. Art. 1 der derzeitigen Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich lautet: „Der Islamischen Glaubensgemeinschaft gehören alle Anhänger des Islams an, welche in der Republik Österreich ihren Aufenthalt haben.“

56 VfSlg. 11574/1987.

57 VfSlg. 11624/1988.

58 VfSlg. 11574/1987.

59 VfSlg. 11574/1987.

Beschränkung der Anerkennung auf die Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Eingriff in das durch Art. 15 StGG garantierte Selbstbestimmungsrecht der gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaft des Islams, da dem Selbstverständnis der Anhänger des Islams hinsichtlich seiner Mitglieder, wie es in der „Verfassung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ zu Tage getreten sei, eine Anerkennung bloß der Anhänger der hanefitischen Rechtsschule widerspreche.<sup>60</sup>

Letzten Endes war es somit der Verfassungsgerichtshof, der eine umfassende Anerkennung des Islams in Österreich bewirkte,<sup>61</sup> losgelöst von innerreligiösen und ethnischen Differenzierungsmerkmalen. Die grundsätzliche Frage, wie mit der Diversität des Islams aus religionsrechtlicher Sicht umzugehen ist, war damit aber nicht vollkommen gelöst. Denn der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“, die sowohl nach ihrem eigenen Anspruch als auch auf Grund des aus Art. 15 StGG erfließenden Ausschließlichkeitsrechts alle in Österreich lebenden Muslime offiziell vertritt, stehen die verschiedenen Moscheegemeinden und die darauf beruhenden Dachverbände gegenüber, die primär durch partikulare Zielsetzungen und Interessensvertretungen gekennzeichnet sind. Auch hier zeigt sich, dass sich die Dimensionen der Ethnizität und religiösen Identität vermischen und auf diese Weise eigene ethnisch-religiöse Gruppen entstehen können,<sup>62</sup> die naturgemäß danach streben, sich auch einen entsprechenden institutionellen Rahmen zu geben. In Österreich ist nach *Nikola Ornig* die „ethnische – sprachliche – Ausrichtung“ der islamischen Moscheegemeinden sehr deutlich sichtbar.<sup>63</sup> Im Ergebnis steht abermals der Universalität der umma die ethnische und innergemeinschaftliche Diversität des Islams gegenüber. Diese Lücke zu füllen, ist Aufgabe der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich.

---

60 VfSlg. 11574/1987; kritisch hierzu *E. Melichar*, Zum Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes über das Islamgesetz, ÖAKR 1990, 194 (195 ff).

61 Kritisch hierzu *Potz*, in *Schwartländer*, Christentum und Islam, 144, dem zufolge die legistisch sauberste Lösung eine Aufhebung des Islamgesetzes gewesen wäre, da alle Gründe für eine Sonderbehandlung der Muslime, die zum Islamgesetz geführt hatten, nunmehr weggefallen waren und der Islam wie die anderen Religionsgesellschaften durch Verordnung auf Grund des Anerkennungsgesetzes anerkannt hätte werden können.

62 Vgl. *Ornig*, Die Zweite Generation, 35.

63 *Ornig*, Die Zweite Generation, 35.

## 5. Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich

Wie bereits ausgeführt, bildet die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich die offizielle Repräsentantin des Islams in Österreich, der die Stellung einer Körperschaft öffentlichen Rechts zukommt<sup>64</sup>.

Die rechtlichen Rahmenbedingungen der Islamischen Glaubensgemeinschaft sind neben dem IslamG auch in der im August 1988 erlassenen Islam-Verordnung<sup>65</sup> – im Folgenden IslamVO – determiniert.<sup>66</sup> Nach § 1 IslamVO wird die offizielle Bezeichnung der Religionsgemeinschaft mit „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ festgelegt, und § 2 Abs. 1 leg. cit. enthält inhaltliche Vorgaben an die Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft. Alles in allem wird der Glaubensgemeinschaft hier ein großer Gestaltungsspielraum überlassen, da ihr nach überwiegender Ansicht auf Grund der geringeren institutionellen Verfasstheit des Islams<sup>67</sup> keine an den christlichen Kirchen orientierte Organisationsdichte abverlangt werden kann.<sup>68</sup> Dies insbesondere deshalb, weil das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft angemessen zu berücksichtigen ist, was wiederum Einfluss auf die Bestimmung ihrer „inneren Angelegenheiten“ iSv Art. 15 StGG hat. Nach Art. 15 StGG hat jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft das Recht auf selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten, frei von staatlicher Ingerenz. Was unter den inneren Angelegenheiten zu verstehen ist, ergibt sich nach der Rechtsprechung des Verfassungsgerichtshofs wesensmäßig aus dem Aufgabenbereich der betreffenden Religionsgesellschaft.<sup>69</sup> Im Ergebnis kann somit die religi-

---

64 Zur Verleihung des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts an gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaften *H. Schwendenwein*, Österreichisches Staatskirchenrecht (1992), 249.

65 Verordnung des Bundesministers für Unterricht, Kunst und Sport vom 2. August 1988 betreffend die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, BGBl. Nr. 466/1988.

66 In Art. I § 1 IslamG ist vorgesehen, dass die äußeren Rechtsverhältnisse der Anhänger des Islams auf Grundlage der Selbstverwaltung und Selbstbestimmung im Verordnungsweg zu regeln sind, sobald die Errichtung und der Bestand wenigstens einer Kultusgemeinde gesichert sind.

67 Brigitte Schinkele hat in diesem Zusammenhang einmal von der „mangelnden Verfasstheit“ des Islams gesprochen [*B. Schinkele*, Der „Streit“ um das islamische Kopftuch, RdW 2004, 30 (30)].

68 *R. Potz*, Rechtsstellung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, in *A. Th. Khoury/G. Vanoni* (Hrsg.), „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“. FS Bsteh (1998), 394 (399).

69 VfSlg. 11574/1987; 16395/2001; *Potz*, in *Leisching*, FS Plöchl, 421.

öse Identität auch Einfluss auf die institutionelle Verfasstheit und das zulässige Ausmaß an diesbezüglichen Vorgaben von staatlicher Seite haben. Der Staat muss daher das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaft zumindest berücksichtigen, er muss es jedoch nicht zum alleinigen Maßstab seiner Entscheidungen machen.

Teil des Selbstverständnisses der Islamischen Glaubensgemeinschaft ist die Repräsentanz aller Muslime in Österreich. Nach *Kalb/Potz/Schinkele* hat die Anerkennung trotz interner Spannungen die Religionsgemeinschaft in Österreich vor einer Aufspaltung in die verschiedenen islamischen Strömungen bewahrt.<sup>70</sup> Dieser Alleinvertretungsanspruch führt allerdings verschiedentlich auch zu Schwierigkeiten, da sich nicht alle Glaubensrichtungen von ihr (ausreichend) vertreten sehen<sup>71</sup> und diese Spannungen auch teilweise auf den unterschiedlichen ethnischen Traditionen bzw. den politischen Entwicklungen in den Herkunftsländern vieler Muslime beruhen<sup>72</sup>. Vertreter schiitischer und alevitischer Vereinigungen haben in jüngster Vergangenheit den Wunsch geäußert, eine eigene Religionsgemeinschaft zu errichten, und zumindest hinsichtlich der Aleviten auch medial transportiert, einen Antrag auf Anerkennung als Glaubensgemeinschaft stellen zu wollen.<sup>73</sup> Im Rahmen einer parlamentarischen Anfrage im Nationalrat hat die zuständige Bundesministerin für Unterricht, Kunst und Kultur im Juli dieses Jahres erklärt, dass es bisher nur informelle Gespräche mit Mitarbeitern ihres Ressorts gegeben habe. Ein Antrag der Aleviten auf Anerkennung als Glaubensgemeinschaft sei bis dato nicht eingelangt.<sup>74</sup> Mit dem Inkrafttreten des Bundesgesetzes über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften (BekGG) sind die Voraussetzungen für eine Anerkennung nach dem Anerkennungsgesetz<sup>75</sup> jedoch wesentlich

---

70 *Kalb/Potz/Schinkele*, Religionsrecht, 630.

71 *Potz*, in *Khoury/Vanoni*, FS Bsteh, 402.

72 Ausführlich *P. Draxler/S. Khorsand*, Fast eine für alle, DATUM 2006, 12 (13 ff).

73 *E. Bobi*, Mit Gewalt zurückholen, profil 2/2007, 29; *Draxler/Khorsand*, DATUM 2006, 15.

74 Anfrage der Abgeordneten Strache, Rosenkranz und weiterer Abgeordneter an die Bundesministerin für Unterricht, Kunst und Kultur betreffend Islam in Österreich vom 5. 6. 2007, Nr. 916/J-NR, XXIII. GP (2007), Beantwortung vom 17. 7. 2007, Nr. 848/AB-NR, XXIII. GP (2007).

75 Gesetz vom 20. Mai 1874, betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften, RGBl. Nr. 68/1874.

erschwert worden.<sup>76</sup> Ob es daher zu einer weiteren Binnendifferenzierung der Islamischen Gemeinschaft in religiöser und ethnischer Hinsicht kommen wird, bleibt abzuwarten.

Ein weiteres damit zusammenhängendes Problem bildet die Tatsache, dass die Zahl der nominellen und der tatsächlichen Mitglieder der IGGiÖ erheblich divergiert. Grundsätzlich ist, wie bereits ausgeführt, jeder in Österreich aufhältige Moslem Mitglied der IGGiÖ. Aktiv und passiv wahlberechtigt zu Wahlen ihrer Vertretungskörper sind hingegen gem. Art. 45 iVm Art. 16 der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft – im Folgenden VerfIGGiÖ – nur jene Muslime, die Mitglied einer Religionsgemeinde, mindestens 14 Jahre alt und in das vom Gemeindeausschuss geführte Mitgliederverzeichnis eingetragen sind sowie den jährlichen Mitgliedsbeitrag entrichten.<sup>77</sup> Dieser Umstand hat einige Kritiker auf den Plan gerufen, zuletzt vor allem das in Traun ansässige „Islamische Informations- und Dokumentationszentrum Österreich“ (IIDZ-Austria), das unter anderem durch seinen Generalsekretär Günter Ahmed Rusznak die Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft als undemokratisch bezeichnet hat.<sup>78</sup> Eine demokratische Binnenstruktur wird in Österreich allerdings weder auf der Grundlage des IslamG, der IslamVO noch sonst irgendeiner Rechtsgrundlage vorausgesetzt.<sup>79</sup> Eine derartige Vorgabe staatlicherseits wäre mit dem Recht auf Autonomie in inneren Angelegenheiten iSv Art. 15 StGG unvereinbar und wird im Übrigen auch nicht von anderen in Österreich

---

76 So ist nach § 11 Abs. 1 BekGG neben dem Bestand einer Religionsgemeinschaft durch mindestens 20 Jahre, davon mindestens 10 Jahre als eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft, auch eine Anzahl von Angehörigen in der Höhe von zwei Promille der Bevölkerung Österreichs erforderlich.

77 Das trifft nach Schätzungen nur auf einige tausend der rund 340.000 in Österreich lebenden Muslime zu, hierzu *Draxler/Khorsand*, DATUM 2006, 13.

78 Selbstbeschreibung des Vereins und seiner Forderungen auf seiner Homepage (<http://www.iidz.at/forderung.html>) sowie Berichte in den Oberösterreichischen Nachrichten vom 6.2.2007 (<http://www.nachrichten.at/politik/innenpolitik/515158:PHPESSID=ecfacf5a90fb7b149f6dd9d5cecb7a>, Stand 22.9.2007) und in den Salzburger Nachrichten vom 9. 2. 2007 (<http://www.salzburg.com/cgi-bin/sn/printArticle.pl?xm=2997992>, Stand 22.9.2007).

79 Einzig und allein für Religionsgemeinschaften auf vereinsrechtlicher Basis sind durch § 5 Abs. 1 und 2 Vereinsgesetz 2002, BGBl. I Nr. 66/2002 idF BGBl. I Nr. 124/2005, hierarchischen Strukturen gewisse Grenzen gesetzt, da eine Mitgliederversammlung zur gemeinsamen Willensbildung der Vereinsmitglieder jedenfalls als Organ des betreffenden Vereins in den Statuten vorgesehen sein und mindestens alle vier Jahre einberufen werden muss; näher hierzu *H. Tichy*, Religiöse Gemeinschaften nach dem Vereinsgesetz 2002, öarr 2004, 379 (396).

ansässigen Glaubensgemeinschaften mit religionsrechtlichem Status verlangt.<sup>80</sup> An dieser Stelle sei auch angemerkt, dass gem. Art. 46 VerfiGGiÖ Mitglieder einer islamischen Religionsgemeinde und sonstige Anhänger des Islams hinsichtlich ihres Rechts auf Benützung aller Einrichtungen der Islamischen Glaubensgemeinschaft gleichgestellt sind.

Die Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich versucht dem Problem der ethnischen Diversität damit zu begegnen, dass sie hinsichtlich ihrer wichtigsten Organe vorsieht, dass jeweils nur ein Drittel ihrer Mitglieder einer bestimmten sprachlichen oder ethnischen Gemeinschaft angehören darf. In concreto betrifft dies die Mitglieder des Gemeindevausschusses (Art. 28), des Schururates (Art. 34) und des Obersten Rates (Art. 37).<sup>81</sup> Über die Einhaltung dieser Bestimmungen wacht gem. Art. 44 VerfiGGiÖ das Schiedsgericht. Schutzklauseln zu Gunsten religiöser Minderheitengruppierungen enthält die Verfassung allerdings nicht. Neben dem Versuch, eine möglichst breite und ausgewogene Repräsentanz der in Österreich lebenden Muslime innerhalb der Leitungsgremien zu sichern,<sup>82</sup> soll damit auch die Übermacht einer einzigen ethnischen Gemeinschaft verhindert werden. Die rechtliche Berücksichtigung der ethnischen Diversität des Islams in Österreich verhindert allerdings auch eine spiegelbildliche Abbildung der tatsächlichen demographisch-religiösen Verhältnisse der in Österreich lebenden Muslime. Von den insgesamt 340.000 (Stand Volkszählung 2001) in Österreich lebenden Muslimen sind ca. 45% türkischstämmige und 15% bosnische Muslime.<sup>83</sup> Der Anteil der Sunniten wird auf

---

80 Verfassung und Organisation sowie die Besetzung religiöser Ämter zählen jedenfalls zu den inneren Angelegenheiten gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften nach Art. 15 StGG [F. Ermacora, Handbuch der Grundfreiheiten und der Menschenrechte (1963), 414; zur Zuordnung von Wahlen von Organen gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften in den Bereich der inneren Angelegenheiten VfSlg. 4955/1965 und 7982/1977]. Ähnlich auch die Rechtsprechung des EGMR, nach der die Organisationshoheit und Ämterautonomie einen Teil des aus Art. 9 EMRK erfließenden Selbstbestimmungsrechts von Religionsgemeinschaften bilden [EGMR, Urt. v. 26. 10. 2000, *Hasan u. Chaush* (Große Kammer), RJD 2000-XI, Z 62, 78; Urt. v. 16. 12. 2004, *Supreme Holy Council of the Muslim Community* (Große Kammer), Nr. 39023/97, Z 76, 80, 85; Urt. v. 14. 12. 1999, *Serif*, RJD 1999-IX, Z 52; Urt. v. 13. 12. 2001, *Metropolitan Church of Bessarabia*, RJD 2001-XII, Z 117; Urt. v. 14. 6. 2007, *Svyato-Mykhaylivska Parafiya*, Nr. 77703/01, Z 150 f].

81 Die Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich ist im öarr 1999, 453 ff abgedruckt sowie im Internet auf deren Homepage (<http://derislam.at>) abrufbar.

82 Ornig, Die Zweite Generation, 118.

83 M. Schmied, Islam in Österreich, in W. Feichtinger/S. Wentker (Hrsg.), Islam, Islamismus und islamischer Extremismus (2005), 189 (194).

5% geschätzt.<sup>84</sup> Neben diesen beiden Hauptgruppen leben auch zahlreiche Muslime aus dem Iran, Syrien, Ägypten und anderen arabischen Ländern in Österreich. Hinzu kommen noch Angehörige des Islams aus asiatischen Ländern wie Pakistan und Indonesien sowie aus afrikanischen Ländern.<sup>85</sup> Der gewaltsame Konflikt in Tschetschenien hat schließlich auch zu einem vermehrten Zuzug von Muslimen aus dieser Region nach Österreich geführt.<sup>86</sup> Nach einer den tatsächlichen Stärkeverhältnissen entsprechenden Zusammensetzung der wichtigsten Gremien der IGGiÖ müssten daher Personen mit türkischem Migrationshintergrund annähernd die Hälfte der Sitze bekleiden. Diese Dissonanz zwischen der türkischen Bevölkerungs-majorität der in Österreich lebenden Muslime und dem von der IGGiÖ verfolgten Prinzip der ethnischen Streuung hat in der Vergangenheit auch zu Spannungen zwischen einzelnen türkischen Organisationen und der IGGiÖ geführt.<sup>87</sup> Im Zuge der Diskussion um eine Ausarbeitung einer neuen Verfassung wird daher auch diese Frage regelmäßig problematisiert.<sup>88</sup> In diesem Zusammenhang ist auch noch der Beirat als beratendes Organ der IGGiÖ zu nennen (vgl. Art. 39 VerfIGGiÖ), dem die Obmänner der großen islamischen Organisationen in Österreich angehören. Womit wir auch bereits bei unserem nächsten Themenkomplex angelangt wären, nämlich den muslimischen Selbstorganisationen.

## 6. Gemeinschaftliche Vielfalt in der Einheit – muslimische Selbstorganisationen

Muslimische Selbstorganisationen beruhen in der Regel auf vereinsrechtlicher Basis und sind noch immer sehr stark nach der ethnischen respektive nationalen Herkunft ihrer Mitglieder ausgerichtet,<sup>89</sup> was wiederum Einfluss auf die religiöse Identität ihrer Mitglieder hat. „Trans-ethnische Ausrichtungen“<sup>90</sup> sind meist erst bei Vereinigungen von Angehörigen der so genannten „Zweiten Generation“ der österreichischen Muslime zu be-

---

84 Schmied, in Feichtinger/Wentker, Islam, 194.

85 Schmied, in Feichtinger/Wentker, Islam, 194.

86 Schmied, in Feichtinger/Wentker, Islam, 194.

87 F. Hafez, Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände, Diplomarbeit, Wien 2006, 70 f.

88 Hierzu etwa E. Kocina, Muslime: Kampf um Einfluss tobt, Die Presse, 8.11.2007, 13.

89 Ornig, Die Zweite Generation, 126.

90 Ornig, Die Zweite Generation, 181.



obachten.<sup>91</sup> Muslimische Selbstorganisationen decken sowohl religiöse als auch soziale, kulturelle und teilweise auch politische Bereiche ab<sup>92</sup> und bilden damit im Ergebnis ein wichtiges Element der religiösen und ethnischen Identität ihrer Mitglieder<sup>93</sup>. Auf diese Weise können sie erheblichen Einfluss auf das Verhalten ihrer Mitglieder ausüben.<sup>94</sup> Besonders sichtbar sind ethnische Binnendifferenzierungen in den Selbstorganisationen von Angehörigen der türkischstämmigen Bevölkerungsgruppe.<sup>95</sup> Ethnische Differenzierung ist von einem sozialwissenschaftlichen Standpunkt aus als Kommunikationsprozess zu verstehen, der davon abhängt, dass die damit tradierten Informationen von den Betroffenen auch verstanden werden.<sup>96</sup> Aus rechtlicher Sicht spielt es hingegen keine Rolle, ob sich eine Vereinigung primär an Angehörige einer bestimmten Ethnie bzw. Nation wendet und dies beispielsweise auch in ihrer Satzung zum Ausdruck bringt.

Zu den wichtigsten muslimischen Selbstorganisationen zählen auf türkischer Seite die „Türkisch Islamische Union für Kulturelle und Soziale Zusammenarbeit in Österreich“ (ATİB), die „Islamische Föderation“ (IF) und die „Union Islamischer Kulturzentren“ (UIKZ).<sup>97</sup> Hinsichtlich der mehrheitlich von bosnischstämmigen und arabischen Muslimen frequentierten Organisationen sind vor allem der „Dachverband Bosnisch-Islamischer Vereine“ (DBIV) und die „Liga Kultur“ (LK) zu nennen. Die in Österreich lebenden Aleviten sind vornehmlich in der „Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich e.V.“ (AABF) organisiert, und auf schiitischer Seite ist der Dachverband „Islamische Vereinigung Ahl ul-Bait Österreich“ im Aufbau begriffen.<sup>98</sup>

Einige muslimische Selbstorganisationen agieren weitgehend unabhängig von der IGGiÖ.<sup>99</sup> Es ist allerdings davon auszugehen, dass die überwiegende

---

91 Vgl. *Ornig*, Die Zweite Generation, 181.

92 *Ornig*, Die Zweite Generation, 154; *E. Muti*, Zur Bedeutung ethnischer Binnendifferenzierung der türkischen Bevölkerungsgruppe in Deutschland. Eine differenztheoretische Betrachtung (2001), 14.

93 Vgl. *Muti*, ethnische Binnendifferenzierung, 15.

94 *Muti*, ethnische Binnendifferenzierung, 15.

95 *Muti*, ethnische Binnendifferenzierung, 14.

96 Vgl. *Muti*, ethnische Binnendifferenzierung, 40.

97 *S. Kroissenbrunner*, Soziopolitische Netzwerke türkischer MigrantInnen in Wien – eine (fast) ungeschriebene Geschichte, *Zeitschrift für Türkeistudien* 13 (2000), 259 (263).

98 *Hafez*, Glaubensgemeinschaft, 67, 71.

99 *A. Strobl*, Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten, *SWS-Rundschau* 45 (2005), 520 (535).

Mehrheit der in Österreich bestehenden muslimischen Vereinigungen sich primär als Ergänzung und nicht als Substitut zur IGGiÖ versteht und folglich auch nicht nach Erlangung eines eigenen religionsrechtlichen Status in Form der gesetzlichen Anerkennung iSv Art. 15 StGG oder der Eintragung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft strebt. Ein Großteil der tatsächlichen religiösen Handlungen wird daher auch weiterhin auf Ebene der muslimischen Selbstorganisationen vorgenommen, während die IGGiÖ teilweise das personelle und organisatorische Substrat hierfür zur Verfügung stellt.<sup>100</sup> Diese Symbiose nützt beiden Seiten, sie funktioniert allerdings nur so lange, als sie der gegenseitigen Erwartungshaltung entspricht und die Repräsentanz seitens der IGGiÖ gewünscht und anerkannt wird. Eine gewisse organisatorische Verbundenheit muslimischer Selbstorganisationen mit der IGGiÖ ergibt sich schließlich auch aus der Aufgabe der IGGiÖ, durch die Islamische Religionspädagogische Akademie in Wien, die eine nach dem Privatschulgesetz<sup>101</sup> gebildete Einrichtung der IGGiÖ ist, eine Bestätigung der Gleichwertigkeit einer im Ausland absolvierten Ausbildung eines muslimischen Seelsorgers mit jener der Islamischen Religionspädagogischen Akademie auszustellen.<sup>102</sup>

---

100 Vgl. *Hafez*, Glaubensgemeinschaft, 73 f.

101 Bundesgesetz vom 25. Juli 1962 über das Privatschulwesen (Privatschulgesetz), BGBl. Nr. 244/1962 idF BGBl. I Nr. 75/2001.

102 R. Potz, Der islamische Religionsunterricht in Österreich, in *H. de Wall/M. Germann* (Hrsg.), Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung. FS Link (2003), 345 (366). Auf Grund eines zwischenstaatlichen Abkommens zwischen der Türkei und Österreich gelten für Imame, die für die „Türkisch Islamische Union für Kulturelle und Soziale Zusammenarbeit in Österreich“ (ATİB) tätig werden, Ausnahmen von diesem Grundsatz.

# Etničnost, identiteta in priznavanje k islamu s pravnega vidika\*

BARBARA GARTNER\*\*

## 1. Uvod

Etničnost, identiteta in islamska veroizpoved sestavljajo „multiple referenčne okvire“,<sup>1</sup> ki so v različnih medsebojnih odnosih in jih označujeta določena dinamika in hkrati tudi določena neostrost. V svojih izvajanjih bi rada iz zunanje perspektive nakazala te različne medsebojne odvisnosti in pri tem posebej obravnavala vlogo, ki jo ima v tem procesu skupnost islamske veroizpovedi v Avstriji. To neostrost, ki jo ugotavljamo pri omenjenih terminih, srečujemo pa tudi glede islama samega, kajti ta je v javnih razpravah prikazan kot monoliten blok, ne da bi bila upoštevana velika raznolikost njegovih notranjih diferenciacij. *Heiner Bielefeldt* je v svojem nedavno objavljenem eseju o podobi islama v Nemčiji prišel do zaključka, da obstaja glede islama nesoglasje med v veliki meri znanimi in sprejetimi pojmovnimi diferenciacijami in med njihovo praktično pomembnostjo.<sup>2</sup> Različne oblike muslimanskega življenja in muslimanskega samorazumevanja ostajajo zato mnogokrat le nezadostno zaznavane<sup>3</sup> in nezadostno prenesene v javni diskurz. Ta raznolikost se lahko odraža ne le v različnih verskih smereh in pravnih šolah, temveč tudi v različnosti etnične sestave in verske identitete.

## 2. „Multipli referenčni okviri“

Za približanje k tej temi se zdi najprej smiselno si pogloblje ogledati obravnavane termine. Začnimo pri pojmu »etničnost«. Izraz »etničnost« je izobliko-

---

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Mag. Barbara Gartner, Urad koroške deželne vlade, odd. 2V – ustavnopravna služba

1 *N. Ornig*, *Die Zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien* (2006), 42.

2 *H. Bielefeldt*, *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, Deutsches Institut für Menschenrechte (Hrsg.), *Essay Nr. 7* (2007), 12 sl.

3 *Bielefeldt*, *Islambild*, 13.

valo angloameriško družboslovje<sup>4</sup> in označuje vsoto etnično določenih posebnih načinov vedenja, mnenj, ustanov kot tudi individualnih in kolektivnih izkušenj.<sup>5</sup> *Rainer Schnell* razlikuje pri tem tri razsežnosti etničnosti, namreč etnično identiteto, uresničevanje etniji lastnega načina mišljenja in končno etnično identifikacijo kot merilo za spoštovanje pripadnosti k določeni etnični skupini.<sup>6</sup> Odvisno od teoretičnega pristopa je etnične skupine mogoče razumeti kot zgodovinsko nastale skupnosti in skupine sorodnih družin (primordialen pristop), ali kot skupnosti, ki jih določa osebna usmeritev in skupna kulturna zavest (konstruktivističen pristop).<sup>7</sup> Značilnosti etnične diferenciacije so med drugim jezik, veroizpoved, poreklo in izvor ter skupne zgodovinske in aktualne izkušnje.<sup>8</sup> Etničnost in narodnost se moreta pri tem prekrivati, a ni nujno. Pojem etničnosti je zelo odprt in odvisen od sobesedila, s tem pa v izidu težko oprijemljiv. Ta odprtost izvira deloma tudi iz tega, da etničnost ni vedno proces samoidentifikacije, temveč je mogoča pač tudi s pripisom od zunaj, s tem pa smo pri našem naslednjem pojmu, namreč pri pojmu identitete.

Identiteta pomeni tu celokupnost tistih značilnosti, ki določeno osebo ali skupino določajo ali na podlagi katerih je taka določitev izvedena.<sup>9</sup> To identiteto pa mora vsaka oseba najprej ustvariti, ker ni togo vnaprej dana ali z rojstvom določena.<sup>10</sup> Nekoliko pretirano rečeno oblikuje identiteta podobo, ki jo ima kaka oseba ali skupina o sebi, ali kakršno ji na podlagi določenih faktorjev pripisujejo od zunaj.<sup>11</sup> Samoumevanje določene skupine more zato izvirati tako iz pripadnosti določeni etniji kot tudi iz drugih faktorjev, npr. iz veroizpovedi.

Če je lastna religija ena tistih razlikovalnih značilnosti, na katerih kaka etnija utemeljuje svojo drugačnost v primerjavi z drugimi skupinami, pride do pre-

4 *H. Tasci*, Identität und Ethnizität in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der zweiten Generation der Aleviten aus der Republik Türkei (2006).

5 *D. Elschenbroich*, Eine Nation von Einwanderern. Ethnisches Bewusstsein und Integrationspolitik in den USA (1986), 109.

6 *R. Schnell*, Dimensionen ethnischer Identität, v *H. Esser/J. Friedrichs* (Hrsg.), Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie (1990), 43 (46).

7 *Tasci*, Identität und Ethnizität, 45.

8 *Ornig*, Die Zweite Generation, 32.

9 *Ornig*, Die Zweite Generation, 37.

10 *Tasci*, Identität und Ethnizität, 26.

11 *P. B. Hill/R. Schnell*, Was ist „Identität“, in *H. Esser/J. Friedrichs* (Hrsg.), Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie (1990), 25 (27).

krivanja verske identitete z versko etničnostjo. To se v islamu pogosto dogaja. Za islam sta v tej zvezi značilni tako uniteta kot tudi divergenca. Islamska skupnost, umma, obsega po tradicionalnem razumevanju svetovno skupnost vseh vernih muslimanov ne glede na raso, jezik ali narodnost.<sup>12</sup> Poleg tega ne razlikuje med pripadnostjo h kaki posebni verski ali pravni obliki islama.<sup>13</sup> Tej svetovni verski skupnosti pa stojijo nasproti znotraj islama spet različni verski tokovi in pravne šole, ki so nastale po smrti preroka Mohameda. Kajti od Mohameda relativiziranim rodovnim in klanskim strukturam<sup>14</sup> so se kmalu umaknila diferenciranja zaradi različnih mnenj o prerokovem nasledstvu in o pravi razlagi verskih besedil. Versko opredeljena identiteta se lahko sklicuje tako na pripadnost k ummi kot tudi na pripadnost h kaki določeni verski smeri znotraj islama, npr. k alevitom.<sup>15</sup>

Za identiteto etnično-verske skupine je odločilnega pomena tudi priznanje v njenem družbenem okolju.<sup>16</sup> S sociološkega vidika prihaja to priznanje do izraza v dejanski sprejemljivosti in spoštovanju,<sup>17</sup> ki se moreta razodeti npr. v pripravljenosti družbe, da se določeni verski simboli v javnem prostoru postavijo na vidno mesto. Ta družbena sprejemljivost muslimanskih simbolov v javnosti je postala v zadnjem času bolj krhka, kot kažejo nedavne razprave o muslimanskih zgradbah za bogočastje in nošenje muslimanske naglavne rute.<sup>18</sup> Ravno v vprašanju prisotnosti islamskih simbolov v javnosti pa ne gre le za identiteto islamske manjšine, temveč tudi za identiteto pretežno krščanske večinske družbe. V tej zvezi je Birgit Rommelspacher nekoč zelo točno ugotovila, da občuti del družbe javno na ogled postavljena znamenja islamske religioznosti tudi zato kot izzivanje, ker se s tem znotraj večinske družbe pokaže protislovje med lastno razsvetljensko, sekularizirano samo-

---

12 P. Heine, Gemeinde, v A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine, Islam-Lexikon, Bd. II (1999), 291 (291).

13 Heine, Gemeinde, v Khoury/Hagemann/Heine, Islam-Lexikon II, 291.

14 H. Küng, Der Islam (2004)<sup>2</sup>, 199.

15 Prim. npr. M. Greve, Alevitische und musikalische Identitäten in Deutschland, Zeitschrift für Türkeistudien 13 (2000), 213 isl.; nazadnje tudi ESČP, sodba z dne 9. 10. 2007, Hasan u. Eylem Zengin, št. 1448/04, Z 8 sl.

16 Ornig, Die Zweite Generation, 39.

17 Prim. Ornig, Die Zweite Generation, 39.

18 Prim. v tej zvezi – seveda glede Nemčije – D. Halm/M. Liakova/Z. Yetik, Die öffentlichen Diskurse um den Islam in den Jahren 2000 bis 2004 und ihre Auswirkungen auf das Zusammenleben von Muslimen und Mehrheitsgesellschaft in Deutschland, ZAR 2006, 199 isl.

podobo in še vedno obstoječimi dejanskimi in čustvenimi navezanostmi na cerkvene in verske aspekte.<sup>19</sup>

Pravno gledano prihaja priznanje do izraza predvsem s podelitvijo posebne pravne forme zadevni skupini. V primerih verskih skupnosti govorimo v tej zvezi o dodelitvi verskopravnega statusa. Ustavnopravno poročstvo verske svobode je sicer glede na izvajanje določnejše, v javnosti odvisno od vidnih verskih običajev in obredov, glede na korporativno versko svobodo pa se lahko temeljnopravno varstvo okrepi s podelitvijo verskopravnega statusa.<sup>20</sup> V Avstriji sta načeloma na razpolago dve obliki, namreč status »zakonito priznane cerkve ali verske skupnosti« v smislu čl. 15 StGG (temeljni državni zakon),<sup>21</sup> in »registrirane verske skupnosti« na osnovi zveznega zakona o statusu pravne osebe za verske skupnosti.<sup>22</sup> Tudi tu se kaže, v kakšnem medsebojnem učinkovanju so lahko identiteta, etničnost, islamska religioznost in pravna ustavnost, kajti islam kot tak je od leta 1912 zakonito priznana verska skupnost po čl. 15 StGG, medtem ko ima bahajska skupnost,<sup>23</sup> o kateri mnogi menijo, da je posebna smer znotraj islama, status registrirane veroizpovedi, ker sama o sebi meni, da je samostojna monoteistična razodetna religija.<sup>24</sup> Kakor se bo v nadaljnjem še pokazalo, stoji upoštevanju verskega samoumevanja nasproti državna zahteva po njegovi objektivizaciji.

- 
- 19 B. Rommelspacher, *Der Islam – eine Provokation für das westliche Selbstbild*, v *Th. Hartmann/M. Krannich* (Hrsg.), *Muslimen im säkularen Rechtsstaat* (2001), 21 (27).
  - 20 Kritično k temu B. Schinkele, *Zur öffentlich-rechtlichen Stellung von Religionsgemeinschaften*, *juridikum* 2001, 123 (126), zahteva, da mora biti vse, kar neposredno sledi iz temeljnopravnega jamstva, zajamčeno poleg zakonito priznanim Cerkvam in verskim družbam tudi registriranim verskim skupnostim.
  - 21 Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, *RGBl* (državni zakonski list), št. 142/1867.
  - 22 *BGBI*. (zvezni zakonski list) I št. 19/1998.
  - 23 Skupnost bahajcev je sredi 19. stoletja izšla iz šiitskega islama in priznava le „najsvečejšo knjigo“ svojega ustanovitelja Baha Alla [*Ch. Schirrmacher*, *geslo Bahai*, v *Harenberg Lexikon der Religionen* (2002), 474].
  - 24 E. V. Towfigh, *Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften. Eine Untersuchung am Beispiel der Bahai* (2006), 41.

### 3. Versko samoumevanje in pristojnost državne kontrole

Verska identiteta igra v obliki verskega samoumevanja važno vlogo tako na ravni korporativne kot tudi individualne verske svobode. Versko samoumevanje je najpomembnejša navezna točka za daljnosežnost varstvenega območja temeljne pravice do svobode veroizpovedi.<sup>25</sup> To zadeva v posebni meri določila v notranjih zadevah zakonito priznanih cerkva in verskih skupnosti,<sup>26</sup> a tudi glede individualne in kolektivne verske svobode se zdi – opirajoč se na sodno prakso zveznega ustavnega sodišča (BVerfG) v Nemčiji – uskladitev s samoumevanje potencialnih nosilcev temeljnih pravic primeren.<sup>27</sup> To predvsem zato, ker je država dolžna v verskih in svetovnonazorskih zadevah dati veljavo nevtralnosti, za to pa je potrebna vsebinska navezna točka v obliki verskega samoumevanja. Da bi preprečila, da ne bi vsako dejanje padlo pod plaščem verske motivacije v varstveno območje svobode veroizpovedi,<sup>28</sup> si država pridržuje pravico to versko samoumevanje na podlagi objektivnih kriterijev preveriti glede na njegovo verjetnost in določiti njegovo pravno pomembnost.<sup>29</sup> Primeri kolizije nastanejo pri tem praviloma tedaj, če pridejo verske zapovedi v konflikt z državnimi normami.

V nasprotju s tem je jamstvo verske svobode popolnoma neodvisno od etničnih vidikov. Posebno varstvo etničnih verskih skupnosti v Avstriji ne obstaja. Avstrijski pravni red nasprotno povezuje ustavnopravno varstvo etničnih skupin s kvalifikacijo avtohtone narodne skupnosti,<sup>30</sup> ki pa je spet pogojena z imetjem državljanstva<sup>31</sup> (prim. § 1 odst. 2 zakona o na-

---

25 Prim. BVerfGE 24, 236 (247 sl.); 108, 282 (299); H. Kalb/R. Potz/B. Schinkele, *Religionsrecht* (2003), 45; M. Borowski, *Der Grundrechtsschutz des religiösen Selbstverständnisses*, v A. Haratsch u.a. (Hrsg.), *Religion und Weltanschauung im säkularen Staat* (2001), 49 (56, 59 isl.).

26 VfSlg. 11574/1987; 16395/2001; R. Potz, *Die inneren Angelegenheiten der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften als Problem der Grundrechtsinterpretation*, v P. Leisching u.a. (Hrsg.), *Ex aequo et bono*. FS Plöchl (1977), 409 (421).

27 Kalb/Potz/Schinkele, *Religionsrecht*, 45 sl.

28 B. Gartner, *Der Islam im religionsneutralen Staat* (2006), 55; EGMR, Urt. v. 13. 4. 2006, *Kosteski*, Nr. 55170/00, Z 37; Entsch. v. 2. 10. 2001, *Pichon u. Sajous*, RJD 2001-X; Urt. v. 1. 7. 1997, *Kalaç*, RJD 1997-IV, Z 27.

29 Kalb/Potz/Schinkele, *Religionsrecht*, 46.

30 Najpomembnejša ustavnopravna določila manjšinskega varstva so čl. 19 temeljnega državnega zakona, čl. 62 – 69 senžermenske pogodbe, čl. 6 in 7 avstr. državna pogodba in čl. 8 zveznega ustavnega zakona.

31 Podrobneje o problematiki državljanstva S. Pöllinger, *Minderheitenprobleme und Minderheitenschutz*. Das Engagement internationaler Organisationen (2001), 14 isl.

rodnih skupnostih<sup>32</sup>).<sup>33</sup> Pripadniki tako imenovanih »novih manjšin«, torej manjšin, ki ne štejejo med avtohtone narodnostne skupnosti in so nastale predvsem s priselitvijo,<sup>34</sup> zato niso deležni posebnega ustavnopravnega varstva.<sup>35</sup> Ravno pri njih pa prihaja do sovpadanja etničnih in verskih faktorjev.<sup>36</sup> Izpovedovalci islama so neodvisno od svoje etnične pripadnosti s tem deležni iz čl. 14 StGG, čl. 15 StGG, čl. 63 odst. 2 StV St. Germain<sup>37</sup> in čl. 9 EKČP<sup>38</sup> izhajajočih (verskih) svoboščin. Vprašanje pa je, ali je na etnične kategorije navezано pravno varstvo teh »novih« manjšin sploh smiselno, kajti z njim bi nastala nevarnost, da bi država kaki skupini pridala etnične razpoznavne znake, ki najbrž v tej obliki in opaznosti pred tem v samoumevanju skupine niso obstajali.<sup>39</sup> Na ta način bi država pospeševala nastanek »neo-etničnih« kategorizacij, ki bi jih potem prizadeta skupnost sama prevzela<sup>40</sup> in s tem otežila premagovanje nacionalnih ali etničnih konfliktnih linij<sup>41</sup> in končno tudi svojo integracijo. Kot je Theo Öhlinger točno ugotovil, se namreč interesni položaj »novih manjšin« bistveno razlikuje od položaja tradicionalnih narodnostnih skupnosti oziroma »nacionalnih manjšin«, ker si prve primarno prizadevajo za pristop k družbi, medtem ko se druge borijo za ohranitev svoje identitete v večinski družbi.<sup>42</sup> Ustavnopravno varstvo

32 § 1 Abs. 2 Bundesgesetz vom 7. Juli 1976 über die Rechtsstellung von Volksgruppen in Österreich (Volksgruppengesetz), BGBl. št. 396/1976, definira narodnostne skupnosti kot v delih državnega ozemlja stanujoče in domače skupine avstrijskih državljanov z nenemškim jezikom in lastno narodnostjo.

33 Th. Öhlinger, Der Verfassungsschutz ethnischer Gruppen in Österreich, v H. Schäffer u.a. (Hrsg.), Staat – Verfassung – Verwaltung, FS Kojca (1998), 371 (386); o ustavnopravnem varstvu avtohtonih narodnih skupnosti tudi G. Holzinger, Die Rechte der Volksgruppen in der Rechtsprechung des Verfassungsgerichtshofes, v B.-Ch. Funk u.a. (Hrsg.), Der Rechtsstaat vor neuen Herausforderungen, FS Adamovich (2002), 193 isl.

34 Öhlinger, in Schäffer, FS Kojca, 386.

35 Öhlinger, in Schäffer, FS Kojca, 387.

36 Prim. H.-J. Heintze, Selbstbestimmungsrecht und Minderheitenrechte im Völkerrecht (1994), 132.

37 Senžermenska državna pogodba z dne 10. septembra 1919, StGBL št. 303/1920.

38 Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, BGBl. št. 210/1958. EKČP je po čl. II št. 7 novele zveznega ustavnega zakona 1964, BGBl. št. 444/1974, z dnem uveljavitve v ustavnem rangju.

39 O. Roy, Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung (2006), 129 sl.

40 Roy, islamischer Weg, 129 sl.

41 Prim. o tej problematiki R. Kastoryano, Frankreich, Deutschland und der Islam. Die Auseinandlung der Identitätsfrage, v A. Escudier/B. Sauzay/R. von Thadden (Hrsg.), Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland (2003), 67 (69 isl., 79 sl.).

42 Öhlinger, v Schäffer, FS Kojca, 389; podobno tudi sklep Evropskega parlamenta glede varstva manjšin in ukrepov proti diskriminaciji v razširjeni Evropi, uradni list C 124,



»novih manjšin« naj bi se torej dogajalo predvsem v obliki njihovih možnosti za diskriminacije prosto udeležnost v družbi in njihovih zmogljivosti ob upoštevanju njihove identitete, veroizpovedi in kulture.<sup>43</sup> Navezna točka za to bi bil lahko npr. čl. 22 listine o temeljnih pravicah, po katerem Unija spoštuje raznolikost kultur, veroizpovedi in jezikov. Iz tega sicer ne sledi subjektivna pravica pripadnikov manjšin, vsekakor pa se Unija obvezuje – oziroma država v primeru ustreznosti v nacionalnem pravu – to raznolikost spoštovati<sup>44</sup> in zato tudi opustiti morebitna asimilacijska prizadevanja.

#### 4. Islam v avstrijskem pravnem redu

Za zasidranje islama v avstrijskem pravnem redu sta bili odločilni okupacija (1878) in kasnejša aneksija Bosne in Hercegovine (1908) v času avstro-ogrške monarhije.<sup>45</sup> Avstrijska vojaška uprava si je že v okupacijskem obdobju prizadevala varovati<sup>46</sup> verske običaje muslimanskega prebivalstva Bosne in Hercegovine in z boljšo organizacijo bogočastja oslabiti povezanost s turškim sultanatom.<sup>47</sup> Ta zunanjepolitična obzirnost je vodila končno tudi v prizadevanje, da se status islama izboljša po celi monarhiji.<sup>48</sup> Petnajstega julija 1912 je bil zato izdan poseben zakon, namreč »zakon, ki priznava pripadnike islama hanefitskega obreda kot versko skupnost«<sup>49</sup> – v nadaljevanju zakon o islamu –, s katerim je bilo islamu hanefitskega obreda v državnem zboru zastopanih kraljestev in dežel odobreno priznanje verske skupnosti v smislu čl. 15 StGG (prim. čl. I cit. zak.). Po poročilu posebne komisije za predhodno obravnavo zakonskega predloga so bili hanefiti »(... v

---

z dne 25. 5. 2006, 405 isl., št. 42 isl.

43 Podobno tudi Öhlinger, v Schäffer, FS Koja, 389.

44 V zvezi z Unijo S. Hölscheidt, v J. Meyer (Hrsg.), Kommentar zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union (2003), čl. 22 obr. št.16 sl.

45 Delež muslimanskega prebivalstva v Bosni in Hercegovini ob zadnjem ljudskem štetju v Avstro-Ogrski leta 1910 je znašal 612.137 oseb (okrog 32 %), s tem je bil za pravoslavnicami (825.418), a še pred katoličani (434.061).

46 A. Strobl, Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten, SWS-Rundschau 45 (2005), 520 (522).

47 J. Bair, Das Islamgesetz (2002), 16.

48 R. Potz, Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, v J. Schwartländer (Hrsg.), Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (1993), 135 (137).

49 Državni zakonski list (RGBL.) št. 159/1912.

Bosni in Hercegovini izključno zastopani in vladni predlog omejuje priznanje na hanefite, ker praktična potreba razširiti to priznanje na druge šolske smeri zdaj ne obstaja.«<sup>50</sup> Kot piše v pojasnilih k zakonskemu predlogu, razširitev na pripadnike drugih pravnih šol znotraj islama tudi ne bi bila izvedljiva, »(...) ker bi bila s tem opuščena priključitev na krajevno najbližjo bogočastno organizacijo izpovedovalcev islama, namreč na tisto v Bosni in Hercegovini, tako bi bila bodoča razširitev zunanjih pravnih odnosov te verske skupnosti oropana trdnega temelja.«<sup>51</sup> Povezava z Bosno in Hercegovino je bila zato izrecna zahteva v čl. I § 1 drugi stavek zakona o islamu, kjer je normirano, da je glede vzpostavitve (prve) bogočastne skupine »potrebno upoštevati povezavo bogočastja v tuzemstvu živečih pristašev islama z onimi v Bosni in Hercegovini«. Pravzaprav je bil zakon o islamu glede na uporabno območje omejen tako z etničnimi kot tudi notranjeverskih vidikov.

S koncem habsburške monarhije je zašel tudi zakon o islamu v pozabo, večji pomen je spet dobil šele s povečanim pritokom islamskih migrantov od srede šestdesetih let dvajsetega stoletja.<sup>52</sup> »Nova« islamska skupnost si je zato prizadevala doseči »institucionalno konkretizacijo« z zakonom o islamu danega priznanja,<sup>53</sup> to je, oživiti še iz monarhije izvirajoče priznanje in vzpostaviti islamsko versko skupnost. Vsekakor so obstajale med prvotno muslimansko skupnostjo pretežno bosanskega izvora iz časov habsburške monarhije in na novo nastajajočo muslimansko skupnostjo v Drugi republiki tako v etničnem kot tudi v verskem pogledu velike razlike. Poleg tega so se bile bistveno spremenile tudi splošne pravne razmere. Pravica do javnega opravljanja verskih obredov, ki je bila pomemben aspekt zakona o islamu,<sup>54</sup> je po čl. 63 odst. 2 senžermenske pogodbe zdaj pripadala vsem avstrijskim prebivalcem, ne glede na pripadnost k eni od zakonito priznanih verskih skupnosti. Torej ni šlo več za integracijo islamskih vernikov kake določene etnije ali kake določene pravne šole, temveč za institucionalno zasidranje celotnega islama z vso njegovo etnično in versko raznolikostjo. To se je izražalo tudi v samoumevanju novonastajajoče islamske skupnosti.

---

50 56 Blg. Sten.Prot. HH XX. Session (1910), 2; 1 Blg. Sten. Prot. HH XX. Session (1909), 6.

51 1 Blg. Sten. Prot. HH XX. Session (1909), 6.

52 R. Potz, Islam und Staat in Österreich, v A. Khol/G. Ofner (Hrsg.), Österreichisches Jahrbuch für Politik 2005 (2006), 223 (226).

53 Potz, v Khol/Ofner, Jahrbuch für Politik 2005, 226.

54 Potz, v Schwartländer, Christentum und Islam, 139.

Ta prizadevanja za »aktualizacijo priznanja« – z besedo *Richarda Potza* – so končno obrodila leta 1979 sad v obliki odločbe glede dovoljenja za ustanovitev prve islamske verske skupnosti v Avstriji s sedežem na Dunaju – ki je bila po čl. I § 1 prvi stavek zakona o islamu predpostavka za ureditev zunanjih pravnih razmerij z uredbo – in v obliki ustave Islamske verske skupnosti.<sup>55</sup> Člen 1 tedanje ustave verske skupnosti je določal, naj ji pripadajo vsi pristaši islama, ki bivajo v Republiki Avstriji. Pripadniki islama, ki niso bili hanefitskega obreda – »(...) torej drugi suniti (šafiiti, malikiti, hanbaliti) in šiiti (dvanajstniški šiiti, zaiditi, ibaditi)« –, so bili izrecno izenačeni s pripadniki hanefitskega obreda.<sup>56</sup> Ko so pozneje nastali v skupnosti spori glede veljavne sestave njihovih organov in je pristojni minister za pouk, umetnost in šport z odločbo odklonil sprejem in vednost sporočila o volitvah v organe verske skupnosti, je bila leta 1985 vložena na čl. 144 zveznega ustavnega zakona oprta pritožba pri ustavnem sodišču. To je po uradni dolžnosti sprožilo tako v smislu čl. 139 odst. 1 ustavnega zakona postopek za preverbo zakonitosti glede dovoljenja verske skupnosti iz leta 1979, kot tudi na čl. 140 odst. 1 ustavnega zakona oprt postopek za preverbo ustavnosti izraza »hanefitskega obreda« zakonu o islamu. Po predpisih kot odločba na vložilno društvo »Muslimanska socialna služba« naslovljena rešitev je bila pri ustavnem sodišču ocenjena kot uredba za neomejen krog adresatov in razveljavljena zaradi pomanjkljive objave.<sup>57</sup> Inkriminiranemu izrazu »hanefitskega obreda« v čl. I prvi odstavek in čl. I §§ 5 in 6 zakona o islamu ni šlo nič drugače.<sup>58</sup> Po čl. 140 odst. 1 zveznega ustavnega zakona je bil zaradi protiustavnosti odpravljen.<sup>59</sup> Ustavno sodišče je bilo namreč mnenja, da je v zakonu o islamu vsebovana omejitev priznanja le na pripadnike islama hanefitskega obreda poseg v s čl. 15 temeljnega državnega zakona zagotovljeno pravico do samoodločbe zakonito priznane islamske verske skupnosti, ker nasprotuje samoumevanju pripadnikov islama glede njegovih članov, češ da velja priznanje le za pripadnike hanefitske pravne šole, kot je prišlo na dan v »ustavi islamske verske skupnosti v Avstriji«.<sup>60</sup>

55 VfSlg. 11624/1988. čl. 1 sedanje ustave Islamske verske skupnosti v Avstriji se glasi: »Islamski verski skupnosti pripadajo vsi pristaši islama, ki imajo svoje bivališče v Republiki Avstriji.«

56 VfSlg. 11574/1987.

57 VfSlg. 11624/1988.

58 VfSlg. 11574/1987.

59 VfSlg. 11574/1987.

60 VfSlg. 11574/1987; kritično k temu *E. Melichar*, Zum Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes über das Islamgesetz, ÖAKR 1990, 194 (195 isl.).

Tako je nazadnje ustavno sodišče povzročilo, da je dobil islam v Avstriji obširno priznanje,<sup>61</sup> ločeno od notranjeverskih in etničnih razločevalnih znakov. Temeljno vprašanje, kako ravnati z raznolikostjo islama z verskopravne strani, pa s tem ni bilo popolnoma rešeno. Kajti »Islamski verski skupnosti v Avstriji«, ki tako po svoji lastni pretenziji kot tudi na podlagi iz čl. 15 temeljnega državnega zakona izvirajoče ekskluzivne pravice uradno zastopa vse v Avstriji živeče muslimane, stojijo nasproti razne mošejske skupine in njihove osrednje organizacije, za katere so značilna predvsem partikularna strem-ljenja in zastopanje interesov. Tudi tu se kaže, da se razsežnosti etničnosti in verske identitete mešajo in da morejo na ta način nastati nove etnično-verske skupine,<sup>62</sup> ki si naravno prizadevajo, da dobijo ustrezen institucionalni okvir. Kot meni Nikola Ornig, je v Avstriji zelo očitna »etnična – jezikovna – usmeritev« islamskih mošejskih skupin.<sup>63</sup> Na koncu stoji univerzalnosti umme spet nasproti etnična in notranjeskupinska raznolikost islama. Naloga Islamske verske skupnosti v Avstriji je zapolniti to vrzel.

## 5. Islamska verska skupnost v Avstriji

Kot že omenjeno, je Islamska verska skupnost v Avstriji uradna predstavnica islama v Avstriji in ji pritiče položaj javnopravne korporacije.<sup>64</sup>

Pravni okvirni pogoji Islamske verske skupnosti so določeni tako v zakonu o islamu kot tudi v uredbi o islamu<sup>65</sup>, izdani v avgustu 1988.<sup>66</sup> Paragraf 1 uredbe o islamu določa, da se uradno ime verske skupnosti glasi »Islamska verska skupnost v Avstriji«, in § 2 odst 1 cit. zak. vsebuje vsebinska določila za ustavo Islamske verske skupnosti. Na splošno so tu verski skupnosti prepuščene velike oblikovalne možnosti, ker od nje po prevladujočem mnenju

61 Kritično k temu Potz, v *Schwabländer*, Christentum und Islam, 144, meni, da bi bila legistično najboljša rešitev odprava zakona o islamu, ker so bili vsi vzroki za posebno obravnavanje muslimanov, ki so bili privedli do zakona o islamu, zdaj odpadli in bi bil islam lahko priznan kot druge verske skupnosti z uredbo na podlagi zakona o priznanju.

62 Prim. Ornig, *Die Zweite Generation*, 35.

63 Ornig, *Die Zweite Generation*, 35.

64 O podelitvi statusa korporacije javnega prava zakonito priznanim verskim skupnostim H. Schwendenwein, *Österreichisches Staatskirchenrecht* (1992), 249.

65 Verordnung des Bundesministers für Unterricht, Kunst und Sport vom 2. August 1988 betreffend die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, BGBl. št. 466/1988.

66 V čl. I § 1 zakona o islamu je predvideno, da je treba zunanje pravne razmere pristašev islama urediti z uredbo na osnovi samouprave in samoodločanja, kakor hitro je zagotovljena ustanovitev in obstoj najmanj ene bogočastne skupnosti.

zaradi pomanjkljive institucionalne ustavnosti islama<sup>67</sup> ni mogoče zahtevati popolne organizacije, kot je v krščanskih Cerkvah.<sup>68</sup> To predvsem zato, ker je treba primerno upoštevati samoumevanje verske skupnosti, kar pa spet vpliva na določilo njenih »notranjih zadev« v smislu čl. 15 temeljnega državnega zakona. Po členu 15 temeljnega državnega zakona ima vsaka zakonito priznana Cerkev in verska skupnost pravico do samostojne ureditve in uprave svojih notranjih zadev, brez državnega vmešavanja. Kaj je razumeti pod notranjimi zadevami, je razbrati iz sodne prakse ustavnega sodišča po naravi delovnega področja zadevne verske skupnosti.<sup>69</sup> Končno more tako verska identiteta vplivati tudi na institucionalno ustavnost in na dopustno mero zadevnih določil s strani države. Država mora zato samoumevanje verske skupnosti vsaj upoštevati, ni pa ga ji treba imeti za edino merilo pri svojih odločitvah.

Del samoumevanja Islamske verske skupnosti je predstavnštvo vseh muslimanov v Avstriji. Kot menijo Kalb/Potz/Schinkele, je priznanje kljub notranjim napetostim obvarovalo versko skupnost v Avstriji pred razcepitvijo v različne islamske smeri.<sup>70</sup> Ta zahteva po izključnem zastopstvu pa vodi včasih tudi do težav, ker se ne vidijo vse verske smeri (dovolj) zastopane<sup>71</sup> in ker te napetosti izvirajo deloma tudi iz različnih etničnih tradicij ali iz političnih razmer v izvornih deželah mnogih muslimanov.<sup>72</sup> Predstavniki šiitskih in alevitskih združenj so v nedavni preteklosti izrazili željo po ustanovitvi lastne verske skupnosti, in vsaj aleviti so tudi v medijih objavili, da nameravajo zaprositi za priznanje položaja verske skupnosti.<sup>73</sup> Med interpelacijo v državnem zboru je ministrica za pouk, umetnost in kulturo v letošnjem juliju izjavila, da je šlo dozdej le za neformalne pogovore s sodelavci njenega resortja. Kakšna prošnja alevitov za priznanje položaja ver-

---

67 Brigitte Schinkele je v tej zvezi nekoč govorila o „pomanjkljivi ustavnosti“ islama [B. Schinkele, Der „Streit“ um das islamische Kopftuch, RdW 2004, 30 (30)].

68 R. Potz, Rechtsstellung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, v A. Th. Khoury/G. Vanoni (Hrsg.), „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“. FS Bsteh (1998), 394 (399).

69 VfSlg. 11574/1987; 16395/2001; Potz, v Leisching, FS Plöchl, 421.

70 Kalb/Potz/Schinkele, Religionsrecht, 630.

71 Potz, v Khoury/Vanoni, FS Bsteh, 402.

72 Izčrpno glej P. Draxler/S. Khorsand, Fast eine für alle, DATUM 2006, 12 (13 isl.).

73 E. Bobi, Mit Gewalt zurückholen, profil 2/2007, 29; Draxler/Khorsand, DATUM 2006, 15.

ske skupnosti do danes ni prispela.<sup>74</sup> Z začetkom veljavnosti zveznega zakona o verskih konfesionalnih skupnostih kot pravni osebi pa so pogoji za priznanje po zakonu o priznanju<sup>75</sup> postali bistveno strožji.<sup>76</sup> Ali se bo zato islamska skupnost v verskem in etničnem pogledu še bolj diferencirala, je potrebno počakati.

Nadaljnji s tem povezan problem je dejstvo, da se občutno razlikujeta število nominalnih in dejanskih članov Islamske verske skupnosti v Avstriji. Načeloma je – kot že rečeno – vsak v Avstriji bivajoči musliman njen član. Aktivno in pasivno volilno pravico pri volitvah v svoja predstavniška telesa pa imajo po čl. 45 v povezavi s čl. 16 ustave islamske verske skupnosti le tisti muslimani, ki so člani verske skupine, vsaj 14 let stari in vpisani v članski seznam, ki ga vodi odbor skupine, in plačujejo letno članarino.<sup>77</sup> Ta okoliščina je izzvala nekatere kritike, nazadnje zlasti „Islamisches Informations- und Dokumentationszentrum Österreich“ (IIDZ-Austria)/»Islamski informacijski in dokumentacijski center Avstrija« v Traunu, katerega glavni tajnik Günter Ahmed Rusznak je označil ustavo islamske veroizpovedi za nedemokratično.<sup>78</sup> Demokratična notranja struktura pa v Avstriji ni predpostavka ne na podlagi islamskega zakona, ne islamske uredbe, ne katere koli pravne uredbe.<sup>79</sup> Tak pogoj z državne strani bi bil nezdržljiv s pravico avtonomije v notranjih zadevah po čl. 15 temeljnega državnega zakona in

74 Vprašanje poslancev Strache, Rosenkranz in drugih poslancev zvezni ministrici za pouk, umetnost in kulturo v zvezi z islamom v Avstriji z dne 5. 6. 2007, št. 916/J-NR, XXIII. GP (2007), odgovor z dne 17. 7. 2007, št. 848/AB-NR, XXIII. GP (2007).

75 Gesetz vom 20. Mai 1874, betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften, RGBl. št. 68/1874.

76 Po § 11 odst. 1 zakona o verskih skupnostih (BekGG) mora verska skupnost obstajati vsaj 20 let, od tega vsaj 10 let kot registrirana verska skupnost in število pripadnikov mora dosegati dva promila avstrijskega prebivalstva.

77 Po ocenah gre za nekaj tisoč od 340.000 v Avstriji živečih muslimanov; k temu glej *Draxler/Khorsand*, DATUM 2006, 13.

78 Samodefinitivna društva in njegove zahteve na njegovi domači strani (<http://www.iidz.at/forderung.html>) ter poročila v časopisu „Oberösterreichische Nachrichten“ z dne 6.2.2007 (<http://www.nachrichten.at/politik/innenpolitik/515158:PHPSESSID=ecfacf5a90fb7b149f6dd9d5cecb7a>, stanje 22.9.2007) in v časopisu „Salzburger Nachrichten“ z dne 9.2.2007 (<http://www.salzburg.com/cgi-bin/sn/printArticle.pl?xm=2997992>, stanje 22.9.2007).

79 Edino le za verske skupnosti na društveni osnovi so hierarhičnim strukturam zastavljene določene meje s § 5 odst. 1 in 2 zakona o društvih 2002, BGBl. I št. 66/2002 v besedilu BGBl. I št. 124/2005, ker mora vsekakor biti predviden zbor članov za skupno oblikovanje volje članov društva kot organ zadevnega društva v statutih in ga je treba sklicati vsaka štiri leta; o tem podrobneje *H. Tichy*, *Religiöse Gemeinschaften nach dem Vereinsgesetz 2002*, öarr 2004, 379 (396).

ga tudi sicer ne zahteva nobena druga veroizpoved, ki ima verskopravni status v Avstriji.<sup>80</sup> Na tem mestu velja tudi pripomniti, da so po čl. 46 ustave Islamskeverske skupnosti v Avstriji člani kake islamske verske skupine in siceršnji pripadniki islama izenačeni glede na pravico do uporabe vseh ustanov Islamske verske skupnosti.

Ustava Islamske verske skupnosti v Avstriji skuša preprečevati problem etnične raznolikosti s tem, da glede svojih najpomembnejših organov predvideva, da sme pripadati vsakokrat le tretjina njihovih članov določeni jezikovni ali etnični skupnosti. Konkretno gre za člane občinskega odbora (čl. 28), zakonodajnega sveta (čl. 34) in vrhovnega sveta (čl. 37).<sup>81</sup> Upoštevanje teh določil nadzoruje po čl. 44 ustave Islamske verske skupnosti v Avstriji razsodišče. Varstvenih določil v korist verskih manjšinskih skupin pa ustava ne vsebuje. Poleg poskusa zagotoviti znotraj vodilnih gremijev kar se da široko in uravnoteženo predstavništvo v Avstriji živečih muslimanov,<sup>82</sup> naj bi bila s tem preprečena tudi premoč ene same etnične skupnosti. Pravno upoštevanje etnične raznolikosti islama v Avstriji pa preprečuje tudi zrcalno sliko resničnih demografsko-verskih razmerij muslimanov, ki živijo v Avstriji. Od skupno 340.000 (rezultat ljudskega štetja 2001) v Avstriji živečih muslimanov jih je okrog 45 % turškega porekla in 15 % bosanskih muslimanov.<sup>83</sup> Delež sunitov je ocenjen na 85 odstotkov.<sup>84</sup> Poleg teh dveh glavnih skupin živijo v Avstriji tudi številni muslimani iz Irana, Sirije, Egipta in drugih arabskih držav. K temu pridejo še pripadniki islama iz azijskih držav,

- 
- 80 Ustava in organizacija ter zasedba verskih funkcij vsekakor štejejo k notranjim zadevam zakonito priznanih Cerkev in verskih skupnosti po čl. 15 StGG [F. Ermacora, Handbuch der Grundfreiheiten und der Menschenrechte (1963), 414; o uvrstitvi volitev organov zakonito priznanih Cerkev in verskih skupnosti v področje notranjih zadev VfSlg. 4955/1965 in 7982/1977]. Podobno tudi sodna praksa Evropskega sodišča za človekove pravice, po kateri sta organizacijska suverenost in funkcijska avtonomija del pravice do samoodločanja verskih skupnosti, ki izhaja iz čl. 9 EKČP [ESČP, sodba z dne 26. 10. 2000, *Hasan u. Chaush* (Große Kammer), RJD 2000-XI, št. 62, 78; sodba z dne 16. 12. 2004, *Supreme Holy Council of the Muslim Community* (Große Kammer), št. 39023/97, št. 76, 80, 85; sodba z dne 14. 12. 1999, *Serif*, RJD 1999-IX, št. 52 sodba z dne 13. 12. 2001, *Metropolitan Church of Bessarabia*, RJD 2001-XII, št. 117; sodba z dne 14. 6. 2007, *Svyato-Mykhaylivska Parafiya*, št. 77703/01, št. 150 sl.].
- 81 Ustava Islamske verske skupnosti v Avstriji je natisnjena v öarr 1999, 453 isl. ter je na razpolago na njeni domači strani (<http://derislam.at>).
- 82 *Ornig*, Die Zweite Generation, 118.
- 83 *M. Schmied*, Islam in Österreich, v *W. Feichtinger/S. Wentker* (Hrsg.), Islam, Islamismus und islamischer Extremismus (2005), 189 (194).
- 84 *Schmied*, v *Feichtinger/Wentker*, Islam, 194.

Pakistana in Indonezije, in iz afriških držav.<sup>85</sup> Končno je tudi nasilni spor v Čečeniji privedel do okrepljenega priseljevanja muslimanov iz te regije v Avstrijo.<sup>86</sup> Po dejanskemu stanju ustrezajoči sestavi najpomembnejših gremijev Islamske verske skupnosti v Avstriji bi morale zato osebe, priseljene iz Turčije, imeti v rokah polovico funkcij. Ta neskladnost med turško večino v Avstriji živečih muslimanov in načelom etnične razpršitve, ki ga zasleduje Islamska verska skupnost v Avstriji, je privedla v preteklosti tudi do napetosti med posameznimi turškimi organizacijami in Islamsko versko skupnostjo v Avstriji.<sup>87</sup> Med diskusijo o izdelavi nove ustave je zato praviloma govor tudi o tem vprašanju.<sup>88</sup> V tej zvezi je potrebno omeniti še sosvet kot posvetovalni organ islamske verske skupnosti v Avstriji (prim. čl. 39 ustave Islamske verske skupnosti v Avstriji), v katerem so predsedniki velikih islamskih organizacij v Avstriji. S tem smo pa že pri naslednjem tematskem krogu, namreč pri muslimanskem samoorganiziranju.

## 6. Skupinska raznolikost v enotnosti – muslimansko samoorganiziranje

Samoorganizacije muslimanov temeljijo praviloma na društvenem pravu in so še vedno zelo močno usmerjene po etničnem oziroma narodnostnem poreklu svojih članov,<sup>89</sup> kar spet vpliva na versko identiteto njihovih članov. »Trans-etnične usmeritve«<sup>90</sup> so večinoma opazne šele pri združenjih tako imenovane »druge generacije« avstrijskih muslimanov.<sup>91</sup> Samoorganizacije muslimanov zadovoljujejo tako verske kot tudi socialne, kulturne in deloma tudi politične potrebe<sup>92</sup> in so tako konec koncev pomemben element verske in etnične identitete svojih članov.<sup>93</sup> Na ta način lahko občutno vplivajo

---

85 Schmied, in Feichtinger/Wentker, Islam, 194.

86 Schmied, in Feichtinger/Wentker, Islam, 194.

87 F. Hafez, Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände, Diplomarbeit, Wien 2006, 70 sl.

88 O tem npr. E. Kocina, Muslime: Kampf um Einfluss tobt, Die Presse, 8.11.2007, 13.

89 Ornig, Die Zweite Generation, 126.

90 Ornig, Die Zweite Generation, 181.

91 Prim. Ornig, Die Zweite Generation, 181.

92 Ornig, Die Zweite Generation, 154; E. Muti, Zur Bedeutung ethnischer Binnendifferenzierung der türkischen Bevölkerungsgruppe in Deutschland. Eine differenztheoretische Betrachtung (2001), 14.

93 Prim. Muti, ethnische Binnendifferenzierung, 15.



na obnašanje svojih članov.<sup>94</sup> Posebno vidne so notranje etnične diference med pripadniki prebivalstva turškega rodu.<sup>95</sup> Etnično razlikovanje je s socialnoznanstvenega vidika razumeti kot komunikacijski proces, ki je odvisen od tega, ali prizadeti predane tradicije tudi razumejo.<sup>96</sup> S pravnega vidika pa nasprotno ne igra nobene vloge, ali se kako združenje obrača v prvi vrsti k pripadnikom določene etnije ali nacije, in to npr. izrazi tudi v svojih statutih.

Med najpomembnejše muslimanske organizacije štejejo na turški strani »Turško-islamska unija za kulturno in socialno sodelovanje v Avstriji« (Türkisch Islamische Union für Kulturelle und Soziale Zusammenarbeit in Österreich – ATİB), »Islamska federacija« (Islamische Föderation – IF) in »Unija islamskih kulturnih centrov« (Union Islamischer Kulturzentren – UIKZ).<sup>97</sup> Od organizacij, ki jih večinoma obiskujejo bosanski in arabski muslimani, gre najprej omeniti »Osrednjo zvezo bosansko-islamskih društev« (Dachverband Bosnisch-Islamischer Vereine – DBIV) in »Kulturno ligo« (Liga Kultur – LK). V Avstriji živeti aleviti so večinoma organizirani v »Zvezi alevitskih občin v Avstriji, reg. društvo« (Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich e.V. – AABF), šiitska stran pa pripravlja osrednjo zvezo »Islamsko združenje Ahl ul-Bait Avstrija« (Islamische Vereinigung Ahl ul-Bait Österreich).<sup>98</sup>

Nekatere muslimanske organizacije delujejo v glavnem neodvisno od Islamske verske skupnosti v Avstriji.<sup>99</sup> Vsekakor se ima pretežna večina muslimanskih združenj v Avstriji predvsem za dopolnilo in ne za nadomestilo Islamske verske skupnosti v Avstriji, zato tudi ne stremijo po doseg lastnega verskopravnega statusa v obliki zakonitega priznanja po čl. 15 temeljnega državnega zakona ali po registraciji kot veroizpovedna skupnost. Večina dejanske verske dejavnosti se bo zato izvajala tudi v prihodnje na ravni muslimanskega samoorganiziranja, medtem ko daje Islamska verska skupnost v Avstriji zanj deloma na razpolago osebno in organizacijsko podlago.<sup>100</sup> Ta

---

94 *Muti*, ethnische Binnendifferenzierung, 15.

95 *Muti*, ethnische Binnendifferenzierung, 14.

96 *Prim. Muti*, ethnische Binnendifferenzierung, 40.

97 *S. Kroissenbrunner*, Soziopolitische Netzwerke türkischer MigrantInnen in Wien – eine (fast) ungeschriebene Geschichte, *Zeitschrift für Türkeistudien* 13 (2000), 259 (263).

98 *Hafez*, Glaubensgemeinschaft, 67, 71.

99 *A. Strobl*, Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten, *SWS-Rundschau* 45 (2005), 520 (535).

100 *Prim. Hafez*, Glaubensgemeinschaft, 73 sl.

simbioza koristi obema stranema, funkcionira pa le, dokler ustreza obojestranskim pričakovanjem in je predstavništvo v rokah Islamske verske skupnosti v Avstriji zaželeno in priznано. Določena organizacijska povezanost muslimanskih organizacij z Islamsko versko skupnostjo v Avstriji pa izvira konec koncev tudi iz naloge, da Islamska verskopedagoška akademija na Dunaju, ki jo je Islamska verska skupnost v Avstriji ustanovila na podlagi zakona o privatnih šolah,<sup>101</sup> izda potrdilo o enakovrednosti v tujini opravljenega šolanja muslimanskega dušnega pastirja s tistim, ki je potekalo na Islamski verskopedagoški akademiji.<sup>102</sup>

---

101 Bundesgesetz vom 25. Juli 1962 über das Privatschulwesen (Privatschulgesetz), BGBl. št. 244/1962 v besedilu BGBl. I št. 75/2001.

102 R. Potz, Der islamische Religionsunterricht in Österreich, v *H. de Wall/M. Germann* (Hrsg.), *Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung*. FS Link (2003), 345 (366). Na podlagi meddržavnega dogovora med Turčijo in Avstrijo to načelo ne velja za imame, ki delujejo za „Türkisch Islamische Union für Kulturelle und Soziale Zusammenarbeit in Österreich“ (ATİB).

# „Eine eigene Religion haben sie nicht...“? Über den religiösen Antiziganismus gegenüber Roma und Sinti\*

GERNOT HAUPT\*\*

Sehr geehrte Damen und Herren!

Ich wurde gebeten, das Thema des Kongresses „Volksgruppen und Religion – Identität und Bekenntnis“ vom Gesichtspunkt der Roma und Sinti her zu beleuchten. Ich möchte – ob der gebotenen Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit – meine Gedanken schlagwortartig in der folgenden Struktur ausführen: Zuerst werde ich meine Konzeption von Identität darstellen und dabei wesentliche Punkte aus meinem Buch „Antiziganismus und Sozialarbeit“<sup>1</sup> zusammenfassen, dann werde ich mich der Frage zuwenden, welchen Beitrag Religion bei Roma und Sinti zur Identitätsbildung leistet, und dabei Zwischenergebnisse aus einem laufenden Forschungsprojekt in Rumänien beispielhaft darlegen, anschließend werde ich auf die Problematik einer ethnisch verstandenen Religion eingehen, und schließlich werde ich grundsätzliche Fragen, die sich daraus für unser Generalthema ergeben, formulieren, die wir in der anschließenden Diskussion hoffentlich heftig diskutieren werden.

## 1. Identität

Roma und Sinti sind die größte europäische Minderheit mit geschätzten 8 bis 12 Millionen Angehörigen. Und hier tritt bereits die erste Schwierigkeit auf: Wer schätzt wen? Wer definiert wen als Mitglied dieser Volksgruppe und warum?

Wenn etwa H. C. Strache vor einem Roma-Ansturm auf Wien warnte und befürchtete, dass Hunderttausende rumänische Roma über die Grenze

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* DDr. Gernot Haupt, MAS, Lehrer für katholische Religion und Deutsch an der Bundeshandelsakademie International in Klagenfurt

1 HAUPT, Gernot (2006): Antiziganismus und Sozialarbeit. Elemente einer wissenschaftlichen Grundlegung gezeigt an Beispielen aus Europa mit dem Schwerpunkt Rumänien. Berlin: Frank & Timme 2006.

kommen würden<sup>2</sup>, oder wenn bei den paar slowakischen Bettlern in Klagenfurt von „organisierten Bettlerbanden“ gesprochen wird und die ÖVP ein Bettlerverbot im Landtag einbringt, das dann gemeinsam mit den Stimmen des BZÖ und der FPÖ bedauerlicherweise auch beschlossen wurde<sup>3</sup>, dann sieht man, dass *übertriebene Zahlen* dazu dienen, aus politischem Kalkül diffuse Ängste zu mobilisieren, um politisches Kapital daraus zu schlagen. Wenn hingegen rumänische Bürgermeister die Augen vor der realen Zahl von Roma in ihren Gemeinden verschließen und sich auf die offiziellen Volkszählungsergebnisse mit einer minimalen Zahl von bekennenden Roma berufen, um die gesetzlich vorgeschriebenen Förderungsmaßnahmen nicht ausführen zu müssen, dann sieht man, dass *untertriebene Zahlen* dazu dienen, Roma und ihre sozialen Probleme politisch zu ignorieren, um sich Arbeit und finanzielle Mittel zu ersparen. Nur zur Illustration: Die letzte Volkszählung von Roma in Rumänien ergab ca. 530.000 Mitglieder<sup>4</sup>, die Schätzungen gehen von ca. 2,5 Millionen aus, bei der Volkszählung in Österreich 1991 haben 122 Österreicher Romanes als Umgangssprache angegeben, zehn Jahre später waren es bereits 4.348.<sup>5</sup> Solche Diskrepanzen verlangen nach Erklärungen. Versuche einer Bestimmung der Identität durch sogenannte objektive wissenschaftliche Kriterien gab es schon immer, ihren perversen Höhepunkt erreichten sie durch die Arbeiten der nationalsozialistischen Rassebiologischen Forschungsstelle, die zuerst – heute muss man sagen: natürlich – an der Festlegung von biologischen Merkmalen scheiterte und dann Zuflucht zu pseudowissenschaftlichen Ahnentafeln nahm. Soziologische Identifikationen von Roma werden aber auch gegenwärtig noch intensiv versucht. So haben erst vor kurzem ungarische Wissenschaftler<sup>6</sup> ein dreistufiges Modell zur Festlegung der ethnischen Identität entwickelt, indem sie das Urteil von MeinungsbefragterInnen, von lokalen Behörden (SozialarbeiterInnen, PolizistInnen) und zuletzt auch die Eigendefinition der Betroffenen in einem mehrstufigen System kombinieren, um die Wahrscheinlichkeit, dass jemand zu den Roma oder Sinti gehört, berechnen zu können, notfalls auch gegen den Willen des oder der „Untersuchten“. Weder

---

2 <http://derstandard.at/?ressort=Parlamentlive> am 05. 05. 2004.

3 Stenographisches Protokoll der 37. Sitzung des Kärntner Landtages – 29. Gesetzgebungsperiode, Donnerstag, 1. Februar 2007, 3371-3381.

4 Wiener Zeitung, 26. 6. 2003.

5 Statistik Austria, zit. nach <http://www.kv-roma.at/>.

6 LADÁNYI, János; SZELÉNYI, Iván (2003): Die „gesellschaftliche Konstruktion“ der Roma-Ethnizität in Bulgarien, Ungarn und Rumänien in der Periode des Übergangs zur Marktwirtschaft, in: *Zeitgeschichte*, 30. Jg. (März/April 2003), Heft 2, S. 64-75.

eine interessengeleitete Fremddefinition noch eine blanke Selbstdefinition führen also zu einem sinnvollen Ergebnis.

Nach dem Modell des symbolischen Interaktionismus, das von George Herbert MEAD<sup>7</sup> und seinen SchülerInnen entwickelt wurde, gehe ich davon aus, dass Identität nichts Angeborenes, nichts Ein-für-allemal-Festgelegtes ist, sondern ein „gesellschaftlicher Prozess“, der interaktiv erzeugt wird. Ich kann hier nicht näher auf dieses Konzept eingehen und muss auf das sehr ausführliche Kapitel in meinem Buch verweisen.<sup>8</sup> Das gesellschaftliche Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit sowie innerhalb der Minderheit selbst bestimmt also, wer sich als Rom oder Sinto, als Romni oder Sintiza bezeichnet. Wir müssen also zuerst dieses Verhältnis betrachten und verstehen, bevor wir die Frage der Identität beantworten können.

Und dieses Verhältnis ist geprägt durch den Antiziganismus. Ich übernehme diesen Begriff „Antigypsism“ von Ian HANCOCK<sup>9</sup> und Wolfgang WIPPERMANN,<sup>10</sup> die darunter in Anlehnung an den Antisemitismus eine feindliche, diskriminierende Einstellung gegenüber den als Roma und Sinti definierten Menschen verstehen. Soziologisch drückt sich dieser Antiziganismus durch eine Exklusion aus verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssystemen aus. Wenn Roma in Rumänien als einzige Volksgruppe bis 1855 in der Moldau bzw. 1856 in der Walachei als Sklaven gehalten wurden, dann ist das Antiziganismus. Wenn Roma heute trotz gleichwertiger Ausbildung einen offenen Arbeitsplatz nicht erhalten, weil sie „Zigeuner“ sind, dann ist das Antiziganismus. Wenn z. B. in dem von mir untersuchten Dorf in West-Rumänien Roma noch 2007 ohne Geburtsurkunde leben, also offiziell gar nicht existieren, keinen Anspruch auf Schulbesuch, Krankenversicherung, Sozialhilfe usw. haben, und wenn das die Behörden nicht stört, dann ist das Antiziganismus, weil Roma damit bewusst aus dem System Bildung, dem System Gesundheit, dem System Geld ausgeschlossen werden. Eine solche Exklusion hat natürlich massive Auswirkungen auf das Selbstbild und das Identitätsverständnis von Roma.

---

7 MEAD, George Herbert (1968): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1968.

8 HAUPT (2006), S. 23-82

9 HANCOCK, Ian (1987): The Pariah Syndrome: An account of Gypsy slavery and persecution. Ann Arbor: Karoma 1987.

10 WIPPERMANN, Wolfgang (1999): „Wie die Zigeuner“. Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich. Berlin: Elefanten Press 1999.

## 2. Religiöser Antiziganismus

Schon seit ihrer Ankunft in Europa spielte die Religion eine ganz zentrale Rolle im Leben der Roma. Die ersten wurden vielfach als Pilger und Büsser aus Kleingypten bezeichnet, das von den Chronisten damals als das „echte“ Ägypten verstanden wurde, in Wirklichkeit aber wohl auf die große Roma-Siedlung „Gype bei Modon“, dem heutigen Methoni, zurückzuführen sein wird.<sup>11</sup> Hermann Cornerus, ein Dominikanermönch aus dem Jahr 1417, beschreibt als einer der ersten die Ankunft von Roma aus dem Osten im Norden Deutschlands und berichtet, dass sie Empfehlungsschreiben von Fürsten und von Kaiser Sigismund bei sich gehabt hätten, in denen die Stadtoberen und Kirchenfürsten aufgefordert werden, die Träger dieser Empfehlungsschreiben aufzunehmen und menschlich zu behandeln.<sup>12</sup> Relativ bald aber wandelt sich die religiöse Vorstellung von den Roma und Sinti als Pilger und Wallfahrer zum Mythos von den Verfluchten, die angeblich der Heiligen Familie in Ägypten die Herberge verweigert und die Nägel für die Kreuzigung Jesu geschmiedet hatten<sup>13</sup>, und 1714 befahl der Erzbischof von Mainz, „Zigeuner und andere diebische Vagabunden“ ohne Prozess hinzurichten, weil sie ein Wanderleben führten.<sup>14</sup> Damit war die Anerkennung als fromme Wallfahrer endgültig zu Ende. Dabei spielen Wallfahrten in ganz Europa bis heute eine große Rolle unter den Roma und Sinti. Die bekannteste ist wohl die nach Saintes-Maries-de-la-Mer zur schwarzen Sarah, zu der jährlich Tausende kommen. Aber auch Maria-Radna in Rumänien, die schwarze Madonna in Altötting in Bayern oder die Muttergottes in Mariazell sind Ziele von Roma-Wallfahrten. Überraschend dabei ist jedoch, dass bei solchen religiösen Feiern an katholischen Stätten auch Roma teilnehmen, die gar nicht katholisch sind. Ein österreichischer Rom erzählte mir einmal, dass er zwar schon lange aus der katholischen Kirche ausgetreten sei, aber immer an der Wallfahrt nach Mariazell teilnehme, denn wenn „seine“ Leute das machten, sei er selbstverständlich dabei. Der Roma-Seelsorger des Erzbistums Köln hat bei einer Tagung in Marburg an der Lahn zum Thema „Die Stellung der Kirchen zu

---

11 DEMAN, Katharina (2000): Geschichte und Sprache der Roma. <http://www.kbk.at/roma/Container/Vortrag-2000-M%E4rz.htm> am 16.10.2003.

12 GRONEMEYER, Reimer (1994): Rom Zigeuner auf dem Weg in die Postmoderne, in: HEINSCHINK, Mozes F./HEMETEK, Ursula (Hrsg.): Roma. Das unbekanntes Volk. Schicksal und Kultur. Wien u.a.: Böhlau 1994, S. 14.

13 Vgl. WINCKEL, Anneke (2002): Antiziganismus. Rassismus gegen Roma und Sinti im vereinigten Deutschland. Münster: Unrast 2002, S. 21.

14 Vgl. LEWY, Günter (2001): „Rückkehr nicht erwünscht“. Die Verfolgung der Zigeuner im Dritten Reich. München: Propyläen 2001, S.16.

den deutschen Sinti und Roma“ erzählt, dass jedes Jahr am 15. August, also zum Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel, einige Tausend Roma zur Schmuckmadonna im Kölner Dom pilgern. Sie brächten Geschenke für Maria mit, weil sie eine Frau sei und auch einmal schöne Unterwäsche und eine duftende Seife brauche. 95 Prozent dieser zur katholischen Madonna pilgernden Roma seien aber Muslime, berichtet er!<sup>15</sup> Auch nach Banneux, einen Wallfahrtsort bei Liège/Lüttich in Belgien, kommen zum 15. August überwiegend muslimische Roma aus ganz Westeuropa. In kleinen Gruppen begeben sie sich zu der „heiligen“ Quelle oder kommen in eine Seitenkapelle mit einer Marienstatue und hinterlegen dort ihre Geschenke.<sup>16</sup>

Sind solche Phänomene nun Ausdruck einer ethnischen Identität, die die religiösen Bekenntnisse überschreitet? Oder sind sie Ausdruck einer religiösen Oberflächlichkeit?

Für die rechtschaffenen christlichen Wissenschaftler war es eindeutig klar. Im Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“, einem Standardwerk der (evangelischen) Theologie, liest man in der Ausgabe von 1931 über die Religion von Roma: „Äußerlich nehmen sie den Glauben des Wirtsvolkes an, innerlich bleiben sie ihm fremd.“<sup>17</sup> Und in Meyers Konversationslexikon von 1930 heißt es: „Eine eigene Religion haben sie nicht, sondern schließen sich mit Leichtigkeit äußerlich jedem Bekenntnis ihrer Umgebung an.“<sup>18</sup> Bitter stellt Wilhelm SOLMS von der Gesellschaft für Antiziganismusforschung nach diesen Zitaten fest, dass erstaunlicherweise in den Ausgaben dieser beiden Lexika von 1962 bzw. 1979 diese Aussagen nahezu wörtlich wiederholt werden.<sup>19</sup> Solche religiöse und kirchliche antiziganistische Aussagen lassen sich beinahe unbeschränkt fortsetzen: „Die Zigeuner gehören keiner Religion an. Sie zählen zu den Christen in christlichen Ländern, sie sind Moslems in der Türkei und wenn es ein

---

15 OPIELA, Jan: Zur Seelsorge für Sinti und Roma. Referat auf der Tagung „Die Stellung der Kirchen zu den deutschen Sinti und Roma.“ Marburg/Lahn 26.-27.01.2007 (erscheint demnächst als Bd. 5 der „Beiträge zur Antiziganismusforschung“, I-Verb Verlag).

16 Diesen Hinweis verdanke ich Paul Meissner vom Comité Catholique International pour les Tsiganes.

17 Zit. nach: SOLMS, Wilhelm (2006): „Sie sind zwar getauft, aber ...“ Die Stellung der Kirchen zu den Sinti und Roma in Deutschland, in: SOLMS, Wilhelm: „Kulturloses Volk“? Berichte über „Zigeuner“ und Selbstzeugnisse von Sinti und Roma. Seeheim: I-Verb 2006, S. 52 (= Beiträge zur Antiziganismusforschung, Band 4).

18 SOLMS (2006), 52.

19 SOLMS (2006), 52.

Königreich Juda gäbe, wären sie dort Juden“, behauptet Michael KOGALNICEANU bereits 1870<sup>20</sup>. Am ganzen Balkan gibt es Sprichwörter und Parabeln mit ähnlichem Inhalt. Eines davon lautet: „Die Zigeuner bauten eine eigene Kirche aus Schmalz (in einer anderen Version aus Käse). Als sie hungrig wurden, aßen sie die Kirche auf. Deshalb haben sie weder Kirche noch Religion.“<sup>21</sup> Oder ein anderes: „Auf der ganzen Welt gibt es 77 ½ Religionen und die halbe gehört den Zigeunern.“<sup>22</sup> Wie lassen sich solche Äußerungen erklären? Warum kommt es zu solchen diskriminierenden Aussagen?

### 3. Der empirische Befund

Seit einigen Jahren versuche ich nun im Rahmen eines Forschungsprojektes in einem Dorf in Rumänien die Situation und die Bedeutung religiös-weltanschaulicher Einstellungen für die soziale Situation der Roma zu untersuchen. Ich werde die Problematik anhand einiger Beispiele aus meiner Feldforschung darzustellen versuchen, die diese Vorwürfe des Synkretismus, also der Vermischung von Religionen und Konfessionen, vorerst zu erhärten scheinen.

In einem Gespräch mit einem katholischen Priester in Rumänien beklagt sich dieser bei mir, er habe in einer Roma-Familie sieben verschiedene Konfessionen vorgefunden. Ich habe selbst ein Interview mit einer Familie geführt, in der die Kinder teils katholisch, teils orthodox getauft sind. Ein Mann, der seit 40 Jahren mit ein und derselben Frau verheiratet ist, gibt in einem Interview zuerst an, seine Frau sei wie er orthodox. Erst nach einigem Überlegen korrigiert er, sie sei doch katholisch.

---

20 Zit. nach: MARUSHIAKOVA, E./POPOV, V. (1999): The Relations of Ethnic and Confessional Consciousness of Gypsies in Bulgaria. *Facta Universitatis, Series: Philosophy and Sociology* Vol. 2, N° 6, 1999, S. 81 f. "The Gypsies do not belong to any religion ... They subscribe to Christianity in Christian countries, they are Muslims in Turkey and if there were a kingdom of Juda, they would be Jews there." or: "Gypsies had no religion of their own ... they change their religion according the country in which they live ... They are baptized in Christian countries, and circumcized if they live among Muslims. They are Greek (i.e. Orthodox) in Greece, Catholic among Catholics, and if they live among Protestants they recognise the Protestant faith."

21 MARUSHIAKOVA/POPOV (1999), S. 82.

22 MARUSHIAKOVA/POPOV (1999), S. 82.



Elena MARUSHIAKOVA und Vesselin POPOV von der Akademie der Wissenschaften in Sofia haben als ausgewiesene Roma-SpezialistInnen in Bulgarien ähnliche Phänomene im Verhältnis von Christen und Moslems festgestellt: Islamische Hodschas feiern Maria Himmelfahrt und Ostern, sie taufen Kinder und beschneiden junge Männer gleichermaßen, türkische Roma erklären sich für katholisch, lassen sich aber von einem islamischen Hodscha begraben, feiern als größtes religiöses Fest aber wiederum das christliche Osterfest.<sup>23</sup>

Alle diese Beispiele scheinen das, was ich zuerst ein antiziganistisches Vorurteil der religiösen Oberflächlichkeit genannt habe, zu bestätigen. Aber die Sache ist etwas komplizierter, der empirische Befund komplexer: Bei einem Interview im Zuge meiner Feldforschung wird aus zwei wackeligen Kisten im Freien ein provisorischer Tisch für mein Mikrofon aufgebaut, weil in der Lehmhütte kein Platz ist. Dort stehen nur drei Betten, kein Kasten, kein Tisch. Sessel werden eilig aus der Nachbarschaft herbeigeht. Schließlich wird für mich als Gast noch eine Tischdecke über die Kisten gebreitet, man holt das beste Stück, es ist ein großes Handtuch, auf dem ein Jesusantlitz mit gefalteten Händen abgebildet ist.

Auf die Frage, woran sie sich aufrichten, wenn es ihnen einmal schlecht geht, und welche Rolle die Religion in ihrem Leben spielt, antworten viele, dass sie beten, manche sogar täglich. In einigen Häusern ist eine Marienstatue der einzige Schmuck an den kahlen Wänden der Lehmhütten. Religion und religiöse Symbole sind offenbar sehr präsent und spielen nach Aussage der Befragten eine wichtige Rolle.

Diese Gläubigkeit und diese religiösen Haltungen werden aber aus dem Blickwinkel der Kirchenvertreter kaum wahrgenommen. Ja, durch ihre sakramentale Praxis bewirken sie geradezu jene konfessionelle Unbestimmtheit, die sie vorher beklagen. Eben jener katholische Priester, der zuerst entsetzt auf die sieben Konfessionen in einer Roma-Familie hingewiesen hat, erzählt wenig später im Interview folgende Geschichte über eine Taufe von Roma-Kindern:

*„Und dort hab ich auch auf einmal fünf [Romakinder, GH] getauft. Der Pfarrer war im Krankenhaus und plötzlich erschienen die Romas und ich hab gesagt:*

---

23 MARUSHIAKOVA/POPOV (1999), S. 84.

*Wie kann man ohne Vorbereitung so etwas [machen, GH]... und dann hab ich im Krankenhaus angerufen, er hat gesagt, sollst du taufen, wenn nicht, dann, dann werden sie dich umbringen. Sie sind wütend, weil sie alles vorbereitet haben, nicht, und dann hab ich sie getauft, alle. [lacht] Das war interessant.“*

Und in unserem Dorf erzählt mir die orthodoxe Mutter jener Kinder, die katholisch getauft worden waren, wie es dazu kam: Ein deutscher Pfarrer fährt mit einem Kleinbus mit Hilfsgütern durchs Dorf, ihm fällt das halb zusammengefallene Haus der Roma-Familie auf, die junge Mutter steht mit dem Kind am Arm vor dem Eingang. Er fragt sie, ob das Kind schon getauft ist, weil das noch nicht geschehen ist, tauft er dieses und das jüngste Kind katholisch, obwohl die Mutter orthodox ist. Dieser deutsche Pfarrer war übrigens seit damals nicht mehr da, das ist jetzt drei Jahre her, der katholische Ortspfarrer war überhaupt noch nie da.

Welchen Stellenwert hat hier die Taufe, und zwar nicht für die Roma, sondern für die katholischen Priester?

Offensichtlich ist eine solche Sakramentenpraxis die Folge einer kirchlichen Reproduktion der antiziganistischen Exklusionsmechanismen der Gesellschaft. Der katholische Ortspfarrer des Dorfes antwortet auf die Frage, wie viele katholische Roma es in seiner Pfarre gebe:

*„Ab und zu kommt einer und sagt, ich bin auch katholisch. Aber das ist ... passiert selten. Selten.“*

Die Interviews hatten aber ergeben, dass mehr als die Hälfte der Roma im Dorf katholisch sind. Und auf die Frage, ob es auch katholische Taufen gebe, antwortet der Ortspfarrer:

*„... Direkte Verbindungen mit den Zigeunern oder regelmäßige hab ich nicht. Ab und zu hab ich [welche, GH] gehabt, zum Beispiel mit den Sakramenten, aber sehr wenige jetzt. In den letzten Jahren sind hier die Zigeuner nicht mehr katholisch getauft, nur selten.“*

Die Roma-Kolonie, das Siedlungsgebiet der Roma am Rande des Dorfes, gilt nach wie vor als exterritoriales Gebiet, das wie durch eine unsichtbare Mauer vom Rest des Dorfes getrennt ist. Dorfbewohner, die schon seit 25 Jahren dort leben, waren noch nie in der Kolonie, obwohl sie nur 200 Me-

ter von ihrem Arbeitsplatz entfernt liegt. Diese physische Segregation wiederholt sich offensichtlich spirituell auch in der Kirche. Und damit kehre ich an den Anfang meines Referates zurück: Wenn es stimmt, dass Identität das Resultat eines interaktiven Prozesses ist, dann stellt sich die Frage, welche Auswirkungen die antiziganistischen Einstellungen in der Kirche auf die religiöse Identität der Roma haben. Es drängt sich die Einsicht auf, dass synkretistische religiöse Phänomene nicht die Folge von vererbten oder gar angeborenen kulturellen Eigenschaften der Minderheit sind, sondern das Produkt dieses religiösen Antiziganismus. Ich möchte in diesem Zusammenhang noch einmal auf MARUSHIAKOVA/POPOV verweisen, die davon ausgehen, dass Religion hier instrumentalisiert wird, um Roma-Gruppen in die Gemeinschaft der Mehrheitsbevölkerung („Meta-Gruppen“) zu integrieren.<sup>24</sup> Wenn also nicht nur der katholische Dorfpfarrer, sondern auch die befragten Roma selbst darauf hinweisen, dass katholische Taufen deshalb zurückgehen, weil die katholischen Banater Schwaben zu einem großen Teil ausgewandert sind und als Bezugspersonen in der Mehrheitsgesellschaft durch orthodoxe Rumänen ersetzt werden, dann ist das ein deutlicher empirischer Hinweis auf die Plausibilität dieser These. Die Übernahme einer bestimmten Konfession, der Wechsel von einer Konfession zu einer anderen, stellt also einen fast hilflosen Versuch dar, die soziale „Totalexklusion“ (LUHMANN) wenigstens durch einen Anschluss im Funktionssystem Religion zu überwinden. Dass dies aber von den Vertretern der Großkirchen nicht so wahrgenommen wird, sondern dass diese von einer geringen konfessionellen Bindung gleich auf eine geringe Religiosität und Gläubigkeit überhaupt schließen und diese Integrationsversuche nicht unterstützen oder fördern, ist eine Folge des religiösen Antiziganismus, der da behauptet: „Eine eigene Religion haben sie nicht...“!

#### 4. Religiöse Ethnisierung als Lösung?

Einen anderen Weg gehen bestimmte evangelikale Bewegungen, etwa die Pfingstbewegung „Vie et Lumière“ aus Frankreich, die sich auf die Missionierung von Roma spezialisiert hat, inzwischen über ganz Europa verbreitet ist und einen großen Zulauf verzeichnet. Auf der Jahrestagung der Gypsy Lore Society in Manchester diesen September hat ein Kollege aus

---

<sup>24</sup> MARUSHIAKOVA/POPOV (1999), S. 85 f.

Barcelona, Martí MARFÀ i CASTAN<sup>25</sup>, die Auswirkungen dieser evangelikalen Religion bei den catalanischen Gitanos eindrucksvoll dargestellt. Er weist darauf hin, dass die Pfingstbewegung, die dort „Iglesia Evangelica Filadelfia“ heißt, eine neue Identitätskonzeption verbreitet, die das Herumziehen der Gitanos in einer feindlichen Welt dem jüdischen Schicksal gleichstellt, womit sie zum auserwählten Volk werden, mit der Mission, die Pläne Gottes zu erfüllen. Die ethnische Selbst-Identifikation als Gitano wird hier religiös aufgeladen und zu einem Differenzmerkmal stilisiert, das zu einer „aristokratischen Entstigmatisierung“ (C. WARREN)<sup>26</sup> führt. Die erfahrene gesellschaftliche Ausgrenzung und die Stigmatisierung als verachtete und verfolgte Minderheit werden umgedeutet zur Auserwählung als Gottes königliches Volk. Magdalena SLAVKOVA<sup>27</sup> beschreibt die ethnische Neudefinition durch die Pfingstbewegung in Bulgarien mit folgenden Phänomenen: Konvertierte würden ihren Lebenswandel ändern, eine neue Identität als Gläubige gegenüber den Nicht-Glaubenden finden, deren Kontakt sie meiden müssten, um nicht verführt und entweiht zu werden. So wie früher der Gegensatz zwischen Roma und Gadsche (Nicht-Roma) gezogen worden wäre, würde nun die Grenze zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen gelten, neue Formen der Endogamie unter den Mitgliedern der gleichen religiösen Bewegung würden entstehen. Über ähnliche Phänomene, die sogar traditionelle Familienstrukturen unter Roma-Familien spalten, berichten auch Roma-Seelsorger aus Deutschland. Die gesellschaftliche Exklusion wird durch ethnisierte Religiosität hier also nicht überwunden, sondern verstärkt und eschatologisch ins Positive umgedeutet.

Wie problematisch eine solche ideologische religiöse Überhöhung der ethnischen Selbstdefinition hier im Amalgam mit einer religiösen/kirchlichen Sonderform sein kann, haben nicht nur die Kritiker von Ethnisierungsten-

---

25 MARFÀ i CASTAN (2007): Identity as a Religious Performance. Evangelical Pentecostalism among Catalan gitanos of Barcelona. Gypsy Lore Society. 2007 Annual Meeting and Conference on Gypsy Studies "Romani Diasporas, Romani Migrations" 6-8 September, 2007, University of Manchester, S. 2f.

26 WARREN, Carrol A. B. (1980): "Destigmatization of Identity: From Deviant to Charismatic", in: *Qualitative Sociology* 3(1): 59-72, zit. nach MARFÀ i CASTAN (2007), S. 3.

27 SLAVKOVA, Magdalena (2003): "Roma Pastors as Leaders Roma Protestant Communities.", in: Dordević, Dr. (ed.), *Roma Religious Culture*. Niš: Junir, 2003, S. 168-177. vgl. jetzt auch SLAVKOVA, Magdalena (2007): *Evangelical Gypsies in Bulgaria: Way of life and performance of identity*, in: *Romani Studies*, Ser. 5, Vol. 17, Nr. 2 (Dec 2007), S. 205-246.

denzen wie Wolf-Dietrich BUKOW<sup>28</sup> und andere hervorgehoben, das ergibt sich auch aus der oben von mir dargestellten Konzeption einer relational definierten Identität. Die Zugehörigkeit zu einer Volksgruppe ist immer nur eine Facette unserer Identität, wir haben eine vielschichtige, hybride Identität. Beruf, Familienrolle, Ethnie, Gender, Religion usw. sind Aspekte unserer Identität, die in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten unterschiedliche Wichtigkeit erlangen. Wird Identität monolithisch verstanden, auf ein, nämlich das ethnische Merkmal reduziert und mit einer bestimmten Religion auch noch ideologisch verquickt, dann kann sich darin ein Konfliktpotenzial verbergen, dessen Auswirkungen wir in den Balkankriegen leidvoll miterleben mussten.

Das Verhältnis von Volksgruppen und Religion ist also ein höchst komplexes. Jede Volksgruppe muss einer Funktionalisierung von Religion sehr kritisch gegenüber stehen.

---

28 BUKOW, Wolf-Dietrich/NIKODEM, Claudia/SCHULZE, Erika/YILDIZ, Erol (Hrsg.) (2001): Die multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit im städtischen Alltag. Opladen: Leske + Budrich 2001.

# »Lastne religije nimajo ...«? O religioznem anticiganizmu do Romov in Sintov\*

GERNOT HAUPT\*\*

Spoštovane gospe! Spoštovani gospodje!

Bil sem naprošen, da na kongresu »Narodne skupnosti in religija – identiteta in priznavanje« osvetlim stališče Romov in Sintov. Zaradi malo časa, ki je na razpolago, bi rad svoje misli navedel kot gesla v tem redu:

Najprej bom predstavil svoj osnutek identitete in pri tem strnil bistvene točke iz svoje knjige *Anticiganizem in socialno delo*,<sup>1</sup> nato se bom lotil vprašanja, kakšen je delež religije pri Romih in Sintih za oblikovanje identitete in pri tem z zgledi iz tekočega raziskovalnega projekta v Romuniji pojasnil vmesne rezultate, nato bom obravnaval problematiko etnično razumljene religije in na koncu oblikoval temeljna vprašanja, ki zadevajo našo glavno temo in jih bomo v kasnejši razpravi, upam, zavzeto diskutirali.

## 1. Identiteta

Romi in Sinti so največja manjšina v Evropi, ocenjena na 8–12 milijonov pripadnikov. In tu nastopi že prva težava: Kdo ocenjuje koga? Kdo koga definira za pripadnika te narodne skupnosti in zakaj? Če je npr. H. C. Strache svaril pred navalom Romov na Dunaj in se bal, da bodo prišli čez mejo stotisoči romunskih Romov,<sup>2</sup> ali če se zaradi nekaj slovaških prosjakov v Celovcu govori o »organiziranih beraških bandah« in Avstrijska ljudska stranka (ÖVP) predloži v deželnem zboru prepoved prosjačenja, ki je bila nato skupaj z glasovi Zaveznitstva za prihodnost Avstrije (BZÖ) in Avstrijske svobodnjaške

---

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* DDr. Gernot Haupt, MAS, učitelj katoliškega verouka in nemščine na Zvezni trgovski akademiji International v Celovcu

1 HAUPT, Gernot (2006): *Antiziganismus und Sozialarbeit. Elemente einer wissenschaftlichen Grundlegung gezeigt an Beispielen aus Europa mit dem Schwerpunkt Rumänien*. Berlin: Frank & Timme 2006.

2 <http://derstandard.at/?ressort=Parlamentlive> am 05. 05. 2004.

stranke (FPÖ) žal tudi sprejeta,<sup>3</sup> tedaj vidimo, da služijo pretirana števila po političnem računanju mobiliziranju difuznih strahov, da kujejo iz tega politični kapital. Če pa nasprotno romunski župani – da jim ni treba izvesti zakonsko predpisanih podpornih ukrepov – zapirajo oči pred realnim številom Romov v svojih občinah in se sklicujejo na uradne rezultate ljudskega štetja s kar se da majhnim številom občanov, ki se priznavajo za Rome, potem vidimo, da zmanjšana števila služijo političnemu ignoriranju Romov in njihovih socialnih problemov, s tem pa se da prihraniti delo in finančna sredstva. Samo za ilustracijo: Ob zadnjem ljudskem štetju je bilo v Romuniji okrog 530.000 Romov,<sup>4</sup> po ocenah pa okrog 2,5 milijona, leta 1991 je ob ljudskem štetju v Avstriji 122 Avstrijcev navedlo romanes kot pogovorni jezik, deset let kasneje jih je bilo že 4.348.<sup>5</sup> Taka nesoglasja zahtevajo pojasnila. Poskusi določanja identitete s tako imenovanimi objektivnimi znanstvenimi kriteriji so bili znani že nekdanj, svoj perverzni višek so dosegli z delovanjem nacionalsocialističnega rasnobiološkega raziskovalnega urada, ki je najprej – danes moramo reči: naravno – doživel neuspeh z določanjem bioloških znakov in se je nato zatekel k psevdoznanstvenim rodovnikom. Poskusi sociološke identifikacije Romov pa tudi zdaj še intenzivno potekajo. Tako so madžarski znanstveniki<sup>6</sup> šele pred kratkim razvili tristopenjski model za določitev etnične identitete, ko so mnenja poizvedovalcev, lokalnih oblasti in lastno definicijo prizadetih združili v večstopenjski sistem, da bi mogli izračunati možnost, da spada kdo med Rome in Sinte, v sili tudi proti volji »preiskovanca ali preiskovanke«. Do smiselnega rezultata torej ne vodi ne tuja – od interesov odvisna – definicija in ne gladka lastna opredelitev.

Po modelu simboličnega interakcionizma, ki ga je razvil s svojimi učenkami in učenci George Herbert MEAD,<sup>7</sup> izhajam iz tega, da identiteta ni nič prirojenega, nič enkrat za vselej določenega, ampak je »družbeni proces«, interaktivno povzročen. Tu se ne morem pogloblje ukvarjati s tem konceptom,

---

3 Stenografski zapisnik 37. zasedanja koroškega deželnega zbora – 29. zakonodajno obdobje, četrtek, 1. februar 2007, 3371-3381.

4 Wiener Zeitung, 26. 6. 2003.

5 Statistik Austria, cit. po <http://www.kv-roma.at/>

6 LADÁNYI, János; SZELÉNYI, Iván (2003): Die „gesellschaftliche Konstruktion“ der Roma-Ethnizität in Bulgarien, Ungarn und Rumänien in der Periode des Übergangs zur Marktwirtschaft, v: Zeitgeschichte, 30. Jg. (März/April 2003), Heft 2, str. 64-75.

7 MEAD, George Herbert (1968): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1968.

opozarjam le na izčrpno poglavje v moji knjigi.<sup>8</sup> Družbeno razmerje med večino in manjšino in med manjšino samo določa, kdo se ima za Roma ali Sinta, za Romni ali Sintiza. Najprej si moramo torej ogledati in razumeti to razmerje, preden moremo odgovoriti na vprašanje o identiteti.

Značilnost tega razmerja je anticiganizem. Pojem »antigypsism« prevzemam po Ianu HANCOCKU<sup>9</sup> in Wolfgangu WIPPERMANNU,<sup>10</sup> ki z njim razumeta sovražno, diskriminacijsko zadržanje nasproti ljudem, definiranim kot Romi in Sinti. Sociološko se ta anticiganizem kaže z izključitvijo iz raznih družbenih funkcijskih sistemov. Če so bili Romi v Romuniji edina narodna skupnost, ki je bila v Moldaviji do leta 1855 oziroma Vlaški do 1856 pridržana v suženjstvu, je to anticiganizem. Če Romi danes kljub enakovredni izobrazbi ne dobijo nezasedenega delovnega mesta, ker so »Cigani«, je to anticiganizem. Če npr. v zahodnoromunski vasi, kjer sem raziskoval, Romi še leta 2007 živijo brez rojstnega lista, torej uradno sploh ne obstajajo, nimajo pravice obiskovati šole, niso bolniško zavarovani, nimajo socialne podpore itn., in če to oblasti ne moti, je to anticiganizem, ker so Romi izključeni iz izobraževalnega, zdravstvenega in finančnega sistema. Taka izključitev seveda pri Romih masivno vpliva na samopodobo in razumevanje identitete.

## 2. Verski anticiganizem

V življenju Romov je že od njihovega prihoda v Evropo igrala religija povsem osrednjo vlogo. Prve so večkrat imenovali romarje in spokornike iz Malega Egipta, ki so ga kronisti imeli za »pravi« Egipt, v resnici pa je bilo to najbrž veliko romsko naselje »Gype pri Modonu«, današnji Methoni.<sup>11</sup> Dominikanec Hermann Cornerus opisuje leta 1417 kot eden od prvih prihod Romov z Vzhoda v severno Nemčijo in poroča, da so imeli pri sebi priporočilo knezov in cesarja Sigismunda, v katerem so bili mestni predstojniki in cerkveni knezi pozvani, naj nosilce tega priporočila sprejmejo in z njimi človeško

---

8 HAUPT (2006), str. 23-82.

9 HANCOCK, Ian (1987): *The Pariah Syndrome: An account of Gypsy slavery and persecution*. Ann Arbor: Karoma 1987.

10 WIPPERMANN, Wolfgang (1999): „Wie die Zigeuner“. *Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich*. Berlin: Elefant Press 1999.

11 DEMAN, Katharina (2000): *Geschichte und Sprache der Roma*. <http://www.kbk.at/roma/Container/Vortrag-2000-M%E4rz.htm> dne 16. 10. 2003.



ravnajo.<sup>12</sup> Razmeroma kmalu pa se spremeni verska podoba Romov in Sintov iz romarjev in božjepotnikov v mit o prekletežih, ki naj bi bili v Egiptu odklonili prenočišče Sveti družini in skovali žebelje za Jezusovo križanje,<sup>13</sup> in leta 1714 je nadškof v Mainzu zapovedal »cigane in druge tatinske klateže« usmrtiti brez procesa, ker so stalno na poti.<sup>14</sup> S tem je bilo priznanje, da so pobožni romarji, dokončno pri kraju. Ob tem igrajo romanja po celi Evropi pri Romih in Sintih do danes veliko vlogo. Najbolj znano je najbrž romanje k črni Sari v Saintes-Maries-de-la-Mer, kamor jih pride vsako leto na tisoče. A tudi Maria-Radna v Romuniji, črna Madona v bavarskem Altöttingu ali Mati Božja v Mariazellu so cilji romskih romanj. Presenetljivo pa je, da se takih verskih praznovanj v katoliških središčih udeležujejo tudi Romi, ki sploh niso katoličani. Neki avstrijski Rom mi je nekoč pripovedoval, da je sicer že davno izstopil iz katoliške Cerkve, a se romanja v Mariazell vedno udeležuje, kajti če »njegovi« ljudje to delajo, je samoumevno zraven. Dušni pastir Romov v kölnski nadškofiji je na zborovanju o »stališču Cerkva do nemških Sintov in Romov« v Marburgu/Lahn pripovedoval, da vsako leto 15. avgusta, ob prazniku Marijinega vnebovzetja, roma nekaj tisoč Romov k »okrašeni« Madoni v kölnski stolnici. S seboj prinesejo Mariji darila, ker je ženska in včasih tudi potrebuje lepo spodnje perilo in dišeče milo. 95 % teh h katoliški Madoni romajočih Romov pa je muslimanov, omenja ta duhovnik!<sup>15</sup> Tudi v Banneux, božjepotni kraj pri Liègeu/Lüttich v Belgiji, pridejo 15. avgusta pretežno muslimanski Romi iz vse Zahodne Evrope. V majhnih skupinah se odpravijo k »svetemu« studentu, ali pridejo v stransko kapelo z Marijinim kipom in odložijo tam svoja darila.<sup>16</sup>

Ali so taki pojavi izraz etnične identitete, ki presega versko izpoved? Ali so izraz verske površnosti?

- 
- 12 GRONEMEYER, Reimer (1994): Rom Zigeuner auf dem Weg in die Postmoderne, v: HEINSCHINK, Mozes F./HEMETEK, Usula (Hrsg.): Roma. Das unbekanntes Volk. Schicksal und Kultur. Wien u.a.: Böhlau 1994, str. 14.
  - 13 Prim. WINCKEL, Anneke (2002): Antiziganismus. Rassismus gegen Roma und Sinti im vereinigten Deutschland. Münster: Unrast 2002, str. 21.
  - 14 Prim. LEWY, Günzer (2001): „Rückkehr nicht erwünscht“. Die Verfolgung der Zigeuner im Dritten Reich. München: Propyläen 2001, str. 16.
  - 15 OPIELA, Jan: Zur Seelsorge für Sinti und Roma. Referat auf der Tagung „Die Stellung der Kirchen zu den deutschen Sinti und Roma“. Marburg/Lahn 26.-27. 01. 2007 (izide v kratkem kot Bd. 5 der „Beiträge zur Antiziganismusforschung“, I-Verb Verlag.).
  - 16 Za to opozorilo se zahvaljujem Paulu Meissnerju, Comité Catholique International pour les Tsiganes.

Za poštene krščanske znanstvenike je bilo povsem jasno. V leksikonu *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Vera v zgodovini in sedanjosti), standardnem delu (evangeličanske) teologije, beremo v izdaji leta 1931 o religiji Romov: »Na zunaj prevzamejo vero gostiteljev, na znotraj pa ji ostanejo tuji.«<sup>17</sup> V *Meyers Konversationslexikonu* iz leta 1930 pa piše: »Lastne religije nimajo, marveč se z lahkoto pridružijo na zunaj vsaki veroizpovedi svoje okolice.«<sup>18</sup> Po teh citatih Wilhelm SOLMS iz Družbe za raziskavo anticiganizma z grenkobo ugotavlja, da se te izjave v izdajah obeh leksikonov 1962 oziroma 1979 presenetljivo skoraj dobesedno ponavljajo.<sup>19</sup> Take verske in cerkvene anticiganistične izjave je mogoče skoraj neomejeno nadaljevati: »Cigani ne pripadajo nobeni religiji. Prištevajo se med kristjane v krščanskih deželah, v Turčiji so muslimani, in če bi obstajalo judovsko kraljestvo, bi bili tam judje,« izjavlja že leta 1870 Michael KOGALNICEANU.<sup>20</sup> Po vsem Balkanu najdemo pregovore in prilike s podobno vsebino. Ena od njih se glasi: »Cigani so si zgradili lastno cerkev iz masti (v drugi verziji iz sira). Ko so postali lačni, so cerkev pojedli. Zato nimajo ne cerkve ne religije.«<sup>21</sup> Ali druga: »Na celem svetu je 77 religij in pol, in ta polovica je ciganska.«<sup>22</sup> Kako se dajo take izjave pojasniti? Kako pride do takih diskriminacijskih izjav?

### 3. Izkustveni izid

Že nekaj let skušam v raziskovalnem projektu v romunski vasi raziskati položaj in pomen verskih in svetovnonazorskih stališč za socialno situacijo Romov. Poskusil bom predstaviti problematiko na podlagi nekaterih pri-

17 Cit. po: SOLMS, Wilhelm (2006): „Sie sind zwar getauft, aber ...“ Die Stellung der Kirchen zu den Sinti und Roma in Deutschland, v: SOLMS, Wilhelm: „Kulturloses Volk“? Berichte über „Zigeuner“ und Selbstzeugnisse von Sinti und Roma. Seeheim: I-Verb 2006, št. 52 (= Beiträge zur Antiziganismusforschung, Band 4).

18 SOLMS (2006), 52.

19 SOLMS (2006), 52.

20 Cit. po: MARUSHIAKOVA, E./POPOV, V. (1999): The Relations of Ethnic and Confessional Consciousness of Gypsies in Bulgaria. Facta Universitatis, Series: Philosophy and Sociology Vol. 2, N° 6, 1999, str. 81 sl. "The Gypsies do not belong to any religion ... They subscribe to Christianity in Christian countries, they are Muslims in Turkey and if there were a kingdom of Juda, they would be Jews there." or: "Gypsies had no religion of their own ... they change their religion according the country in which they live ... They are baptized in Christian countries, and circumcized if they live among Muslims. They are Greek (i.e. Orthodox) in Greece, Catholic among Catholics, and if they live among Protestants they recognise the Protestant faith."

21 MARUSHIAKOVA/POPOV (1999), str. 82.

22 MARUSHIAKOVA/POPOV (1999), str. 82.

merov iz mojih terenskih raziskav, ki očitke sinkretizma, torej pomešanja religij in veroizpovedi, kot se najprej zdi, potrjujejo.

Katoliški duhovnik v Romuniji se je v pogovoru z menoj pritoževal, češ da je v neki romski družini naštel sedem različnih veroizpovedi. Jaz sam sem imel intervju v družini, v kateri je bil del otrok krščen katoliško, drugi del pa pravoslavno. Moški, ki je 40 let poročen z isto ženo, pove v intervjuju najprej, da je njegova žena pravoslavna kot on. Po kratkem premisleku pa popravi, češ da je ona pač le katoličanka.

Elena MARUSHIAKOVA in Vesselin POPOV z Akademije znanosti v Sofiji sta kot izrazita romska strokovnjaka v Bolgariji ugotovila podobne pojave v razmerju med kristjani in muslimani.

Islamski hodže praznujejo Marijino vnebovzetje in veliko noč, krščujejo otroke in obrezujejo mlade moške enako, turški Romi izjavljajo, da so katoličani, dajo pa se pokopati islamskemu hodži in kot največji verski praznik praznujejo spet krščansko veliko noč.<sup>23</sup>

Zdi se, da vsi ti primeri potrjujejo, kar sem najprej imenoval anticiganistični predsodek verske površnosti. Toda zadeva je bolj zapletena, izkustveni izvid je kompleksnejši. Za neki intervju med mojo terensko raziskavo služita na prostem kot provizorična miza za mikrofon dva majava zaboja, ker v ilovnati koči ni prostora. V njej so le tri postelje, nobene omare, nobene mize. Stole prinesejo v naglici od sosedov. Nazadnje zame kot gosta pregrejno zaboja z namiznim prtom, najboljšim, ki ga premorejo, pravzaprav je to velika brisača, na njej pa je upodobljen Jezusov obraz s sklenjenimi rokami.

Na vprašanje, ob čem se vzravnaajo, če jim gre kdaj slabo, in kakšno vlogo igra religija v njihovem življenju, so številni odgovorili, da molijo, mnogi celo vsak dan. V nekaterih domovih je Marijin kip edini okras golih sten v ilovnatih kočah. Religija in religiozni simboli so očitno pogosto prisotni in igrajo po izjavah anketirancev pomembno vlogo.

Ta vernost in to religiozno zadržanje pa iz zornega kota cerkvenih zastopnikov skoraj nista opažena. Da, s svojo zakramentalno prakso naravnost povzročajo to versko nedoločenost, nad katero se poprej pritožujejo. Prav ti isti katoliški duhovnik, ki se je najprej zgražal nad sedmerimi veroizpovedmi

---

23 MARUSHIAKOVA/POPOV (1999), str. 84.

v romski družini, pripoveduje nekaj kasneje v intervjuju naslednjo zgodbo o nekem krstu romskih otrok:

*»In tam sem tudi naenkrat krstil pet [romskih otrok, GH]. Župnik je bil v bolnišnici in nenadoma so prišli Romi in sem rekel: Kako je mogoče [storiti, GH] brez priprave kaj takega ... potem sem poklical v bolnišnico, rekel mi je, naj krstim, če ne, tedaj, tedaj te bodo umorili. Razkačeni so, ker so vse pripravili, ne, in potem sem jih krstil, vse. [smeh] To je bilo zanimivo.«*

V naši vasi mi pripoveduje pravoslavna mati dveh otrok, ki sta bila katoliško krščena, kako se je to zgodilo: Nemški župnik se pelje z malim busom z darovi skozi vas, opazi napol podrto hišo romske družine, mlada mati stoji z otrokom v naročju pred vhodom. On jo vpraša, ali je otrok že krščen. Ker se to še ni zgodilo, krsti tega in najmlajšega otroka katoliško, čeprav je mati pravoslavna. Ta nemški župnik pa od tedaj nikoli več ni prišel mimo, od tega so že tri leta, katoliški krajevni župnik pa sploh še ni bil nikoli tu.

Kakšno vrednost ima tak krst, a ne za Rome, temveč za katoliškega duhovnika?

Očitno je taka zakramentalna praksa posledica cerkvene reprodukcije anticiganističnih izključitvenih mehanizmov v družbi. Katoliški župnik v vasi odgovarja na vprašanje, koliko katoliških Romov je v njegovi župniji:

*»Tu pa tam pride kdo in reče, jaz sem tudi katoličan. A to ... se zgodi redko.«*

Intervjuji pa so pokazali, da je več kot polovica Romov v vasi katoličanov. In na vprašanje, ali krsti tudi katoliško, odgovarja župnik:

*»... Neposrednih ali rednih zvez s Cigani nimam. Tu pa tam sem [kakšne, GH] imel, npr. z zakramenti, a zelo redko zdaj. Zadnja leta tu Cigani niso več katoliško krščeni, le poredkoma.«*

Romska kolonija, naselitveno področje Romov na robu vasi, velja slej ko prej kot eksteritorialno območje, ki ga neviden zid loči od preostale vasi. Vaščani, ki živijo tam že 25 let, niso bili še nikoli v koloniji, čeprav je ta le 200 metrov oddaljena od njihovega delovnega mesta. Ta fizična segregacija se očitno duhovno ponavlja tudi v Cerkvi. S tem pa se vračam k začetku svojega referata: Če drži, da je identiteta rezultat interaktivnega procesa, se

stavlja vprašanje, kakšne posledice imajo anticiganistična cerkvena stališča za religiozno identiteto Romov. Vsiljuje se vtis, da sinkretistični verski pojavi niso posledica podedovanih ali celo prirojenih kulturnih lastnosti manjšine, temveč so produkt tega verskega anticiganizma. V tej zvezi bi rad znova spomnil na dvojico MARUSHIAKOVA/POPOV, ki kot znanstvenika menita, da je tu religija instrumentalizirana za integracijo romskih skupin v občestvo večinskega prebivalstva («meta skupine»<sup>24</sup>). Če torej ne le katoliški vaški župnik, temveč tudi anketirani Romi sami opozarjajo na to, da katoliški krsti nazadujejo zato, ker so se katoliški banatski Švabi večinoma izselili in so jih kot povezovalce v večinski družbi nadomestili pravoslavni Romuni, potem je to razločen empirični pokazatelj verjetnosti te teze. Prevzem določene veroizpovedi, prestop iz ene veroizpovedi v drugo, predstavlja torej skoraj brezmočni poskus premagati socialno »popolno izključitev« (LUHMANN) vsaj s priključkom v funkcionalni verski sistem. Da pa zastopniki glavnih Cerkva tega ne dojemajo tako, ampak da iz rahle konfesionalne povezave takoj sklepajo na pičlo religioznost in vernost nasploh in da teh integracijskih poskusov ne podpirajo in ne pospešujejo, je posledica verskega anticiganizma, ki izjavlja: »Lastne religije nimajo ...«!

#### 4. Verska etnizacija – rešitev?

Drugačno pot so izbrala določena evangelikalna gibanja, npr. binkoštno gibanje »Vie et Lumière« iz Francije, ki se je osredotočilo na misijonarjenje med Romi, se medtem razširilo po vsej Evropi in zaznamuje obilen dotok. Na občnem zboru organizacije Gypsy Lore Society v Manchestru tega septembra je Martí MARFÀ i CASTÁN,<sup>25</sup> kolega iz Barcelone, prepričljivo predstavil učinkovanje te evangelikalne religije pri katalanskih gitanos (= Ciganih). Opozoril je, da binkoštno gibanje – ki se tam imenuje »Iglesia Evangelica Filadelfia« – širi nov identitetni koncept, ki izenačuje stalno potikanje gitanov v sovražnem okolju z usodo Judov, s tem pa postajajo izbrano ljudstvo in imajo poslanstvo, da izpolnijo božje načrte. Etnična samoidentifikacija kot gitano je tu versko napolnjena in postavljena kot razlikovalno znamenje, kar

---

24 MARUSHIAKOVA/POPOV (1999), str. 85 sl.

25 MARFÀ i CASTÁN (2007): Identity as a Religious Performance. Evangelical Pentecostalism among Catalan gitanos of Barcelona. Gypsy Lore Society. 2007 Annual Meeting and Conference on Gypsy Studies "Romani Diasporas, Romani Migrations" 6-8 September, 2007, University of Manchester, str. 2 sl.

vodi v »aristokratsko destigmatizacijo« (C. WARREN).<sup>26</sup> Doživeto izrinjanje iz družbe in stigmatizacija prezirane in preganjane manjšine sta zdaj preobrnjena v izvoljenost božjega kraljevskega ljudstva. Magdalena SLAVKOVA<sup>27</sup> opisuje novo etnično definicijo po binkoštnem gibanju v Bolgariji z naslednjimi pojavi: Konvertiti naj bi spremenili svoje življenje, našli naj bi novo identiteto kot verniki med neverniki, s katerimi se ne smejo družiti, da ne bi bili zapeljani in omadeževani. Kot je prej vladalo nasprotje med Romi in Gadže (Ne-Romi), naj bi zdaj vernike od nevernikov ločila meja, nastale naj bi nove oblike endogamije med člani istega verskega gibanja. Dušni pastirji med Romi v Nemčiji poročajo o podobnih pojavih, ki cepijo celo tradicionalne družinske strukture Romov. Družbena ekskluzivnost z etnizirano religioznostjo tu torej ni premagana, temveč povečana in eshatološko spremenjena v pozitivnost.

Kako problematično more biti tako ideološko versko zvišanje etnične samoidentifikacije v amalgamu posebne versko/cerkvene oblike, niso poudarjali le kritiki etnizacijskih tendenc kot Wolf-Dietrich BUKOW<sup>28</sup> in drugi, to izhaja tudi iz mojega zgoraj predstavljenega koncepta relativnostno definirane identitete. Pripadnost k narodni skupnosti je vselej le ena od faset naše identitete, imamo namreč raznoliko, hibridno identiteto. Poklic, družinska vloga, etnija, gender, religija itn. so vidiki naše identitete, ki v različnih družbenih kontekstih dobijo različno pomembnost. Če identiteto razumemo monolitično, skrčeno na en sam – namreč etnični – in z določeno veroizpovedjo še ideološko obarvan znak, tedaj more biti v njej skrit konfliktni potencial, katerega učinke smo morali v balkanskih vojnah žalostno sodoživeti.

Razmerja narodnih skupnosti in religije so torej nadvse kompleksna. Vsaka narodna skupnost mora biti zelo kritična do funkcionalizacije religije.

---

26 WARREN, Carol A. B.(1980): "Destigmatization of Identity: From Deviant to Charismatic", v: *Qualitative Sociology* 3(1): 59-72, cit. po MARFÀ i CASTÁN (2007), str. 3.

27 SLAVKOVA, Magdalena (2003): "Roma Pastors as Leaders Roma Protestants Communities.", v: Đorđević, Dr. (ed.), *Roma Religious Culture*. Niš: Junir, 2003, str. 168-177. prim. zdaj tudi SLAVKOVA, Magdalena (2007): *Evangelical Gypsies in Bulgaria: Way of life and performance of identity*, v: *Romani Studies*, Ser. 5, Vol. 17, Nr. 2 (Dec 2007), str. 205-246.

28 BUKOW, Wolf-Dietrich/NIKODEM, Claudia/SCHULZE, Erika/YILDIZ, Erol (Hrsg.) (2001): *Die multikulturelle Stadt. Von der Selbstverständlichkeit im städtischen Alltag*. Opladen: Leske + Budrich 2001.

# **Die eigene Identität stärken, die der anderen respektieren. Der Beitrag der katholischen Kirche zum gedeihlichen Zusammenleben der drei Volksgruppen in Südtirol\***

JOSEF INNERHOFER\*\*

## **Die Kirche, Schildträger der Südtiroler in der Zeit der Unterdrückung**

Als nach dem Ersten Weltkrieg das Tiroler Gebiet südlich des Brenners zu Italien geschlagen und somit die Diözese Brixen zweigeteilt wurde, konnten die Priester wählen, ob sie im österreichischen Teil der Diözese oder im nunmehr italienischen Teil wirken wollten. Ein Pfarrer in Osttirol entschied sich für Italien mit der Bemerkung, da in Österreich nun gottlose Sozialisten regierten, ziehe er es vor, nach Italien zu übersiedeln. Er hoffe, unter dem König dort eine neue Heimat zu finden. Leider täuschte er sich. Er wurde als „Deutscher“ von italienischen Beamten auf alle mögliche Weise schikaniert – wie viele andere Südtiroler auch.

Das Beispiel dieses Pfarrers zeigt, dass die Südtiroler damals zwar bedauerten, vom Land Tirol getrennt worden zu sein. Aber sie hätten sich mit dieser Situation abgefunden, wäre die italienische Regierung bereit gewesen, die Tiroler Traditionen und Kultur zu respektieren, wie es der König feierlich versprochen hatte. Doch die rücksichtslose Italienisierungspolitik hat dazu geführt, dass die allermeisten Südtiroler den italienschen Staat zu tiefst hassten und alles Italienische ablehnten.

Die Faschisten versuchten alles Deutsche im Volk auszumerzen. Sie schlossen die deutschen Schulen und verboten sogar den deutschen Privatunterricht. Die Südtiroler Beamten und Lehrer wurden entlassen oder in südliche Provinzen versetzt. Für alle geographischen Namen durften nur noch die italienischen Bezeichnungen verwendet werden, die zum Teil falsch über-

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Dr. Josef Innerhofer, emeritierter Professor für Katechetik und Medienpädagogik der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen, Chefredakteur i. R. der Südtiroler Kirchenzeitung

setzt waren und lächerlich klingen. Selbst die Grabkreuze durften nur noch italienisch beschriftet werden.

Einziges Schildträger der deutschen Sprache und Kultur war damals die Kirche, die – auch dank der Lateranverträge – einen bescheidenen Freiraum besaß. In den Kirchen wurde weiterhin auf Deutsch gepredigt und gebetet. Die Priester erteilten den Kindern außerhalb der Schule Religionsunterricht in ihrer Muttersprache und verzichteten somit auf irgendwelches Entgelt, das sie beim Unterricht in den staatlichen Schulen bekommen hätten. In den kirchlichen Privatschulen konnte weiterhin deutsch unterrichtet werden. Die Kirche förderte auch den sogenannten Katakombenunterricht, bei dem die Kinder in Privathäusern geheim deutsch lesen und schreiben lernten. Priester wurden wiederholt bestraft, und mehrere wanderten ins Exil nach Südtalien.

Ein Abkommen zwischen Hitler und Mussolini sah vor, dass die Südtiroler sich 1939 entscheiden mussten, entweder nach Deutschland auszuwandern oder endgültig italienisiert zu werden. Obgleich sich der Klerus zu 80 (Brixner Diözese) bis 90 Prozent (deutscher Anteil von Trient) für den Verbleib in der Heimat entschloss, optierte die Bevölkerung bis zu 85 Prozent für Deutschland, darunter auch der Brixner Fürstbischof Johannes Geisler. Ca. 80.000 Optanten wanderten dann tatsächlich aus, ca. 30.000 kehrten nach dem Krieg wieder zurück. Die meisten Grundbesitzer blieben im Lande. Die Gehässigkeiten, die die sogenannten „Dableiber“ von den Optanten erleiden mussten, zeugten von wenig christlicher Gesinnung der traditionell katholischen Bevölkerung. Die fanatischen Nazisten sparten auch nicht mit Verleumdungen von Kirche und Klerus. Nach der Besetzung Südtirols durch deutsche Truppen 1943 kamen mehrere Priester, die sich bei der Option für das Verbleiben in der Heimat stark gemacht hatten, ins Gefängnis.

Nach dem Krieg setzte sich der Klerus mit der eben gegründeten SVP für eine Rückführung Südtirols nach Österreich ein, und als dies vereitelt worden war, für eine echte Autonomie des Landes. Kanonikus Michael Gamper, Leiter des Athesia Verlages und Chefredakteur der Tageszeitung „Dolomiten“, war vor dem Krieg einer der Hauptführer der Dableiber und Vorkämpfer für die Erhaltung der deutschen Sprache und Kultur. Er wurde nun zur Grauen Eminenz der SVP, deren politische Linie er wesentlich beeinflusste.



Der frühere Jugendseelsorger Josef Ferrari baute als Vizeschulamtsleiter mit den wenigen Lehrpersonen, die die faschistische Unterdrückung überdauert hatten, die deutsche und ladinische Schule auf. Die damalige, infolge faschistischer Unterdrückung sehr dünne Südtiroler Führungsschicht war zum Großteil durch kirchliche Schulen gegangen und hatte somit eine enge Beziehung zur Kirche. Allerdings war ein Teil auch nationalsozialistisch geprägt, was sich in den folgenden Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Politik bemerkbar machte.

## **Entflechtung von Kirche und Partei – konsequente Friedenspolitik der Kirche**

Mit dem neuen Bischof von Brixen erfuhr die Südtiroler Kirchenpolitik 1952 eine Wende. Dr. Josef Gargitter signalisierte schon am Tag seines Amtsantrittes, dass er sich um ein neues Verhältnis zwischen der italienischen und deutschsprachigen Bevölkerung in seiner Diözese bemühen wolle und ein friedliches Zusammenleben der Volksgruppen anstrebe. Dabei setzte er gleich deutliche Zeichen:

- Er verbot seinem Klerus, der mehrheitlich die SVP offen unterstützt hatte, sich ins politische Tagesgeschäft einzumischen und machte die kirchliche Friedenspolitik zur Chefsache.
- Damit die Jugend nicht politisch missbraucht werde, übte er auf die SVP Druck aus, dass sie auf eine eigene Jugendorganisation verzichtete und die Jugendarbeit der Kirche überließ.
- Um das Vertrauen der italienischen Gläubigen zu gewinnen, bot er ihnen in seiner Diözese alle seelsorglichen Dienste an, die auch die Südtiroler hatten.
- Für die deutschsprachige Bevölkerung gründete er die Volkshochschule St. Georg in Sarns, um den Bildungsrückstand faschistischer Unterdrückung aufzuholen und eine neue Führungselite heranzubilden. Gleichzeitig bemühte er sich, die damals noch zum Großteil bäuerliche Bevölkerung auf die industrielle Entwicklung vorzubereiten, u. a. durch Förderung des Katholischen Verbandes der Werktätigen (KVV), der auch das wichtigste Patronat im Lande unterhielt.

- Da damals 95 Prozent der öffentlichen Stellen bei Bahn, Straßenverwaltung, Post, Polizei u. a. von Italienern besetzt waren, förderte der Bischof für die deutsche Bevölkerung andere Arbeitsstellen im Lande – ca. 10.000 Südtiroler waren auf Arbeitssuche ins deutsche Ausland abgewandert. Unter anderem bot er einem einheimischen Unternehmen finanzielle Starthilfe.
- Große Beachtung – aber nicht nur Zustimmung – fanden seine grundlegenden Hirtenbriefe, in denen er vor zunehmender politischer Radikalisierung warnte. Er sprach sich entschieden gegen Gewaltanwendung und für Verhandlungen aus, um eine gerechtere Behandlung der Südtiroler zu erreichen. Weitere Themen seiner Hirtenschreiben bezogen sich auf den sich anbahnenden sozialen Umbruch im Lande, auf den Fremdenverkehr als eine Möglichkeit, Arbeitsplätze im Lande zu schaffen, und natürlich auf die Erneuerung der Seelsorge und des Gottesdienstes. Gargitter bemühte sich, das verschlafene Bistum Brixen auf Vordermann zu bringen und hat es dadurch zeitgerecht auf die großen Veränderungen des Konzils vorbereitet.
- Dank des Vertrauens, das sich Gargitter durch seine konsequente Friedenspolitik bei den italienischen Behörden im Lande und bei Regierungsstellen in Rom erworben hatte, gelang es ihm, dass Beamte, die für die deutsche Bevölkerung wenig Verständnis zeigten, durch einfühlsamere ausgewechselt wurden. Auch konnte er in Härtefällen mit Erfolg intervenieren, was in der Öffentlichkeit allerdings kaum bekannt wurde und auch später nie zur Kenntnis genommen wurde.

### **Die Diözesaneinigung, ein historisches Ereignis**

Ein wichtiger Beitrag auch für ein friedlicheres Zusammenleben der Volksgruppen war die Diözesaneinigung. Als Südtirol zu Italien kam, gehörte der südliche Teil des Landes – ungefähr die Hälfte der heutigen Provinz Bozen und drei Viertel der Bevölkerung – zur Erzdiözese Trient. Das Bemühen, dieses Gebiet an die Diözese Brixen anzuschließen, wussten sowohl die Faschisten als auch die spätere DC-Regierung zu verhindern. Dies hätte ja eine Stärkung der einheimischen Bevölkerung bedeutet. Gargitter erkannte bald, dass sein Bemühen nur dann wirklich Erfolg haben konnte, wenn er

Bischof des ganzen Landes war. So arbeitete er konsequent auf eine kirchliche Einigung der Provinz Bozen hin.

Die deutschsprachigen Gläubigen fühlten sich von der Trientner Diözese vernachlässigt, deren Bischof kein Wort Deutsch verstand. Die Ernennung eines deutschen Weihbischofs in Bozen mit weitgehenden Vollmachten löste das Problem nicht. Und als Trient im Venezianer Alessandro Maria Gottardi einen neuen Erzbischof erhielt, der wieder nicht Deutsch verstand, zeigten ihm die Südtiroler von Anfang an die kalte Schulter. Doch dank der Weitsicht und Großzügigkeit dieses neuen Erzbischofs gelang es Gargitter, eine zeitgemäße Lösung der Diözesanfrage zu erreichen. Im Herbst 1964 wurde die neue Diözese Bozen-Brixen aus der Taufe gehoben, die das ganze Gebiet der Provinz Bozen umfasst.

Es war ein Meilenstein in den Friedensbemühungen und auch ein Vorbote des „Südtirol-Paketes“, das aus einer Reihe von Gesetzen besteht, durch die fünf Jahre später dem Lande weitgehende autonome Rechte eingeräumt wurden. Das war der entscheidende Schritt zur Befriedung des Landes. Den Boden für diese Zugeständnisse Roms hat der Bischof mit vorbereitet, indem er die kirchenfreundlichen Kräfte in Südtirol und Rom entsprechend motivierte. In Rom wusste man, dass der Bischof von Bozen das Paket begrüßte, was im Ministerrat die Zustimmung zur Verabschiedung dieser Maßnahmen erleichterte.

Allerdings wissen viele Südtiroler dieses Bemühen Gargitters bis heute nicht zu schätzen. Auf italienischer Seite wurde der Bischof als der große Friedensbotschafter gepriesen, und gerade das machte ihn bei den eigenen Landsleuten verdächtig. Vor allem die ehemaligen Nazi-Anhänger versuchten, die Friedensarbeit der Kirche der Bevölkerung madig zu machen. Man beschimpfte den Bischof als den „walschen Sepp“, eine Unterstellung, die bis heute weiterwirkt. Als man unlängst im Bozner Gemeinderat über neue Straßennamen beriet und auch Joseph Gargitter vorschlug, hat dies ausgerechnet ein SVP-Vertreter mit dem Hinweis auf den „walschen Sepp“ abgeschmettert. Bischof Gargitter traf dieser gemeine Vorwurf schwer, aber er ließ sich deshalb nicht vom eingeschlagenen Weg abbringen, und die Zeit hat ihm voll recht gegeben. Inzwischen ist die SVP mit Erfolg auf diesen Zug aufgesprungen.

Die Bemühungen um einen Ausgleich zwischen den beiden Volksgruppen lösten lange Zeit auch bei einem Teil des Klerus wenig Begeisterung aus. Zur Entschuldigung muss gesagt werden, dass selbst die Priester zu wenig informiert waren über das, was der Bischof hinter den Kulissen für die deutsche Bevölkerung unternahm und auch erreichte.

Unter den Italienern gab es auch vernünftige Beamte und Politiker, die den Bischof in seinem Bemühen um die Aussöhnung nach Kräften unterstützten. Vor allem im linken Flügel der DC – der damals stark war – und in der Arbeiterbewegung ACLI – Schwesterorganisation des KVW – fand der Bischof volle Unterstützung. Dort wurden auch Modelle einer künftigen Autonomie entworfen. ACLI und KVW waren die ersten Organisationen beider Volksgruppen, die eine engere Zusammenarbeit versuchten und gemeinsam das Patronat unterhalten, das den Gesuchstellern im bürokratischen Dschungel zu ihren sozialen Rechten verhilft. Unterstützt wurde der Bischof auch von der italienischen Kirchenzeitung „Il Segno“, was dieser aber viele Abonnenten kostete.

Ein Umdenken hin zu den Vorschlägen des Bischofs bewirkten die fehlgeschlagenen Attentate, die Folterungen und hohe Gefängnisstrafen nach sich zogen. Damit traf das ein, wovor der Bischof ständig gewarnt hatte, und man wurde auf beiden Seiten nachdenklicher. Es kam endlich zu Verhandlungen, die zur erweiterten Autonomie führten und zum heutigen Wohlstand. So werden die Früchte dieser konsequenten Friedenspolitik heute von jenen geerntet, die den Bischof lange Zeit gerade deshalb kritisiert hatten.

Dank der großzügigen Autonomie, die Rom Südtirol gewährt hat, sind die ethnischen Spannungen heute weitgehend entschärft. Italien hat die Südtiroler praktisch gekauft. Die Bevölkerung hat kein Interesse, ihren Wohlstand aufs Spiel zu setzen. Heute fühlen sich die Italiener benachteiligt, weil ihnen dies Parteien und Medien fortwährend eintrichtern. Sie sind zum Großteil Arbeiter und Angestellte und somit wirtschaftlich schwächer als die deutschen Hoteliers, Geschäftsleute und Obstbauern. Aber im Alltag leben die beiden Gruppen friedlich zusammen, besser gesagt: nebeneinander. Doch nehmen die Kontakte mit der anderen Volksgruppe nun vor allem durch die Mischehen und im Schulbereich zu.

## Modelle des Zusammenlebens in der Seelsorge

Wie weit aber war die Kirche imstande, in ihren eigenen Reihen ein friedliches Zusammenleben und Arbeiten zu ermöglichen?

Von den heute ca. 490.000 Einwohnern in der Provinz Bozen bekennen sich über 73 Prozent zur deutschen Volksgruppe, 22,5 Prozent zur italienischen und fast 4 Prozent zur ladinischen. Die Italiener leben zum Großteil in den Städten – vor allem in Bozen und Meran –, die Ladinier im Dolomitengebiet (Gadertal und Gröden). Das Identitätsbewusstsein der Letzteren macht sich seit einigen Jahren verstärkt bemerkbar, so dass in ihren Pfarreien das Ladinische nun auch in der Liturgie verwendet wird.

Die deutsche und ladinische Volksgruppe sind trotz der unterschiedlichen Sprache auf Grund der gemeinsamen Traditionen und Geschichte weit hin homogen. Die ältere italienische Generation ist unter dem Faschismus oder nach dem Zweiten Weltkrieg aus allen Gegenden Italiens zugewandert, hat ihre Anhänglichkeit an die Ursprungsheimat bewahrt und wenig Beziehung zum Land. Ein Wandel bahnt sich nun durch die Generation an, die in Südtirol geboren ist.

Im kirchlichen Raum bemühte man sich – so weit möglich – allen drei Volksgruppen durch entsprechende Angebote gerecht zu werden. Mit Rücksicht auf die unterschiedliche Mentalität, Geschichte und Sprache wurden in der neuen Diözese parallele seelsorgliche Strukturen geschaffen. Es gibt am Ordinariat einen deutschen und einen italienischen Generalvikar, ebenso zwei Sektionen des Seelsorgeamtes, des katechetischen Amtes, der Caritas und der Laienorganisationen. Es gibt eine deutsche und eine italienische Kirchenzeitung, zwei Diözesansender, aber nur ein gemeinsames Priesterseminar in Brixen, in dem seit Gründung der neuen Diözese der geistliche Nachwuchs herangebildet wird. Die Professoren beider Sprachgruppen dozieren in ihrer Muttersprache, und die Kandidaten können die Prüfungen in ihrer Muttersprache ablegen. Die Kleriker lernen sich nicht nur gegenseitig kennen, sondern sie werden so auch mit den Gebräuchen der Diözese vertraut. Vor allem lernen sie beide Sprachen. Weil nämlich der italienische Klerus mehrheitlich nicht Deutsch versteht, ist er nur in italienischen Pfarreien einsetzbar, während die deutschen Seelsorger die italienischen Minderheiten in ihren Pfarreien mitbetreuen.

Allgemein werden Gottesdienste in den drei Landessprachen angeboten. Eine Untersuchung hat ergeben, dass ca. 10 Prozent der Deutschen italienische Gottesdienste besuchen, umgekehrt aber nur 4 Prozent der Italiener. In den Städten gibt es je nach Sprachgruppen deutsche und italienische Pfarreien. Für die jeweilige Minderheit steht – so weit möglich – ein eigener Priester ihrer Volksgruppe zur Verfügung. Für gemeinsame Feiern hat man Modelle erarbeitet, die sich bewährt haben. Ist die Sprachgruppe klein, wird sie im deutschen Gottesdienst wenigstens begrüßt; eventuell werden auf Italienisch eine Lesung und eine Fürbitte vorgetragen. Zuweilen weicht man auch aufs Latein aus. Bei den offiziellen Gottesdiensten des Bischofs sind Begrüßung, Orationen und Predigt in beiden Sprachen, die Lesungen alternativ, der Kanon lateinisch. Auch die Ladinier begrüßt und verabschiedet der Bischof in ihrer Muttersprache.

Als Papst Johannes Paul II. zu Besuch nach Maria Weißenstein, den größten Wallfahrtsort der Diözese, kam, legte ihm der Bischof nahe, zwei Drittel der Predigt auf Deutsch und ein Drittel auf Italienisch zu halten, dazu am Schluss noch einige Worte auf Ladinisch zu sprechen. „Auch Ladinisch?“ schluckte der Papst. „Ja, auch Ladinisch!“ bestand der Bischof. Der Papst hielt sich dann auch daran, konnte es sich aber nicht verkneifen, nach dem Gottesdienst auszurufen: „Gott sei Dank gibt es auch noch das Latein!“. Feste Modelle im Umgang mit den Volksgruppen sind wichtig, um nicht vor jeder Veranstaltung Grundsatzdiskussionen heraufzubeschwören sowie Streitigkeiten und Frustrationen zu vermeiden.

Die Italiener richten sich in der Pastoral nach den Weisungen der italienischen Bischofskonferenz, die Deutschen sind mit dem deutschen Sprachraum verbunden. Z. B. ist Bischof Egger Präsident der Kommission für die Überarbeitung der deutschen Bibelübersetzung. Die Unterschiede der beiden Volksgruppen reichen bis zu den liturgischen Festen. So wird Maria Heimsuchung deutscherseits am 2. Juli gefeiert, weil mit altem Brauchtum verbunden. Die Italiener hingegen feiern das Fest mit der Weltkirche am 31. Mai.

Bedauerlicherweise gibt es kaum eine gegenseitige pastorale Befruchtung in der Seelsorge. Obgleich z. B. die deutschen Sternsinger auch italienische Familien besuchen und das gesammelte Geld den italienischen Missionaren gleichermaßen zugute kommt, zeigen die italienischen Pfarreien kein Interesse, ähnliche Aktionen durchzuführen. Auch haben die italienischen Pfar-

reien wenig Lust, diözesane Initiativen mitzutragen, während sie ihre eigenen Missions- und Sozialprojekte großzügig unterstützen. Das hat wohl auch mit dem grundsätzlichen Misstrauen zu tun, das die Italiener allgemein zentralen Institutionen entgegen bringen – in Bozen wie in Rom.

## **Auf mehr Gemeinsamkeiten hin**

Gargitters Nachfolger, Bischof Wilhelm Egger, hat denn auch zu Beginn seiner Amtszeit geklagt: „Ich habe praktisch zwei Diözesen übernommen“. Doch brachte er eine neue Linie ins Gespräch, die sich im Umgang mit den Sprachgruppen bewährt, nämlich: Stärkung der eigenen Identität, um ungezwungener mit der anderen Volksgruppe kommunizieren zu können. Viele Spannungen entspringen einem Minderwertigkeitsgefühl der anderen Gruppe gegenüber. Man fühlt sich in der Identität bedroht und benachteiligt. So ist die Kirche streng darauf bedacht, keine der Gruppen zu kurz kommen zu lassen. Das geht nur, wenn die größere Gruppe bereit ist, auch auf sogenannte Rechte zu verzichten und der kleineren den Vortritt zu lassen. Das kann zuweilen schon nerven, aber ohne solche Verzichtete ist ein friedliches Zusammenleben nicht denkbar.

Inzwischen zwingt der Priestermangel zu einem allmählichen Zusammenrücken. Wenn auch die Pfarrgemeinderäte meist noch getrennt sind, so versucht man in gemischtsprachigen Pfarreien doch immer öfter, gemeinsam zu tagen, wenn die Mitglieder beide Sprachen beherrschen. Gleiches gilt auch für andere Gremien. Mehrere gemischtsprachige Priestergruppen treffen sich regelmäßig. Der Verein „La strada – der Weg“ kümmert sich um Drogensüchtige und jugendliche Außenseiter unabhängig von Sprache und Volksgruppe und hat auch Betreuer aller drei Sprachgruppen. Gut ist die Zusammenarbeit im Medienbereich. Die zwei Kirchenzeitungen und die zwei Sender arbeiten Tür an Tür und unterstützen sich gegenseitig.

Das Bemühen der Kirche um ein friedliches Zusammenleben der Volksgruppen in Südtirol war nicht umsonst, wenn es auch mit viel Verkennung und heftiger Kritik verbunden war und immer noch ist. Aber der Friede ist ein zerbrechliches Gut, und oft kann ein unbedachter Funke die Gegensätze wieder aufflammen lassen. Die Grundsätze für die Friedensarbeit der Kirche leiten sich vom Evangelium her, das uns die gleiche Würde aller Menschen lehrt, da sie alle Ebenbilder Gottes sind und Brüder und Schwestern

Jesu Christi. Daraus ergeben sich folgende Imperative:

1. die Eigenarten der anderen Volksgruppen nicht zu unterdrücken, sondern zu respektieren;
2. das Anderssein der Mitmenschen nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung zu sehen;
3. bereit zu sein zu Kompromissen und Verzichten. Das Zusammenleben mit anderen steht immer auch unter dem Zeichen des Kreuzes. Die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ drückt es so aus: „Der Friede ist auch die Frucht der Liebe, die über das hinausgeht, was die Gerechtigkeit zu leisten vermag.“



# Lastno identiteto krepiti, identiteto drugih spoštovati. Prispevek katoliške Cerkve k uspešnemu sožitju treh narodnostnih skupin na Južnem Tirolskem\*

JOSEF INNERHOFER\*\*

## Cerkev, ščitonosec Južnih Tirolcev v času zatiranja

Ko je po prvi svetovni vojni tirolsko ozemlje južno od Brennerja pripadlo Italiji in je bila s tem briksenska škofija razdeljena na dvoje, so lahko duhovniki izbrali, ali hočejo delovati v avstrijskem ali v odslej italijanskem delu škofije. Neki vzhodnotirolski župnik se je odločil za Italijo s pripombo, da se rajši preseli v Italijo, češ da bodo zdaj vladali v Avstriji brezbožni socialisti. Upa, da bo tam pod kraljem našel novo domovino. Žal se je zmotil. Kot „Nemca“ so ga italijanski uradniki na vse mogoče načine šikanirali – kot mnogo drugih Južnih Tirolcev tudi.

Primer tega župnika kaže, da so Južni Tirolci tedaj sicer obžalovali, da so jih ločili od dežele Tirolske. A s tem položajem bi se bili sprijaznili, če bi bila italijanska vlada pripravljena spoštovati tirolska izročila in kulturo, kot je bil to kralj slovesno obljubil. Toda brezobzirna italijanizacijska politika je privedla do tega, da je večina Južnih Tirolcev italijansko državo do dna duše sovražila in vse italijansko odklanjala.

Fašisti so skušali vse nemško med ljudmi iztrebiti. Zaprli so nemške šole in prepovedali celo nemški zasebni pouk. Južnotirolski uradniki in učitelji so bili odpuščeni ali premeščeni v južne province. Za vsa zemljepisna imena so se smele uporabljati le italijanske oznake, ki so bile deloma napačno prevedene in smešno zvenijo. Celo nagrobni križi so smeli nositi le italijanske napise.

Edini ščitonosec nemškega jezika in kulture je bila tedaj Cerkev, ki je imela – tudi po zaslugi lateranske pogodbe – nekaj malega prostosti. Pridige in molitev v cerkvah so bile še naprej v nemščini. Duhovniki so poučevali otroke

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Dr. Josef Innerhofer, upok. profesor za katehetiko in medijsko pedagogiko na filozofsko-teološki visoki šoli v Briksnu, upok. glavni urednik tednika »Südtiroler Kirchenzeitung«

verouk zunaj šole v njihovi materinščini in se odpovedali s tem vsakršnemu plačilu, ki bi ga prejeli za poučevanje v državnih šolah. Pouk v cerkvenih zasebnih šolah je mogel biti še nadalje v nemščini. Cerkev je pospeševala tudi tako imenovani katakombski pouk, kjer so se otroci skrivoma v zasebnih hišah učili nemško brati in pisati. Duhovniki so bili večkrat kaznovani, več jih je moralo v eksil v južno Italijo.

Po pogodbi med Hitlerjem in Mussolinijem je bilo predvideno, da se morajo Južni Tirolci leta 1939 odločiti, ali se izselijo v Nemčijo, ali se dokončno italijanizirajo. Čeprav se je duhovščina 80-odstotno (v briksenški škofiji) do 90-odstotno (v nemškem delu tridentinske škofije) odločila, da ostane v domovini, je prebivalstvo do 85-odstotno optiralo za Nemčijo, med drugimi tudi briksenški knezoškof Johannes Geisler. Okrog 80.000 optantov se je nato zares izselilo, okrog 30.000 se jih je po vojni spet vrnilo. Zemljiški posestniki so ostali v deželi. Sovražnosti, ki so jih bili tako imenovani »ostalci« deležni od optantov, so pričali o pičlem krščanskem mišljenju tradicionalno katoliškega prebivalstva. Fanatični nacisti tudi niso varčevali z obrekovanjem Cerkve in duhovščine. Ko so nemške čete leta 1943 zasedle Južno Tirolsko, je moralo več duhovnikov, ki so se bili med optiranjem zavzemali za ostanek v domovini, v ječo.

Po vojni se je duhovščina zavzemala s pravkar ustanovljeno južnotirolsko ljudsko stranko (SVP) za vrnitev Južne Tirolske Avstriji, in ko je bilo to preprečeno, za resnično avtonomijo dežele. Kanonik Michael Gamper, vodja založbe Athesia in glavni urednik dnevnika »Dolomiten«, je bil pred vojno eden glavnih voditeljev med »ostalci« in prvoborec za ohranitev nemškega jezika in kulture. Zdaj je postal siva eminenca južnotirolske ljudske stranke (SVP) in je odločilno vplival na njeno politično usmeritev.

Nekdanji mladinski dušni pastir Josef Ferrari je kot namestnik vodje urada za šolstvo vzpostavil z maloštevilnimi učnimi močmi, ki so preživele fašistično zatiranje, nemško in ladinsko šolo. Tedanja, zaradi fašističnega zatiranja zelo tenka južnotirolska vodilna plast je bila šla večinoma skozi cerkvene šole in je bila zato tesno povezana s Cerkvijo. Vsekakor pa je bil en del tudi nacionalsocialistično usmerjen, kar se je pokazalo kasneje v sporih med Cerkvijo in politiko.

## Razvozlava Cerkve in stranke – dosledna mirovna politika Cerkve

Z novim briksenškim škofom je doživela južnotirolska cerkvena politika leta 1952 preobrat. Doktor Josef Gargitter je že na dan svojega uradnega nastopa signaliziral, da se hoče potruditi za nov odnos med italijanskim in nemško govorečim prebivalstvom svoje škofije in da si je postavil za cilj mirno sožitje narodnih skupnosti. Pri tem je takoj postavil razločna znamenja:

- Svoji duhovščini, ki je večinoma odkrito podpirala južnotirolsko ljudsko stranko (SVP), je prepovedal vmešavati se v dnevno politično dogajanje in odredil cerkveno prizadevanje za mir za glavno zadevo.
- Da ne bi bila mladina politično izrabljana, je pritisnil na SVP, da se je odpovedala lastni mladinski organizaciji in prepustila delo z mladino Cerkvi.
- Da bi pridobil zaupanje italijanskih vernikov, je omogočil zanje v svoji škofiji vso dušnopastirsko oskrbo, kot so je bili deležni tudi Južni Tirolci.
- Za nemško govoreče prebivalstvo je ustanovil ljudsko visoko šolo sv. Jurija v Sarnsu, da bi nadoknadil zaostanek v izobrazbi zaradi fašističnega zatiranja in izučil novo vodilno elito. Obenem se je trudil pripraviti tedaj še večinoma kmečko prebivalstvo na industrijski razvoj, med drugim s podpiranjem Katoliške zveze zaposlenih (KVW), ki je imela tudi najpomembnejši patronat v deželi.
- Ker so tedaj Italijani zasedali 95 odstotkov javnih delovnih mest pri železnici, cestni upravi, pošti, policiji idr., je škof podpiral za nemško prebivalstvo druga delovna mesta v deželi – okrog 10.000 Južnih Tirolcev je bilo odšlo za delom v Nemčijo. Med drugim je neko domače podjetje ob startu finančno podprl.
- Veliko pozornost – vendar ne le pritrdjevanje – so vzbudila njegova temeljita pastirska pisma, v katerih je svaril pred čedalje večjo politično radikalizacijo. Odločno se je izrekel proti uporabi sile in za pogajanja, da bi dosegel pravičnejše obravnavanje Južnih Tirolcev. Nadaljnje teme njegovih pastirskih pisem so se nanašale na napovedujoči se preobrat v deželi, na

turizem kot na možnost ustvariti v deželi delovna mesta, in seveda na pre-novo dušnega pastirstva in božje službe. Gargitter si je prizadeval, da bi zaspano briksensko škofijo spravil na noge, in jo je s tem pravočasno pri-pravil na velike spremembe, ki jih je prinesel koncil.

- Zaradi zaupanja, ki si ga je bil Gargitter pridobil s svojo dosledno mi-rovno politiko pri italijanskih oblasteh v deželi in pri vladnih uradih v Rimu, se mu je posrečilo doseči, da so uradnike, ki so za nemško prebi-valstvo kazali malo razumevanja, nadomestili s tankočutnejšimi. Ob pre-ostrih ukrepih je mogel tudi uspešno intervenirati, kar pa v javnosti sko-raj ni bilo znano in je tudi kasneje ostalo neopazeno.

## **Združitev škofije – zgodovinski dogodek**

Pomemben prispevek tudi za mirnejše sožitje narodnih skupnosti je bila združitev škofije. Ko je Južna Tirolska prišla pod Italijo, je spadal južni del dežele – približno polovica današnje bozenske province in tri četrtnine prebi-valstva – v tridentinsko nadškofijo. Prizadevanje, da bi bilo to področje pri-pojeno briksenski škofiji, so znali tako fašisti kot tudi kasnejša demokrist-janska vlada preprečiti. Saj bi to pomenilo okrepitev domačega prebivalstva. Gargitter je kmalu spoznal, da bo njegovo prizadevanje le tedaj uspešno, če bo škof cele dežele. Zato je dosledno deloval za cerkveno združitev bo-zenske province.

Nemško govoreči verniki so se čutili v tridentinski škofiji zapostav-ljene, tamkajšnji škof ni prav nič razumel nemško. Imenovanje nemškega pomožnega škofa v Boznu z zelo obsežnimi pooblastili ni rešilo problema. In ko je v Tridentu postal novi nadškof Benečan Alessandro Maria Gottardi, ki spet ni znal nemško, so ga Južni Tiroolci kar od začetka ignorirali. Toda po zaslugi tega daljnovidnega in velikodušnega novega nadškofa je Gargitterju uspelo doseči času primerno rešitev škofijskega vprašanja. V jeseni 1964 je bila ustanovljena nova bozensko-briksenska škofija, ki obsega vse področje bozenske province.

To je bil mejnik v mirovnih prizadevanjih in tudi znanilec »južnotirolskega paketa«, ki vsebuje vrsto zakonov, s katerimi so bile deželi pet let kasneje priznane zelo obsežne avtonomne pravice. To je bil odločilen korak k pomi-ritvi v deželi. Tla za te rimske koncesije je škof pomagal pripravljati s tem,

da je Cerкви naklonjene sile na Južnem Tirolskem in v Rimu ustrezno motiviral. V Rimu so vedeli, da bozenski škof paket pozdravlja, in to je v ministrskem svetu olajšalo pristanek za sprejem teh ukrepov. Toda mnogi Južni Tirolci tega Gargitterjevega prizadevanja do danes ne znajo ceniti. Italijanska stran je škofa hvalila kot velikega mirovnega poslanca, prav to pa ga je delalo sumljivega pri rojakih. Zlasti nekdanji pristaši nacizma so skušali cerkvena mirovna prizadevanja pri prebivalstvu očrniti. Zmerjali so škofa, češ da je »laški Pepe«, to podtikanje učinkuje še danes. Ko so nedavno v bozenskem občinskem svetu razpravljali o novih cestnih poimenovanjih in je bilo predlagano tudi ime »Joseph Gargitter«, je to ravno eden od zastopnikov južnotirolske ljudske stranke odbil z namigom: »laški Pepe«. Škofa Gargitterja je podli očitek zelo prizadel, a ga ni odvrnil od začrtane poti. Čas mu je dal popolnoma prav. Medtem je južnotirolska ljudska stranka uspešno prisedla na ta vlak.

Prizadevanja za ravnovesje med obema etničnima skupinama so dolgo tudi pri delu duhovščine zbužala le malo navdušenja. V opravičilo je treba povedati, da so bili celo duhovniki premalo informirani o tem, česa se je škof za nemško prebivalstvo za kulisami lotil in tudi dosegel.

Med Italijani so bili tudi pametni uradniki in politiki, ki so škofa po najboljših močeh podpirali pri njegovem prizadevanju za spravo. Posebno v levem krilu demokristjanov – ki je bilo tedaj močno – in v delavskem gibanju ACLI – sestrski organizaciji KVW (Katoliške zveze zaposlenih) – je našel škof vso podporo. Tam so bili izdelani tudi načrti za bodočo avtonomijo. ACLI in KVW sta bili prvi organizaciji obeh etničnih skupin, ki sta skušali tesneje sodelovati in sta skupno imeli patronat, ki je v birokratski džungli pomagal prosilcem do njihovih socialnih pravic. Škofa je podpiral tudi italijanski cerkveni časopis »Il Segno«, ki je zato izgubil mnogo naročnikov.

Mišljenje se je v prid škofovom predlogom spremenilo po spodletelih atentatih, katerim so sledila mučenja in dolge zaporne kazni. S tem je nastopilo to, pred čemer je škof neprestano svaril, obe strani sta se zamislili. Končno je prišlo do pogajanj, ki so privedla do razširjene avtonomije in do današnjega blagostanja. Tako danes žanjejo sadove dosledne mirovne politike tisti, ki so škofa dolgo kritizirali prav zaradi nje.

Po zaslugi velikodušne avtonomije, ki jo je Rim priznal Južni Tirolski, so danes etnične napetosti v glavnem omiljene. Italija je Južne Tirolce praktično

kupila. Prebivalstvo nima prav nobenega interesa, da bi postavljalo svoje blagostanje na kocko. Danes se čutijo zapostavljene Italijani, ker jim stranke in mediji to neprestano vbijajo v glavo. Večinoma so delavci in nameščenci in s tem gospodarsko šibkejši kot nemški hotelirji, trgovci in sadjarji. A v vsakdanjiku živita obe skupini v mirnem sožitju, bolje rečeno: ena poleg druge. Vendar se stiki med etničnima skupinama večajo predvsem z mešanimi zakoni in na šolskem področju.

## **Modeli sožitja v dušnem pastirstvu**

Koliko pa je bila Cerkev sposobna omogočiti mirno sožitje in delovanje v svojih lastnih vrstah?

Od današnjih približno 490.000 prebivalcev v bozenski provinci se jih priznava nad 73 % k nemški etnični skupini, 22,5 % k italijanski in skoraj 4 % k ladinski. Italijani živijo večinoma v mestih – predvsem v Boznu in Meranu, Ladinci na področju Dolomitov (v dolinah Gader in Gardena). Med Ladinci se je v zadnjih letih zavest o identiteti zelo utrdila, zdaj imajo v svojih župnijah liturgijo v ladinščini.

Nemška in ladinska etnična skupina sta kljub različnemu jeziku v veliki meri homogena zaradi skupnega izročila in skupne zgodovine. Starejša italijanska generacija se je pod fašizmom ali po drugi svetovni vojni priselila iz vseh italijanskih pokrajin, ohranila je svojo navezanost na prvotno domovino in ima le rahel odnos do dežele. Sprememba se napoveduje zdaj z generacijo, ki je rojena na Južnem Tirolskem.

Na cerkvenem področju se je skušalo – kolikor je mogoče – ugoditi vsem trem etničnim skupinam z ustreznimi ponudbami. Upošteva različno miselnost, zgodovino in jezik so bile v novi škofiji ustanovljene vzporedne dušnopastirske strukture. Ordinariat ima nemškega in italijanskega generalnega vikarja, enako dve sekciji – nemško in italijansko – dušnopastirskega urada, urada za katehezo, Karitas in dvojne laiške organizacije. Poleg nemškega cerkvenega časopisa izhaja tudi italijanski cerkveni list, delujeta dva škofijska oddajnika, eno samo pa je bogoslovje v Briksnu, kjer se po ustanovitvi nove škofije izobražuje duhovniški naraščaj. Profesorji iz obeh jezikovnih skupin predavajo v svoji materinščini, kandidati pa lahko opravijo izpite prav tako v maternem jeziku. Bogoslovci se med seboj spoznajo in se

seznanijo z običaji v škofiji. Predvsem se naučijo obeh jezikov. Ker italijanska duhovščina večinoma nemško ne razume, more biti namreč nameščena le v italijanskih župnijah, medtem ko nemški dušni pastirji v svojih župnijah sooskrbujejo italijansko manjšino.

Na splošno se opravlja božja služba v treh deželnih jezikih. Raziskava je ugotovila, da se italijanskega bogoslužja udeležuje okrog 10 % Nemcev, nasprotno pa le 4 % Italijanov. V mestih so nemške in italijanske župnije. Vsakokratna manjšina ima – kolikor je mogoče – lastnega duhovnika iz svojih vrst. Za skupna praznovanja veljajo preizkušeni modeli. Če je jezikovna skupina majhna, jo duhovnik pri nemškem bogoslužju vsaj pozdravi; eventualno je italijansko eno berilo in ena prošnja ljudstva. Včasih je za izognitev priročna tudi latinščina. Pri slovesnih škofovih mašah so pozdrav, glavne mašne prošnje in pridiga v obeh jezikih, berila menjaje, stalni del maše (kanon) je latinski. Škof tudi Ladince pozdravi in odslovi v njihovi materinščini.

Ko je papež Janez Pavel II. obiskal Maria Weißenstein, največji romarski kraj v škofiji, mu je škof priporočil, naj pridiga dve tretjini nemško, eno tretjino italijansko, na koncu pa naj spregovori še nekaj besed ladinsko. »Tudi ladinsko?« se je zaletelo papežu. »Da, tudi ladinsko!« je vztrajal škof. Papež se je potem tega tudi res držal, a po maši mu je le zdrsnilo z jezika: »Hvala Bogu, da je tudi še latinščina!« V občevanju z etničnimi skupinami so stalni modeli pomembni, da se ne sprožijo pred vsako prireditvijo temeljne diskusije in se izognemo prerekanjem in frustracijam.

Italijani usmerjajo pastoralno dejavnost po smernicah italijanske škofovske konference, Nemci so povezani z nemškim jezikovnim prostorom. Škof Egger je npr. predsednik komisije za predelavo nemškega prevoda Svetega pisma. Razlike med etničnima skupinama se kažejo tudi v liturgičnih praznikih. Nemška stran praznuje Obiskanje Device Marije 2. julija, ker je praznik povezan s starimi običaji; Italijani pa ga praznujejo s svetovno Cerkvijo 31. maja.

Na žalost ni mogoče govoriti o kaki vzajemni pastoralni zamisli v dušnem pastirstvu. Čeprav npr. nemški »trije kralji« obiščejo tudi italijanske družine in je nabrani denar v enaki meri namenjen tudi italijanskim misijonarjem, ne kažejo italijanske župnije nobenega interesa, da bi izvedle podobne akcije. Italijanske župnije kažejo tudi le malo poželenja sodelovati pri škofijskih pobudah, medtem ko velikodušno podpirajo svoje lastne misijonske in socialne

projekte. To ima pač opraviti tudi z načelnim nezaupanjem, ki ga imajo Italijani na splošno do osrednjih ustanov – tako v Boznu kot v Rimu.

## Za večjo povezanost

Gargitterjev naslednik, škof Wilhelm Egger, je ob začetku svojega škofovanja potožil: »Prevzel sem pravzaprav dve škofiji.« Uvedel pa je v pogovor novo linijo, ki se je obnesla v odnosih z jezikovnimi skupinami, namreč: Okrepljena lastna identiteta omogoča manj prisiljeno komuniciranje z drugo etnično skupino. Mnogo napetosti nastaja iz manjvrednostnega občutka do druge skupine. Prevladuje občutek, da je lastna identiteta ogrožena in zapostavljena. Tako Cerkev skrbno pazi, da nobena od skupin ni prikrajšana. To je mogoče le, če je večja skupina pripravljena odpovedati se tako imenovanim pravicam in dati prednost manjši. Včasih more to pač spravljeni ob živce, a brez takih odpovedi mirno sožitje ni mogoče.

V tem času pa pomanjkanje duhovnikov polagoma sili k strnitvi. Čeprav so župnijski sveti večinoma še ločeni, se poskušajo v jezikovno mešanih župnijah čedalje pogosteje skupno sestajati, če člani obvladajo oba jezika. Enako velja tudi za druge gremije. Več jezikovno mešanih duhovniških skupin se redno srečava. Društvo »La strada – der Weg« skrbi za zasvojenca z mamili in mladostne outsiderje ne glede na jezik ali etnično pripadnost in ima tudi sodelavce iz vseh treh jezikovnih skupin. Dobro poteka sodelovanje na področju medijev. Pod isto streho sta nastanjena dva cerkvena časopisa in takoj zraven dva oddajnika, ki si vsi med seboj pomagajo.

Prizadevanje Cerkve za mirno sožitje etničnih skupin na Južnem Tirolskem ni bilo zaman, čeprav je bilo pogosto povezano z napačno oceno in ostro kritiko – in je še vedno. Toda mir je krhka dobrina, in često more nepremišljena iskra nasprotja znova razvneti. Načela cerkvenega delovanja za mir izhajajo iz evangelija, ki nas uči enakega dostojanstva vseh ljudi, ker so ustvarjeni po božji podobi in so bratje in sestre Jezusa Kristusa. Iz tega sledijo naslednje zahteve:

1. svojskosti drugih etničnih skupin ne zatirati, ampak spoštovati;
2. v drugačnosti soljudi ne videti ogroženosti, ampak obogatitev;
3. biti pripravljen za kompromis in odpoved. Sožitje z drugimi je vedno tudi v znamenju križa. »Pastoralna konstitucija o Cerkvi v današnjem svetu« izraža to takole: »Mir je tudi sad ljubezni, ki presega to, kar zmore dati pravičnost.«



# Hinduismus in Österreich. Können aus Hindus Europäer werden?\*

BIMAL KUNDU\*\*

Wir Hindus sind eine kleine religiös-kulturelle Minderheit, die sich normalerweise gut in den Alltag einfügt, gehören aber nicht zu den anerkannten Volksgruppen in Österreich. Wahrscheinlich ist der Hinduismus jene Religion, die Europäern am wenigsten bekannt ist. Trotzdem brauchen wir nicht so sehr gegen offen feindliche Einstellungen zu kämpfen wie andere religiöse Minderheiten. Jedoch konnten sich, bedingt durch die Entfernung und durch die geringe geschichtliche Nähe zum Westen, besonders hartnäckige Klischees etablieren: Immer wieder reduziert man unsere Kultur auf das Kastensystem, angebliche Vielgötterei und die vermutete Minderwertigkeit der Frau. Man verdächtigt uns nicht nur des Aberglaubens, sondern auch der angeblichen Gleichgültigkeit gegenüber sozialen Missständen. Andererseits sind wir häufig mit unrealistischer Idealisierung unserer Traditionen konfrontiert, etwa bei vielen Enthusiasten aus der Yoga-Szene.

Was aber unser Leben als Minderheit besonders schwer macht sind Massenmedien, die Klischees weiter verstärken – Geschichten aus Indien lassen sich offensichtlich mit einer Portion Exotik eindeutig besser verkaufen. Medien bis hin zu Schulbüchern übersehen das Verbindende – um das Trennende immer wieder zu betonen. Existierende Unterschiede erhalten dadurch einen zu hohen Stellenwert und produzieren Misstrauen. Als Beispiel: Zu viele Frauen auf dem indischen Subkontinent haben unter Unrecht, Misshandlung und Ausbeutung zu leiden. Was aber anscheinend ein religiöses Problem ist, hat seine Ursachen vor allem in sozialen Rahmenbedingungen, in Unwissen und Armut. Ändern sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen, kommt Frauen ein hoher Stellenwert zu. Der Hinduismus ist übrigens die einzige Weltreligion, die das Göttliche auch in weiblicher Form verehrt.

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Dr. Bimal Kundu, Leiter der Hindugemeinschaft in Österreich

Aber kulturelle Vorbehalte finden sich auf beiden Seiten. So manche Hindus, besonders jene der ersten Generation, bringen wenig Verständnis für moderne westliche Moralvorstellungen auf und pflegen beharrlich das Klischee von zerstörten Familien in Europa.

## **Kurzer Überblick über den Hinduismus**

Einige von Ihnen werden sich schon mit unserem Glauben beschäftigt haben. Genau genommen handelt es sich beim Hinduismus nicht um eine einzige, homogene Religion. Es geht vielmehr um eine Anzahl völlig unterschiedlicher Glaubenswege, die nicht nur verschiedene Bräuche ausüben, sondern sogar über das Göttliche verschiedene Meinungen vertreten. Auch die Vorstellungen von Ethik und Moral sind bei den einzelnen Gruppen nicht dieselben. Man kennt keinen für alle Gläubigen in gleicher Weise gültigen Gesetzeskanon. Jede Tradition hat eine eigene Philosophie und eigene heilige Bücher. Einigkeit herrscht dagegen in der Akzeptanz der Veden, der ältesten Schriftensammlung, und weitgehend gemeinsam ist auch die Annahme der Wiedergeburt.

Oft geht man in Europa davon aus, Hindus seien Polytheisten. Tatsächlich jedoch glauben alle an das formlose Eine, und dieses Brahman verehren die Gläubigen in unzähligen Formen und Namen – so etwa Shiva, Kali, Durga, Vishnu und viele andere.

## **Hindus in Österreich**

Wer sind nun die Hindus, die sich in Österreich weitgehend heimisch fühlen? Ich beschränke mich bei meinen Ausführungen auf jene, die vom indischen Subkontinent stammen wie aus Indien, Nepal, Bangladesch, oder die als Nachfahren von Indern von anderen Kontinenten kommen. Prinzipiell können jedoch als Hindus auch jene gelten<sup>1</sup>, die zu den so genannten „Neuen religiösen Bewegungen“ gehören, die sich selbst als Hindus bezeichnen.

Im Gegensatz zu anderen europäischen Ländern wie Großbritannien oder den Niederlanden, wo durch die gemeinsame Geschichte viele ein Zuhause

---

<sup>1</sup> auch lt. Verfassung der HRÖ.

gefunden haben, lebt in Österreich eine relativ kleine hinduistische Minderheit. Diese in der Wissenschaft so genannten „ethnischen Hindus“ stammen also in erster Linie vom indischen Subkontinent, aber auch aus Afrika und Nordamerika. Sie setzen sich aus allen Schichten der Gesellschaft zusammen, aus Geschäftsleuten, Studenten, Ärzten sowie anderen Akademikern ebenso wie aus Zeitungsverkäufern und Hilfspersonal in Gewerbe und Gastronomie. Daneben sind aber auch viele Angehörige der UNO sowie Asylwerber hier heimisch geworden.

## Geschichte

Es gibt keine Aufzeichnungen darüber, wer die ersten Hindus in Österreich waren oder wann sie nach Österreich gekommen sind. Ich persönlich kam 1974 nach meinem Chemie-Studium in Berlin als Wissenschaftler nach Wien. Zu dieser Zeit kannten sich die meisten Inder in Wien noch persönlich. Aber die Zeiten haben sich geändert. Inzwischen wohnen Tausende von Hindus aus allen Kontinenten in ganz Österreich. Da sie keine homogene Gruppe sind und es keine Untersuchungen darüber gibt, kann ich ihnen leider nur geschätzte Zahlen anbieten: Laut Volkszählung 2001 gab es genau 3.629 Personen, die sich als Hindus deklarierten. Wir gehen jedoch davon aus, dass es sich um rund zehntausend handeln muss. Leider existieren keine verlässlichen Daten darüber, wir können nur von unseren eigenen Beobachtungen her schätzen. Warum sich viele bei der Volkszählung nicht als Hindus deklarierten, wissen wir nicht. Einer der Gründe mag darin liegen, dass der Hinduismus als Religion nach dem gültigen Religionsanerkennungsgesetz vor dem österreichischen Gesetz vor 1998 nicht existierte. Wir waren nicht anerkannt und galten damals als „ohne religiöses Bekenntnis“. Möglicherweise hatte es sich zur Zeit der Volkszählung noch nicht bei allen österreichischen Hindus herumgesprochen, dass unsere Religion inzwischen offiziell auch in Dokumente eingetragen werden konnte. Als Beispiel für die frühere Situation: Bei meinen beiden Kindern stand in den siebziger und achtziger Jahren noch im Schulzeugnis, „o.r.B.“, also „ohne religiöses Bekenntnis“. Ein Zeugnis ist aus der Sicht eines Kindes der wichtigste Beleg, und dieser sprach ihnen damals jede Religion ab.

## **Tempel und Organisation**

Seit 1998 zählt die „Hinduistische Religionsgesellschaft in Österreich“ (HRÖ) nach dem „Bekennnisgemeinschaftsgesetz von 1998“ zu den so genannten „eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaften“. Sie besitzt damit noch nicht die volle religiöse Anerkennung und damit keine völlige Gleichstellung.

Über den Anfang des organisierten Hinduismus von indisch-stämmigen Hindus in Österreich kann ich ihnen präzise Auskunft geben. Ich selbst startete neben meinem Berufsleben zusammen mit einer Gruppe von Freunden 1980 die erste Hindu-Gemeinschaft mit einem Gebetsraum im Afro-Asiatischen Institut in Wien. Er besteht noch heute. Inzwischen gibt es aber zusätzlich noch zwei weitere Plätze in Wien, die als Tempel dienen und von interessierten Laien geführt werden. Diese drei Orte stehen offen für alle Hindus. Interessierte Nicht-Hindus sind als Gäste jederzeit willkommen.

## **Gebrauch von Sprachen als Indikator von Kultur**

Hindus in Österreich begründen ihre Gemeinsamkeit auf Kultur und Religion, weniger auf Sprache. Sie bilden keine homogene Gesellschaft, da sie aus verschiedenen Ländern und sogar Kontinenten stammen. Aber man pflegt weitgehend ein gemeinsames kulturelles Erbe und man hält untereinander enge gesellschaftliche Kontakte. Trotzdem entwickelt sich in Österreich eher keine Parallelgesellschaft, wie das in der Vergangenheit in anderen Ländern bei Hindus der Fall gewesen ist. Die Sprachen in den verschiedenen Ländern des indischen Subkontinentes sind nicht dieselben. Darum ist in Österreich die gemeinsame Sprache häufig Deutsch, nach der indischen Nationalsprache Hindi sowie dem Englisch der gebildeten Kreise. Besonders in der zweiten Generation ist Deutsch auf muttersprachlichem Niveau nahezu selbstverständlich. Selbst innerhalb der Familie sprechen die Kinder spätestens mit Beginn der Schule untereinander fast nur noch deutsch. Betrachtet man also Sprache als Indikator für die Verbundenheit mit Kultur, so erkennt man die festen Bande vieler Hindus mit ihrer neuen Heimat. (Es existieren keine systematischen Untersuchungen, darum gründen sich auch diese Aussagen nur auf Beobachtungen.)

## Integration

Hindus in Österreich streben weitgehend eine gute Integration in der neuen Heimat an – meist betrachtet man diese Anpassungsfähigkeit nicht als notwendiges Übel, sondern eher als Tugend. Man unterrichtet sich gegenseitig in normalen staatsbürgerlichen Pflichten und stellt die grundlegenden Werte einer demokratischen Gesellschaft nicht infrage. Gleichermäßen jedoch kann und soll das Recht auf Beibehaltung der eigenen kulturellen Identität nicht aufgegeben werden.

Was macht nun Hindus in Österreich aus, wodurch unterscheiden sie sich von der Mehrheit? Im sozialen Bereich betont man in erster Linie den Stellenwert der Familie, und wenn man auch nicht zwingend traditionelle Ansichten zur Moral pflegt, so vertritt man doch strengere Moralvorstellungen. Im Gegensatz zur Ansicht vieler ist die für eine hinduistische Gesellschaft typische Kastenordnung kein unverzichtbarer Indikator unserer Religion. Hierzulande gibt es andere historische, kulturelle und gesellschaftliche Voraussetzungen als auf dem indischen Subkontinent. Darum spielt die Kastenordnung auch unter strenggläubigen und traditionellen Hindus in Österreich fast keine Rolle. Wie in allen anderen Bevölkerungsgruppen sind für gesellschaftliches Ansehen beruflicher sowie finanzieller Erfolg das wichtigste Kriterium. Ich selbst zum Beispiel übe das Priesteramt aus, obwohl ich kein Brahmane bin, also Angehöriger der traditionellen Priesterkaste. Das lässt sich mit den überlieferten Ansichten des Kastensystems nicht vereinbaren.

Hinsichtlich Eheschließungen hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten einiges geändert: Früher arrangierte man die Ehe meist mit einem Partner bzw. einer Partnerin aus dem Ursprungsland und hielt so die Tradition auch hier in der europäischen Diaspora aufrecht. Inzwischen bevorzugen viele junge Männer und Frauen die so genannte Liebesheirat und wählen ihre Partner selbst. Jedoch ist die traditionelle Heiratsvermittlung für viele weiterhin erstrebenswert, man hört aber auf die Meinung der Betroffenen. Werden auf dem indischen Subkontinent, besonders auf dem Lande in ungebildeten Schichten, noch viele Ehen in einem sehr frühen Alter geschlossen, ist mir das von Hindus in Österreich nicht bekannt. An dieser Stelle möchte ich aber ausdrücklich darauf hinweisen: Arrangierte Heirat ist nicht gleichbedeutend mit Zwangsheirat. Leider macht man in der Öffentlichkeit da oft keinen Unterschied. Es mag in den Familien Auseinandersetzungen um tra-

ditionelle Eheschließung und Liebesheirat geben; Nötigungen und Zwang jedoch finden in den Hindugemeinschaften in Österreich auch bei älteren Hindus keine Zustimmung mehr. Zu familiären Belastungen dagegen führen häufig freie Liebesverhältnisse unter jungen Leuten.

## **Gegenseitige Beeinflussung**

Während einige Hindus, vor allem jene der ersten Migrantengeneration, mental noch enge Bindungen zum Ursprungsland haben, fühlen sich die der zweiten Generation durchwegs als Österreicher. Aber auch das ist kein Widerspruch zur Bindung an die Heimat der Vorfahren. Die meisten kamen ursprünglich zum Studium, zum Job oder als Geschäftsleute der wirtschaftlichen Vorteile wegen nach Österreich. Sie ließen sich auf das europäische Denken gerne ein.

Umgekehrt dagegen beeinflusste hinduistisches Denken in der Vergangenheit die Kultur Europas. Bestes Beispiel ist Mahatma Gandhi. Für die europäischen Friedensbewegungen ist er strahlendes Vorbild. Christen haben durch seine tief im Hinduismus verwurzelte Forderung nach Gewaltlosigkeit denselben Anspruch auch im Christentum wieder neu entdeckt. In Europa weitgehend etabliert hat sich auch die in Indien überlieferte Gesundheitslehre Ayurveda, ebenso Yoga und Meditation. Und wer denkt daran, dass selbst das vertraute Schachspiel aus Indien stammt!

## **Diversität**

Ziel von Anpassung kann also nicht die Aufgabe der eigenen religiös-kulturellen Identität sein. Ziel ist vielmehr die gelungene Integration. Ein populärer hinduistischer Slogan lautet „Einheit in der Verschiedenheit“. Man geht grundsätzlich von der Verschiedenheit der Menschen aus. Es kann nicht jeder dasselbe glauben und die Menschen werden von verschiedenen Lebensentwürfen geprägt. Trotzdem streben alle dasselbe Ziel an. Diversität auf allen Ebenen des Lebens entspricht also hinduistischem Denken. Darum diffamieren wir Gläubige anderer Religionen nicht als angeblich „Ungläubige“. Nach unserem Verständnis geht jeder einen der vielen möglichen Wege zum selben Ziel. Sie können auch erleben, dass Hindus sich in eine Kirche setzen um in Ruhe zu beten – auf manchem Hausaltar meiner

hinduistischen Freunde in Österreich habe ich neben Vishnu oder Shiva auch ein Bild von Jesus oder Maria gesehen. Viele unserer Kinder besuchen den katholischen oder evangelischen Religionsunterricht, ohne jedoch zu konvertieren.

Im Zusammenleben der verschiedenen Menschen lernt im Idealfall jeder von jedem, jeder ist Lernender und Lehrer zugleich. Die Mehrheit entdeckt die Schätze der Minderheit und diese wiederum lernt aus den Errungenschaften der Mehrheit. Nur so können kultureller Reichtum und religiöse Diversität eines Landes für die Zukunft der gesamten Gesellschaft nützlich sein.

Ein wesentliches Element in den Rechten und Pflichten bei der Integrierung von Minderheiten ist das Recht auf Beibehaltung der eigenen kulturellen Identität<sup>2</sup>. Ziel sind dabei nicht Ethnisierung und Parallelgesellschaften. Ziel sollte eher sein, dass die individuelle kulturelle Identität die Normalität im Alltag von Österreich ist, die „Einheit in der Verschiedenheit“.

Im Idealfall kann auch meine Kultur/Religion, obwohl von einer Minderheit vertreten, als integraler Bestandteil der Kultur in Österreich verstanden werden.

Diesen modernen Ansatz will auch die EU verstärken. Sie hat 2008 zum „Jahr des interkulturellen Dialogs“ ausgerufen. Im Vorschlagspapier<sup>3</sup> heißt es: *“The intercultural dialogue envisaged by the proposal contributes to the following specific objectives: (...) to highlight the contribution of different cultures to our heritage and ways of life; to raise the awareness of European citizens and all those living in the European Union, particularly young people, of the importance of seeking the means to affirm through intercultural dialogue an active European citizenship which is open to the world, respectful of cultural diversity and based on the common values in the European Union; (...)”* („Der interkulturelle Dialog, den der Vorschlag vorsieht, beinhaltet unter anderem folgende Zielsetzungen: (...) den Beitrag verschiedener Kulturen zu unserem Erbe und unserer Lebensart aufzuzeigen; das Bewusstsein europäischer

---

2 Lt. Menschenrechtskonvention, in Österreich im Verfassungsrang.

3 Opinion of the European Economic and Social Committee on the “Proposal for a Decision of the European Parliament and of the Council concerning the European Year of Intercultural Dialogue (2008)” (unter Punkt 1.2).

<http://eescopinions.eesc.europa.eu/eescopiniondocument.aspx?language=en&docnr=590&year=2006>.

*Bürger und aller, die in der EU leben, besonders der jungen Leute, zu heben für die Bedeutung, Mittel zu suchen, welche durch den interkulturellen Dialog eine aktive europäische Bürgerschaft bekräftigen, die offen ist für die Welt, kulturelle Diversität anerkennt und auf den allgemeinen Werten der Europäischen Union beruht.” [Übersetzung Kundu]*

Auch für uns Hindus in Österreich ist also nicht Assimilation erstrebenswert, sondern Integration und Beteiligung – nicht allein für unsere eigene religiös/kulturelle Identität, sondern ebenso für die Zukunft und den Zusammenhalt der gesamten Gesellschaft.<sup>4</sup>

---

4 Nach meinem Wissen gibt es zur Hindu-Gesellschaft in Österreich keine soziologischen Untersuchungen, alle Angaben basieren darum auf den persönlichen Erfahrungen und Beobachtungen von Mitgliedern unserer Gemeinschaft.



## Hinduizem v Avstriji. Ali hindujci lahko postanejo Evropejci?\*

BIMAL KUNDU\*\*

Hindujci smo majhna versko-kulturna manjšina, ki se običajno dobro vključuje v vsakdanjik, ne spada pa med priznane narodne skupnosti v Avstriji. Najbrž je hinduizem religija, ki jo Evropejci najmanj poznajo. Kljub temu se nam ni treba boriti proti tako naravnost sovražnim stališčem kot drugim verskim manjšinam. Zaradi oddaljenosti in zaradi majhne zgodovinske bližine pa so se mogli utrditi posebno trdovratni klišeji: Vedno spet je naša kultura omejena na kastni sistem, domnevno mnogoboštvo in dozdnevno manjvrednost žensk. Osumljeni smo ne le praznoverja, temveč tudi domnevne ravnodušnosti do socialnih nepravilnosti. Na drugi strani pa smo pogosto soočeni z nerealnim idealiziranjem našega izročila, npr. med številnimi navdušenci joga scene.

Kar pa naše manjšinsko življenje posebno otežuje, so množična občila, ki klišeje še bolj utrjujejo – zgodbe iz Indije se dajo s porcijo eksotike očitno bolje prodati. Mediji vse tja do šolskih knjig spregledajo tisto, kar povezuje – vedno znova pa poudarjajo tisto, kar loči. Resnične razlike dobijo s tem večji pomen in rodijo nezaupanje. Na primer: Veliko preveč žensk na indijski podcelini trpi zaradi krivic, grdega ravnanja in izrabljanja. Kar je na videz verski problem, pa ima svoj vzrok predvsem v socialnih razmerah, v neznanju in revščini. Če se spremenijo družbene predpostavke, dobijo ženske večji pomen. Sicer pa je hinduizem edina svetovna religija, ki časti božanskost tudi v ženski obliki.

A kulturne zadržke je najti na obeh straneh. Marsikateri hindujec, zlasti prve generacije, ima malo razumevanja za moderne zahodne moralne predstave in stanovitno goji klišeje o razdrtih družinah v Evropi.

---

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Dr. Bimal Kundu, vodja hindujske skupnosti v Avstriji

## Kratek pregled hinduizma

Nekateri od vas ste se najbrž že ukvarjali z našo vero. Natančno vzeto pri hinduizmu ne gre za eno samo, homogeno vero. Pač pa gre za večje število povsem različnih verskih poti, ki nimajo samo različnih verskih običajev, temveč imajo celo o božanskosti različna mnenja. Tudi etične in moralne predstave niso iste pri posameznih skupinah. Za vse vernike enako veljavnega zakonskega kanona ne poznamo. Vsaka tradicija ima svojo lastno filozofijo in svoje lastne svete knjige. Enotnost pa vlada v sprejemanju Ved, zbirke najstarejših verskih spisov, in v glavnem je skupno tudi mnenje o ponovnem rojstvu (reinkarnaciji).

V Evropi pogosto mislijo, da smo hindujci politeisti. V resnici pa verujemo vsi v brezoblično Eno in to Brahmo častijo verniki v neštetih oblikah in imenih – npr. Šiva, Kali, Durga, Višnu in mnogih drugih.

## Hindujci v Avstriji

Kdo so torej hindujci, ki se čutijo v Avstriji v glavnem doma? Pri svojih navedbah se omejujem na tiste, ki so po rodu z indijske podceline, npr. iz Indije, Nepala, Bangladeša, ali ki prihajajo kot potomci Indijcev z drugih celin. Načeloma pa morejo veljati kot hindujci<sup>1</sup> tudi tisti, ki pripadajo tako imenovanim »novim verskim gibanjem« in se sami imenujejo hindujce.

Drugače kakor v drugih evropskih deželah, npr. v Veliki Britaniji ali na Nizozemskem, kjer so se mnogi udomačili zaradi skupne zgodovine, živi v Avstriji razmeroma majhna hinduistična manjšina. Ti v znanosti tako imenovani »etnični hindujci« izvirajo torej v prvi vrsti z indijske podceline, pa tudi iz Afrike in Severne Amerike. Zastopani so v vseh družbenih plasteh, so trgovci, študenti, zdravniki in drugi akademski izobraženci, pa prav tako prodajalci časopisov in pomožno osebje v obrtnih in gostinskih obratih. Poleg tega so se tu udomačili tudi številni uslužbenci OZN in azilanti.

---

1 tudi po statutu Hinduistične verske družbe v Avstriji.

## Zgodovina

Kdo so bili prvi hindujci v Avstriji, ali kdaj so prišli v Avstrijo, o tem ni nobenih zapisov. Jaz sem prišel leta 1974 po študiju kemije v Berlinu kot znanstvenik na Dunaj. V tistem času se je večina Indijcev na Dunaju osebno poznala. A časi so se spremenili. Zdaj bivajo tisoči hindujcev z vseh celin po celi Avstriji. Ker niso homogena skupina in ker o njih ne obstajajo nikakršne raziskave, vam morem žal ponuditi le približne ceno. Ob ljudskem štetju leta 2001 se je točno 3.629 oseb izjavilo, da so hindujci. Menimo pa, da jih mora biti okrog deset tisoč. Žal o tem ni zanesljivih podatkov, pri ceno moremo izhajati le iz lastnih opazovanj. Zakaj se ob ljudskem štetju mnogi niso izjavili za hindujce, ne vemo. Eden od vzrokov je morda, da po veljavnem zakonu o priznanju veroizpovedi hinduizem v avstrijski zakonodaji pred letom 1998 ni prisoten. Tedaj nismo bili priznani in smo veljali kot »brez veroizpovedi«. Morda ob času ljudskega štetja še vsi avstrijski hindujci niso vedeli, da je bilo našo veroizpoved medtem mogoče uradno zapisati tudi v dokumentih. Primer prejšnjega položaja: Oba moja otroka sta imela v sedemdesetih in osemdesetih letih v šolskih spričevalih vpis »brez veroizpovedi«. Za otroka je vpis v spričevalu zelo pomemben, in ta jim je tedaj odredil vsakršno religijo.

## Templji in organizacija

Od leta 1998 šteje »Hinduistična verska družba v Avstriji« (Hinduistische Religionsgesellschaft in Österreich – HRÖ) po zakonu o veroizpovedih (1998) med tako imenovane »registrirane verske skupnosti«. S tem še nima popolnega verskega priznanja in še ni popolnoma enakopravna.

O začetku organiziranega hinduizma na pobudo hindujcev indijskega porekla v Avstriji vam morem natančno poročati. Jaz sam sem poleg svojega poklicnega življenja s skupino prijateljev leta 1980 ustanovil prvo hindujsko skupnost z molilnico v Afro-azijskem inštitutu na Dunaju. Še danes obstaja. Medtem sta nastala na Dunaju še dva nadaljnja prostora, ki služita kot templja in ju vodijo zainteresirani laiki. Te tri molilnice so odprte vsem hindujcem. Zainteresirani nehindujci so vsak čas dobrodošli.

## Raba jezikov kot kulturni indikator

Svojo skupnost utemeljujejo hindujci v Avstriji s kulturo in veroizpovedjo, manj z jezikom. Ker izvirajo iz različnih dežel in celo z različnih celin, niso homogena družba. Zelo pa gojijo skupno kulturno dediščino in so v tesnih medsebojnih stikih. Kljub temu se v Avstriji ne razvija vzporedna družba, kot je bil to v preteklosti primer pri hindujcih v drugih državah. Jezik v različnih državah indijske podceline ni enak. Zato je v Avstriji skupni jezik pogosto nemščina poleg indijskega uradnega jezika hindi in angleščine v izobraženskih krogih. Zlasti v drugi generaciji je nemščina na ravni materinščine skoraj samoumevna. Celo v družini govorijo otroci najkasneje z začetkom šole med seboj skoraj le še nemško. Če vidimo torej v jeziku merilo za kulturno povezanost, spoznamo trdno vez mnogih hindujcev z njihovo novo domovino. (Tudi te ugotovitve temeljijo le na opazovanju, ker ni nobenih sistematičnih raziskav.)

## Integracija

Hindujci v Avstriji si na splošno prizadevajo za dobro integracijo v novi domovini – večinoma v tej prilagodljivosti ne vidijo potrebnega zla, temveč prej vrlino. Poučujejo se med seboj o običajnih državljanskih dolžnostih in ne dvomijo o temeljnih vrednotah demokratične družbe. Prav tako pa velja pravica do ohranitve lastne kulturne identitete.

Kaj so torej hindujci v Avstriji, v čem so drugačni od večine? Na socialnem področju naglašajo predvsem pomembnost družine, in čeprav ne gojijo nujno tradicionalnega moralnega naziranja, zagovarjajo vendar strožje moralne predstave. V nasprotju z mnenjem mnogih tipični kastni sistem za hinduistično družbo ni neobhoden indikator naše veroizpovedi. Tukaj veljajo drugačne zgodovinske, kulturne in družbene predpostavke kot na indijski podcelini. Zato kastna ureditev tudi med strogo vernimi in tradicionalnimi hindujci v Avstriji ne igra skoraj nobene vloge. Kot v vseh drugih skupinah prebivalcev sta poklicna in finančna uspešnost glavna kriterija za družbeni ugled. Jaz sam npr. opravljam duhovniško službo, čeprav nisem brahman, pripadnik tradicionalne duhovniške kaste. To je s tradicionalnimi pogledi kastnega sistema nezdržljivo.

Glede sklenitve zakona se je v zadnjih dveh desetletjih marsikaj spremenilo. Prej so aranžirali zakon večinoma s partnerjem ali partnerico iz izvirne dežele in tako nadaljevali tradicijo tudi tukaj v evropski diaspori. Zdaj imajo mnogi mladi moški in ženske rajši tako imenovano poroko iz ljubezni in izbirajo sami svoje partnerje. Vendar je tradicionalno poročno posredovanje za mnoge še nadalje zaželeno, vendar niso gluhi za mnenje prizadetih. Na indijski celine je zlasti na deželi v neizobraženih slojih še mnogo porok v zelo mladih letih, med hindujci v Avstriji mi kaj podobnega ni znano. Na tem mestu pa bi rad izrecno poudaril: Aranžirana poroka ni isto kot prisilna poroka. Žal javnost tega dostikrat ne loči. Morda so kdaj v družinah prerekanja o tradicionalni poroki in poroki iz ljubezni; prisila in nasilje pa v hindujskih skupnostih v Avstriji tudi med starejšimi hindujci nimata več zagovornikov. V družinsko obremenitev pa nasprotno pogosto vodijo svobodna ljubezenska razmerja med mladimi ljudmi.

## **Medsebojni vplivi**

Medtem ko so nekateri hindujci, predvsem tisti prve generacije, mentalno še tesno povezani z izvirno deželo, se čuti druga generacija povsem Avstrijce. Toda to ni v nasprotju z navezanostjo na domovino prednikov. Večina je prišla prvotno zaradi študija, na delo ali kot trgovci zaradi gospodarskih koristi v Avstrijo. Radi so se sprijaznili z evropskim načinom mišljenja.

Temu nasprotno je v preteklosti vplival hinduistični način mišljenja na evropsko kulturo. Najboljši primer je Mahatma Gandhi. Za evropska mirovna gibanja je svetel zgled. Kristjani so po njegovi globoko v hinduizmu zakoreninjeni zahtevi po nenasilju znova odkrili tudi v krščanstvu isto zahtevo. V Evropi se je zelo udomačil tudi tradicionalni zdravstveni nauk ajurveda, enako joga in meditacija. In kdo misli na to, da je dobro znana igra šah iz Indije!

## **Različnost**

Namen prilagoditve torej ne more biti opustitev lastne versko-kulturne identitete, pač pa je njegov cilj posrečena integracija. Popularni hinduistični geslo se glasi »enotnost v različnosti«. Ljudje smo načeloma različni. Ne more vsak človek verovati isto, in ljudje se ločimo po življenjskih načrtih.

Kljub temu stremimo vsi k istemu cilju. Različnost na vseh življenjskih ravneh torej ustreza hinduističnemu mišljenju. Zato ne blatimo vernikov drugih veroizpovedi, češ da so »neverni«. Po našem razumevanju gre vsakdo po eni od možnih poti k istemu cilju. Lahko tudi doživite, da sedejo hindujci v kako cerkev k zbrani molitvi – na marsikaterem domačem oltarju svojih hinduističnih prijateljev v Avstriji sem videl poleg Višnuja ali Šive tudi podobo Jezusa ali Marije. Mnogo naših otrok obiskuje katoliški ali evangeličanski verouk, ne da bi konvertirali.

V sožitju različnih ljudi se v idealnem primeru vsakdo uči od vsakega, vsakdo je hkrati učenec in učitelj. Večina odkriva zaklade manjšine in ta se spet uči iz dosežkov večine. Le tako moreta kulturno bogastvo in verska različnost v deželi koristiti prihodnosti celotne družbe.

Bistven element pravic in dolžnosti ob integriranju manjšin je pravica do ohranitve lastne kulturne identitete.<sup>2</sup> Cilj niso etnizacija in vzporedne družbe. Cilj naj bo rajši, da je individualna kulturna identiteta normalnost avstrijske vsakdanjosti, »enotnost v različnosti«. V idealnem primeru je lahko tudi moja kultura/religijo razumeti kot integralno sestavino avstrijske kulture, čeprav je njen predstavnik le manjšina.

Ta zasnutek želi okrepiti tudi EU. Leto 2008 je proglasila za »leto medkulturnega dialoga«. V predloženem osnutku<sup>3</sup> beremo: *“The intercultural dialogue envisaged by the proposal contributes to the following specific objectives: (...) to highlight the contribution of different cultures to our heritage and ways of life; to raise the awareness of European citizens and all those living in the European Union, particularly young people, of the importance of seeking the means to affirm through intercultural dialogue an active European citizenship which is open to the world, respectful of cultural diversity and based on the common values in the European Union; (...)”* („Medkulturni dialog, ki ga osnutek predvideva, vsebuje med drugim naslednje cilje: (...) pokazati prispevek različnih kultur k naši dediščini in našemu načinu življenja, utrditi zavest evropskih državljanov in vseh, ki živijo v EU, zlasti mla-

---

2 Po konvenciji o človekovih pravicah, v Avstriji v ustavnem rangju.

3 Opinion of the European Economic and Social Committee on the “Proposal for a Decision of the European Parliament and of the Council concerning the European Year of Intercultural Dialogue (2008)” (glej točko 1.2).

<http://eescopinions.eesc.europa.eu/eescopiniondocument.aspx?language=en&docnr=590&year=2006>.

*dih ljudi, za pomen iskanja sredstev, ki bi podprla z medkulturnim dialogom aktivno evropsko meščanstvo, ki je odprto za svet, priznava kulturno raznolikost in ima za temelj splošne vrednote Evropske unije.“ [Prevedel Kundu])*

Tudi za nas hindujce v Avstriji torej ni zaželena asimilacija, temveč integracija in udeležba – in to ne le za našo lastno versko-kulturno identiteto, temveč prav tako za prihodnost in trdnost celotne družbe.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Kolikor vem, o Hinduistični verski družbi v Avstriji še ni socioloških raziskav, zato temeljijo vsi podatki na osebnih izkušnjah in opažanjih članov naše skupnosti.

## **„Ich denke, wenn du etwas Glauben hast, wirst du deine Muttersprache bewahren ...“ Glaube, Kirche und ethnische Identität in der slowenischen Volksgruppe in Kärnten\***

JOŽE MARKETZ\*\*

Vor einigen Jahren führten wir im Dekanat Völkermarkt eine umfangreiche Erhebung der religiösen Situation und der Entwicklungsmöglichkeiten der Pfarren als Glaubensgemeinschaften durch. Unter anderem wurde danach gefragt, ob die Kirche sich für das Zusammenleben zwischen den beiden Sprach- und Volksgruppen einsetzen sollte. In Stift Griffen, einer Pfarre an der Sprachgrenze, die als zweisprachig gilt und wo sich diese Tatsache auch noch in der zweisprachigen Liturgie spiegelt, war unter den Befragten, die sich selbst als sehr religiös einstufen, die Anzahl derer, die sich von der Kirche tätiges Bemühen für das Zusammenleben wünschten, exakt gleich groß (21,3%) wie die Anzahl jener, die meinten, die Kirche sollte ein solches Engagement unterlassen. Wer die Situation kennt, weiß, dass die eine Gruppe der Befragten den Wunsch nach einer zweisprachigen Liturgie in der Pfarre deponierte, die andere hingegen entschieden gegen eine solche votierte.

Wie können wir uns so gegensätzliche Betrachtungsweisen derselben Gegebenheit bei Menschen erklären, die sich für sehr religiös halten? Um die Angelegenheit noch weiter zu komplizieren, weise ich noch darauf hin, dass sich bei dieser Frage anders als bei den übrigen fast die Hälfte der Befragten auf keine Angabe festlegen wollte. Wir haben es also mit zwei Extrempositionen zu tun, die miteinander wetteifern, während die Mehrheit der Leute zwischen den beiden Positionen verbleibt.

Es gibt darauf mehrere mögliche Antworten. Der Frage nach der Bedeutung des Glaubens, den wir in Südkärnten hauptsächlich mit der katholischen Kirche<sup>1</sup> verbinden, für die ethnische Identität der Volksgruppe muss man in jedem Fall sehr differenziert nachgehen. An drei Bereichen werde ich zu

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Dr. Jože Marketz, Direktor der Slowenischen Abteilung des Seelsorgeamtes der Diözese Gurk, Pfarrer

1 Im Folgenden ist deshalb mit „Kirche“ immer die katholische Kirche gemeint.



zeigen versuchen, wie unterschiedlich man die Bedeutung des Glaubens im Zusammenhang mit einer nationalen Minderheit verstehen kann. Wegen der zeitlichen Beschränkung werde ich großteils bei Andeutungen bleiben müssen. Zuletzt werde ich noch kurz die seelsorgliche Situation der katholischen Kirche in Südkärnten in Bezug auf die beiden Volksgruppen zu beschreiben versuchen.

## 1. Glaube und Minderheitenkultur

Aus soziologischer Sicht ist Religion Teil der menschlichen Kultur, Glaubenssymbole gehören zu den wichtigsten Kennzeichen von Volkskulturen. Dazu kommt in der katholischen Kirche die immer noch verbreitete Überzeugung aus dem 19. Jahrhundert, die in Sprache, Nationalität und Religion die wichtigsten Säulen menschlicher Identität sieht. Den Slowenen sind diese Faktoren, die angeblich untrennbar miteinander verbunden sind, seit Cankar gut bekannt unter der Trias „Mutter – Heimat – Gott“, wobei zumindest in Kärnten die Muttersprache als Synonym für die Mutter gesehen wird.

„Ich denke, wenn du etwas Glauben hast, wirst du deine Muttersprache bewahren ...“ Viele Gläubige, vor allem ältere Menschen denken bis heute so. Mit Nachdruck haben auch die Priester auf die Annahme aufmerksam gemacht, dass ein Mensch, der seine Beziehung zu Volk und Muttersprache verliert, zwangsläufig auch seinen Glauben verliert. Dies hatte maßgeblichen Einfluss auf die Kindererziehung. Auf Grund dieser Überzeugung galten seit jeher neben einem augenfälligen sakramentalen Leben vielfältige kulturelle Aktivitäten als wichtigster Gradmesser für eine „gute“ slowenische Pfarre.

Aber nicht nur die Slowenen, auch das Mehrheitsvolk versteht seine Identität in ähnlicher Weise; in den zweisprachigen Pfarren gibt es noch immer viele Christen, die sagen, dass Kärnten zu Österreich gehöre und dass die Staatssprache Deutsch sei und dass jeder, der sich in der Kirche der slowenischen Sprache bediene, seine Heimat verrate.

Hier wird das Dilemma eines derart verengten Kulturbegriffes, der zwei unterschiedliche und voneinander getrennte Kulturkreise erzeugt, gut sichtbar. Das Zusammenleben, um das die einen wie die anderen nicht herumkom-

men, bestimmt im Fall des Wettbewerbs der mächtigere Teil; es ist klar, dass die Minderheit den Kürzeren zieht und langfristig verschwindet.

Es muss aber deutlich gesagt werden, dass das Zweite Vatikanische Konzil und das moderne kirchliche Lehramt Kultur viel breiter definiert, als es die Formel Cankars aus dem 19. Jahrhundert zulässt. Papst Johannes Paul II. bezeichnete 1980 vor der UNESCO Kultur als „das, wodurch der Mensch als solcher mehr Mensch wird, mehr Mensch ‚ist‘, besser zum ‚Sein‘ gelangt“. Das kirchliche Lehramt anerkennt zwar die nationale Komponente jeder Kultur, die aber trotz ihrer Bedeutsamkeit nur einen Teil der menschlichen Kultur ausmacht, wie die ethnisch-kulturelle Identität nur eine Teilidentität der Person ist.

Gerade in kulturell und sprachlich gemischten Gebieten ist zweifellos eine Voraussetzung für ein gutes Zusammenleben die Erfordernis, dass jede Volksgruppe ihre eigenen Wurzeln kennt, dass sie sich mit der eigenen Geschichte, Literatur und anderen Kulturformen vertraut macht und diese auch anderen vermitteln kann. Ein solcher Dialog führt aus dem Dilemma zweier geschlossener Kulturkreise; die Kirche aber sollte den Raum zur Verfügung stellen, wo dieser Dialog stattfinden und gefördert werden kann. Immer wieder wird der Kirche in Südkärnten zum Vorwurf gemacht, dass sie sich zwar dieses kulturellen Auftrags bewusst ist, dass sie aber einseitig die slowenische Kultur fördert. Wer sich allerdings eingehender mit den Aktivitäten der katholischen Kirche und ihrer Institutionen befasst, wird rasch auf Einrichtungen wie die Katoliška akcija (Katholische Aktion), das Bildungshaus „Sodalitas“ in Tainach, auf die Erwachsenenbildungszentren in St. Jakob und Bleiburg, auf die Jugendzentren in Eberndorf und Rechberg stoßen, die gerade jenen Raum zum gegenseitigen Kennenlernen der Menschen und ihrer kulturellen Vielfalt bieten und zum kreativen Dialog einladen.

Natürlich verhält sich die Kirche dabei nicht unparteiisch und wertneutral. Sie wird dazu beitragen, eine Kultur zu entdecken und zu entfalten, die den Menschen orientiert und bereichert, in der er auch das Geheimnis des Göttlichen finden kann, sie wird aber auch auf das Korrektiv durch das Wort Gottes aufmerksam machen, das nicht Teil der Minderheits- oder Mehrheitskultur ist, sondern sie durchwächst und formt.

## 2. Glaube und Minderheitenpolitik

Die Empfindung des persönlichen Glaubens entweder als einer nur privaten Überzeugung oder als treibender Kraft für die Gestaltung der Gesellschaft im Sinne des Evangeliums bewirkt ein weiteres Dilemma, das den gravierenden Gegensatz in der oben erwähnten Befragung zur Folge hat. Ersteres kann man am besten bei Mitgliedern einiger geistlicher Gemeinschaften beobachten, die die spirituelle Dimension in ihrem Leben über alle anderen Werte stellen und sie nicht mit ihrer ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit verbinden. Ich zitiere ein Mitglied der Charismatischen Erneuerungsbewegung, das mir im Rahmen einer älteren Befragung folgendes sagte: „Für mich ist es wesentlich entscheidender, Christ zu sein, als irgendeiner Volksgruppe zuzugehören. Denn ich betrachte das Jetzt als Dinge der Welt. Christen aber leben zwar noch in der Welt, aber sie sind nicht mehr von der Welt, und ich betrachte auch die Notwendigkeit, jetzt zur einen oder zur anderen Volksgruppe zu gehören, als Dinge der Welt, wobei aber natürlich, egal zu welcher Volksgruppe man gehört, in der Beziehung zu allen anderen die Liebe der Maßstab ist. Das Allerwichtigste ist also, dass das Evangelium verkündet wird, und wenn in der Kirche alle Deutsch verstehen, brauchen wir kein Slowenisch.“ Die Schlussfolgerung aus einer solchen Einstellung, die wir Priester fast täglich nicht nur aus dem Mund sehr gläubiger Menschen hören, sondern auch vieler anderer, die diese Argumentation aufgenommen haben, ist dann, dass die Kirche politisch handelt und in Bereichen tätig ist, wo sie eigentlich nichts verloren hat.

Wer allerdings Politik in der Tradition der katholischen Soziallehre versteht, demnach es ihr um den Einsatz für die Schwächeren und die gerechtere Verteilung der Lebenschancen in dieser einen Welt geht, der wird demgemäß Gott auch „politisch“ nennen. Je gläubiger der Mensch ist, desto politischer ist er dann. Er kann gar nicht anders, als sich für die einzusetzen, die wir arm und unterdrückt gemacht haben. Die Liebe zum Nächsten bedeutet für ihn nicht einfach karitativ den Armen zu helfen, sondern mit den Instrumenten der Politik die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern, die Armut verursachen oder zulassen.

Wir können zwar in Kärnten nicht mehr von einer ungerechten Verteilung materieller Güter zwischen Minderheit und Mehrheit sprechen, jedoch fühlt sich die slowenische Minderheit immer noch in den Entwicklungsmöglichkeiten ihrer ethnisch-kulturellen Identität behindert und ungerecht behan-

delt. Vor allem beklagt sie sich über die anhaltende Assimilationspolitik, die ihre Kultur und ihre Sprache bedroht und die slowenische Volksgruppe im 20. Jahrhundert auf etwa ein Drittel schrumpfen ließ. Die aktuelle Diskussion um die zweisprachigen Ortstafeln ist ein lebendiges Zeugnis für die Tatsächlichkeit der Behauptung.

So sehen auch viele deutschsprachige Christen eine wichtige Rolle der Kirche darin, deutlich gegen Assimilationsbestrebungen in der eigenen Gemeinschaft aufzutreten und sich im gesellschaftlichen Leben für positive politische Maßnahmen zu Gunsten der Minderheit einzusetzen. Wenn ich beim Beispiel der zweisprachigen Aufschriften bleibe: auch der Diözesanbischof hat manche Maßnahmen von Politikern als demütigend für uns Kärntner Slowenen empfunden.

Es gibt allerdings nicht wenige Kärntner, unter ihnen viele gläubige Christen, die das politische Geschehen in diesem Zusammenhang anders einschätzen. Aus diesem Grund hat es die Kirche nicht einfach, weil sie auch mit guten religiösen und vernünftigen Argumenten für die Gleichbehandlung aller Menschen einen großen Teil der Bevölkerung nicht überzeugen kann.

Ich kann aber sagen, dass die Kirche in Kärnten seit der Diözesansynode 1971/72 konsequent einen Weg verfolgt, der auf der einen Seite den slowenischen Gläubigen eine gesunde menschliche Entwicklung möglich macht, indem sie den zweisprachigen Pfarren eigene Strukturen zugesteht und sie mit der nötigen sprachlichen Kompetenz zur Berücksichtigung der regionalen religiösen, sprachlichen und kulturellen Traditionen ausstattet. Auf der anderen Seite aber bemüht sie sich, das Zusammenleben zwischen den Gläubigen beider Volksgruppen zu fördern, was eine sehr schwierige und langwierige Angelegenheit ist. Die sprachliche Landschaft Kärntens verändert sich ja in der Tat ständig, freilich nicht zu Gunsten der slowenischen Sprache, und eröffnet so immer wieder neu die Frage nach dem Gebrauch der einen oder anderen Sprache. Die Kirche geht den dabei auftretenden Konflikten nicht aus dem Weg, sondern versucht sie zu bearbeiten und konsensuale Lösungen in einem respektvollen Dialog zu suchen.

### 3. Glaube und multikulturelle Kirche

Hier werde ich nicht von den oben erwähnten Extrempositionen ausgehen, sondern mich auf jene Mehrheit beziehen, die sich zu der gestellten Frage nicht äußern wollte. Sie fühlt sich offensichtlich in einer Kirche nicht wohl, in der sie zwei Volksgruppen in Rivalität erlebt, es gibt unter ihr aber wohl auch viele, die sich sprachlich schon assimiliert haben, aber weiterhin den Slowenen nahe fühlen und sich so ungewollt zwischen den beiden Lagern wiederfinden. Wie müsste sich die Kirche darstellen, in der sie ihren Glauben leben können?

An dieser Stelle werde ich *pars pro toto* einige theologische Argumente anführen, die uns zeigen, dass wir in der Kirche nicht immer kurzfristig auf den einen oder anderen Wunsch reagieren können, sondern langfristige Haltungen der Gläubigen fördern müssen, die mit der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition in Einklang zu bringen sind.

Die katholische Kirche, die sich als *Communio* versteht, kann sich als solche nur als Einheit in Vielfalt vollziehen, wobei der Geist als Prinzip der Einheit in ihr zur Wirkung kommt. Gemeinschaften, die durch ihre jeweilige Tradition und Kultur geprägt sind, sind deshalb legitimer Ausdruck kirchlicher Vielfalt, ihre Katholizität zeigen sie aber erst durch lebendige Kommunikation in der einen und sie einigenden Kirche. Deswegen sollte jede Ortskirche die verschiedenen Volksgruppen als besonderen Reichtum und als Zeichen ihrer Katholizität positiv annehmen und im Vertrauen auf den Geist gleichermaßen die kulturelle Vielfalt zu bewahren wie auch die Einheit immer sicherzustellen suchen. Es ist ihre Aufgabe, diese Spannung zwischen Einheit und Vielfalt, die sie mit der Gesamtkirche teilt, schöpferisch zu gestalten. Es geht hier um mehr als um Erziehung zur Toleranz, die in Krisenzeiten üblicherweise zu bestehen aufhört, weil wir den anderen Teil nicht wirklich brauchen, sondern ihn nur ertragen. Es geht um das Bewusstsein, dass in der Kirche ein wesentlicher Teil fehlen würde, wenn es die Gläubigen der zweiten Volksgruppe nicht mehr gäbe.

Daher kommt eine ethnische Aufteilung, die Slowenen und Deutsche vollkommen voneinander trennen würde, für die Kirche in Kärnten nicht in Frage. Sie müsste Ghettos bilden, wobei dann viele „zwischenpositionelle“ Gläubige nur schwer ihren Ort finden würden. Diesen aber finden sie vor allem in einer zweisprachig gestalteten Eucharistiefeyer, die wir sehr bewusst

als Sakrament der Einheit unterstreichen, weil die Kirche nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils gerade im Leib Christi als Gemeinschaft vieler Völker, als Volk Gottes aller Zeiten und Orte ihre Einheit findet. Leider wollen dies nicht alle Gläubigen verstehen und so entzündeten sich gerade an der zweisprachigen Liturgie immer neue Auseinandersetzungen; es kommt aber auch vor, dass deutschsprachige Zuwanderer, die ihre einsprachige Herkunftspfarre besuchen, sagen, dass ihnen dort beim Gottesdienst etwas fehle. Die Kirche hat für den Gebrauch der slowenischen Sprache in der Liturgie eine weitere gewichtige Begründung: Gewöhnliche Botschaften können sich Menschen in jeder möglichen Sprache austauschen. Für die zusätzliche Kommunikationsebene innerhalb der christlichen Gemeinschaft, für die Kommunikation mit Gott aber ist diejenige Sprache von besonderer Bedeutung, in der Menschen ihre Beziehung zu Gott erstmals aufgenommen, in der sie zu beten gelernt haben. Die Sprache der ersten Gebete bleibt gerade wegen dieser anderen Kommunikationsebene im Menschen tiefer verankert als irgendeine andere Sprache. Das ist der Grund, dass wir dem Wunsch nach der slowenischen Sprache im Gottesdienst trotz aller Angriffe auch in Pfarren nachkommen, wo nur mehr wenige Slowenen leben.

#### **4. Die pastorale Praxis in der Diözese Gurk**

In der gesamten Gurker Diözese gibt es in 24 Verwaltungseinheiten (Dekanaten) 338 Pfarren, von diesen sind 8 Dekanate mit 70 Pfarren offiziell zweisprachig, was bedeutet, dass in diesem Bereich sowohl die deutsche als auch die slowenische Sprache offiziell in der Liturgie Verwendung finden. Innerhalb der Kirche gilt als Kriterium für die Zweisprachigkeit die Tatsache, dass beim Sonntagsgottesdienst auch die slowenische Sprache verwendet wird, wenn mancherorts auch nur minimal. Diese Pfarren werden in kirchlichen Verzeichnissen mit beiden Namen angeführt; noch wichtiger ist jedoch, dass in pastoral-organisatorischer Hinsicht für sie die slowenische Abteilung des Seelsorgeamtes mit dem slowenischen Arbeitsausschuss der Katholischen Aktion zuständig ist, und zwar für die slowenisch- und deutschsprachigen Katholiken des gesamten Bereiches. Alle Priester in den zweisprachigen Pfarren sollten beide Sprachen beherrschen, in den Pfarrgemeinderäten müssen statutengemäß Slowenen mitarbeiten, bei öffentlichen Auftritten bedienen sich kirchliche Amtsträger bis hin zum Diözesanbischof auch der slowenischen Sprache. Die Diözese finanziert die slowenische Kirchenzeitung „Nedelja“ (neben einer Familienbeilage gibt es dort monatlich eine Kul-

turbeilage mit originären Texten einheimischer Autoren) und andere slowenische und zweisprachige Publikationen. Die Kirchenchöre in den Pfarren singen größtenteils slowenische Lieder, für den Volksgesang wurde jedoch jüngst das zweisprachige Gebets- und Gesangsbuch „Gloria“ bereitgestellt. Auch in den Kinder- und Jugendgruppen wird das slowenische Wort nach Möglichkeit nicht vernachlässigt. So ist die slowenische Sprache ein selbstverständlicher Teil der kirchlichen Tätigkeit und stärkt auf diese Weise die ethnisch-kulturelle Identität der slowenischen Gläubigen.

In der Mehrzahl der Pfarren gibt es nur eine Sonntagsmesse, bei der beide Sprachen etwa im Verhältnis der anwesenden deutsch- und slowenischsprachigen Gläubigen verwendet werden. Auch die Predigt wird gewöhnlich verdoppelt: der slowenische Teil bezieht sich auf die slowenische Lesung, der deutsche Teil auf das in deutscher Sprache vorgetragene Evangelium, oder umgekehrt.

Das Bewusstsein von der Zweisprachigkeit ist in der Diözese sehr gefestigt, so dass sie in ihrem Gesamtkonzept auf dieser Grundlage organisiert ist. In der Kirche hat sich ähnlich dem Schulwesen, allerdings im Gegensatz zur politischen Ordnung des Landes, das Territorialprinzip durchgesetzt, das den slowenischsprachigen Gläubigen im Bereich der zweisprachigen Pfarren die Rechte zugesteht, die im Dokument der Kärnten Diözesansynode von 1971/72 „Das Zusammenleben der Deutschen und Slowenen in der Kirche Kärntens“ klar formuliert sind.

Bei der Zweisprachigkeit ist auch deren symbolische Ebene sehr bedeutsam, wenn etwa der Diözesanbischof, der zwar nicht slowenisch spricht, beim Besuch von zweisprachigen Pfarren trotzdem in beiden Sprachen das Wort ergreift.

Über die Gläubigkeit der Slowenen kann man schwer etwas aussagen, weil sie sich kaum mehr vom übrigen Kärnten unterscheidet. Lange Zeit galt sie jedoch in ihrer Ausformung als traditioneller, marianischer und priesterzentrierter.

In den zweisprachigen Pfarren ist die Nachbesetzung der zweisprachigen Priester, deren Zahl stark zurückgeht, die größte Herausforderung für die Zukunft. Schon jetzt wird in den Pfarren an der Sprachgrenze, die immer häufiger einen deutschsprachigen Pfarrer haben, von den slowenisch spre-

chenden Gläubigen erwartet, dass sie selbst für den slowenischsprachigen Anteil an der Pastoral und in der Liturgie sorgen. So wird von ihnen ein doppeltes kraftvolles Bewusstsein gefordert, das sie vor allen bezeugen müssen: ihren Glauben und ihre ethnisch-kulturelle Identität. Mit beiden Zeugnissen stoßen sie häufig auf Spott und Gegnerschaft.

## **Schluss**

Das Bemühen der katholischen Kirche in Kärnten, die wegen ihrer Praxis der Berücksichtigung beider im Land gesprochenen Muttersprachen und der mit ihnen verbundenen kulturellen und religiösen Ausdrucksweisen immer wieder zur Zielscheibe von Angriffen wird, geht ihren Weg gleichzeitig auf der Suche nach einer gemeinsamen Sprache, die aber nur auf der Ebene der Herzenskultur gefunden werden kann. Das gegenseitige Verstehen wird vor allem dort erreicht, wo wir einander in tiefer Ehrfurcht begegnen bzw. in jener Liebe, die das Ziel aller Bestrebungen der Gläubigen in der katholischen Kirche ist.



## »Mislim, če imaš malo vere, boš ohranil svoj materni jezik...« Vera, cerkev in etnična identiteta pri slovenski narodni skupnosti na Koroškem\*

JOŽE MARKETZ\*\*

V velikovski dekaniji smo pred nekaj leti izvedli zelo obširno anketo o verskem stanju in možnostih za razvoj župnij kot verskih skupnosti. Med drugim smo postavili tudi vprašanje, ali naj se Cerkev zavzema za sožitje med jezikovnima in narodnostnima skupinama. V Grebinjskem Kloštru, župniji na jezikovni meji, ki velja za dvojezično in se to dejstvo tudi še zrcali v dvojezični liturgiji, je med tistimi, ki so se sami opredelili za zelo religiozne, točno isto število (21,3%) odgovorilo, da naj se Cerkev zelo zavzema za sožitje ter da naj se nikakor ne zavzema za sožitje. Kdor položaj pozna, ve, da so anketiranci z drugimi besedami na eni strani izrazili željo, da naj bi bila liturgija v župniji dvojezična, drugi pa so se izrekli odločno proti vsaki slovenski besedi pri božji službi.

Kako si razlagamo to nasprotujoče si gledanje na isto stvar pri ljudeh, ki se imajo za zelo verne? Da bom zadevo še zapletel, bom omenil še zanimiv podatek, da se pri tem vprašanju – drugače kakor pri ostalih vprašanih – skoraj polovica anketiranih ni hotela opredeliti. Torej imamo dve ekstremni poziciji, ki med seboj tekmujeta za premoč, večina ljudi pa ostane med pozicijama.

Možnih je več odgovorov. Vprašanja o pomenu vere, ki jo na južnem Koroškem v glavnem povezujemo s katoliško Cerkvijo<sup>1</sup>, za etnično identiteto narodne skupnosti se je treba lotiti zelo diferencirano. Skušal bom na treh področjih pojasniti, kako različno se lahko pojmuje pomen vere v zvezi z narodnostno manjšino. Zaradi piclega časa bom moral ostati v glavnem pri namigih. Na koncu pa bom na kratko skušal opisati položaj Cerkve na južnem Koroškem z ozirom na njeno dušnopastirstvo, v katerem se trudi upoštevati obe narodni skupnosti.

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Dr. Jože Marketz, ravnatelj slovenskega oddelka Dušnopastirskega urada Krške škofije, župnik

1 V nadaljevanju je zato s „Cerkvijo“ mišljena vedno katoliška Cerkev.

## 1. Vera in manjšinska kultura

Z vidika sociologije je vernost del kulture človeka, verski izrazi pa sodijo med najpomembnejše dejavnike narodnih kultur. K temu pride v katoliški Cerкви še vedno zelo razširjeno prepričanje iz 19. stoletja, ki vidi v jeziku, narodu in veri najpomembnejše stebre človekove identitete. Slovenci to trojico, ki je menda neločljivo med seboj povezana, od Cankarja naprej dobro poznamo kot »mati - domovina - Bog«, pri čemer kot sinonim za mater vsaj na Koroškem vidimo materni jezik.

»Mislim, če imaš malo vere, boš ohranil svoj materni jezik...« Mnogi verni, predvsem starejši ljudje do danes mislijo tako. Po drugi strani so duhovniki opozarjali na dejstvo, da človek, ki izgubi odnos do naroda in materinščine, izgubi nujno tudi svojo vero. Tako so tudi starši vzgajali svoje otroke. Od nekdaj je nenazadnje zaradi tega prepričanja pri nas razvejena kulturna dejavnost poleg vidnega zakramentalnega življenja veljala za najvažnejše merilo »dobre« slovenske fare.

Ampak ne samo Slovenci, tudi večinski narod podobno pojmuje svojo identiteto; v dvojezičnih župnijah imamo še vedno dovolj kristjanov, ki pravijo, da je Koroška avstrijska in da je državni jezik nemški in da vsakdo, ki se v cerkvi poslužuje slovenskega jezika, izdaja svojo domovino.

Tu vidimo dilemo tako zoženega pojmovanja kulture, saj tvori dva različna in zelo zaprta kulturna kroga. Sožitje, mimo katerega pa kljub temu eni in drugi ne moremo, v tem primeru narekuje močnejši; jasno, da manjšina nastrada in dolgoročno izgine.

Treba pa je jasno povedati, da 2. vatikanski koncil in moderni cerkveni nauk kulturo pojmujeta dosti širše, kakor to dopušča Cankarjeva formula iz 19. stoletja. Papež Janez Pavel II. npr. je l. 1980 pred UNESCO kulturo označil kot »tisto, s čimer človek postane bolj človeški, 'je' bolj človek, bolj pride k 'biti'.« Cerkvno učiteljstvo sicer priznava narodnostno komponento vsake kulture, ki pa je kljub svoji pomembnosti le del človekove kulture, prav tako je etnično-kulturna identiteta le delna identiteta osebe.

Predvsem na kulturno in jezikovno mešanem področju je gotovo pomembno za dobro sožitje, da vsaka narodna skupnost pozna svoje lastne korenine, da se seznani s svojo zgodovino, literaturo in z drugimi oblikami narodne

kulture in da jo zna približati tudi drugim. Ta medsebojni dialog vodi tudi iz dileme dveh zaprtih kulturnih krogov, Cerkev pa naj bi nudila tisti prostor, kjer se ta dialog dogaja in pospešuje. Vedno spet se Cerkvi na južnem Koroškem očita, da se sicer zaveda te kulturne naloge, vendar enostransko pospešuje slovensko kulturo. Kdor se bolj natančno zanima za dejavnost katoliške Cerkve in njenih ustanov na južnem Koroškem, bo hitro naletel na ustanove kakor Katoliško akcijo ali Dom prosvete »Sodalitas« v Tinjah, na regionalne centre v Št. Jakobu, Pliberku, na mladinska centra v Dobrli vasi in na Rebrci, ki nudijo ravno tisti prostor za spoznavanje drug drugega in kulturnih bogastev drugega ter možnost za kreativni dialog med njimi.

Jasno, da Cerkev pri tem ni nepristranska in vrednostno nevtralna. Pomagala bo odkrivati in razvijati kulturo, ki človeka usmerja in bogati, v kateri najde tudi skrivnost Božjega, opozarjala pa bo tudi na korektiv božje besede, ki ni že od začetka del ne manjšinske ne večinske kulture, temveč ju prekvaša in oblikuje.

## **2. Vera in manjšinska politika**

Pojmovanje osebne vernosti kot zgolj zasebnega prepričanja ali pa kot gonilne sile za oblikovanje družbe v smislu evangelija je naslednja dilema, ki ima za posledico to močno razliko v zgoraj omenjeni anketi. Prvo najbolj opažamo pri pripadnikih nekaterih verskih gibanj, ki vernost v svojem življenju postavijo nad vse druge vrednote in je ne povezujejo s svojo etnično in kulturno pripadnostjo. Citiram člana karizmatičnega gibanja, ki mi je v okviru že starejše raziskave povedal to: »Zame je bistveno odločilnejše, da sem kristjan kakor da pripadam kaki narodni skupnosti. To so namreč posvetne stvari. Kristjani pa sicer živijo v tem svetu, ne živijo pa od tega sveta, zato jim tudi ni treba pripadati eni ali drugi narodni skupnosti, važno je seveda, da je ljubezen merilo v medsebojnih odnosih. Najvažnejše je torej, da se oznanja evangelij, in če v cerkvi vsi razumejo nemščino, ne potrebujemo slovenščine.« Sklep iz takih izvajanj, ki jih predvsem duhovniki slišimo skoraj vsak dan ne samo iz ust zelo vernih, ampak tudi mnogih drugih, ki se navzamejo te argumentacije, je seveda, da je Cerkev politična in se udeje v na področjih, kjer nima kaj iskati.

Kdor pa razume politiko v tradiciji katoliškega družbenega nauka, kjer gre za zavzemanje v korist šibkejšega in za bolj pravično razdelitev življenjskih

možnosti v tem enem svetu, ta bo v tem smislu tudi Boga imenoval »političnega«. Bolj je človek veren, bolj je političen. Ne more drugače, kakor pa zavzemati se za tiste, ki smo jih napravili revne in zatirane. Ljubezen do bližnjega pa za njega ne pomeni samo karitativno pomagati revnim, temveč politično skušati spremeniti družbene razmere, ki povzročajo ali vsaj dopuščajo revščino.

Sicer na Koroškem ne moremo govoriti več o krivični razdelitvi materialnih dobrin med manjšino in večino, slovenska manjšina pa se še vedno čuti ovirano in krivično obravnavano v razvojnih možnostih v svoji etično-kulturni identiteti. Predvsem se pritožuje nad trajno asimilacijsko politiko, ki ogroža njeno kulturo in njen jezik in je v 20. stoletju skrčila slovensko narodno skupnost na približno eno tretjino. Aktualna diskusija o dvojezičnih napisih zelo živo priča o pravilnosti te trditve.

Tako mnogi – tudi nemško govoreči kristjani – vidijo važno nalogo Cerkve v tem, da jasno nastopa tako proti asimilacijskim tendencam v lastni skupnosti kakor tudi v družbenem življenju ter da se trudi za pozitivne politične ukrepe v prid manjšine.

Če ostanem pri primeru dvojezičnih napisov: tudi škof je občutil nekatere ukrepe politikov kot poniževalne za nas slovenske Korošce. Seveda pa ni malo Korošcev, med njimi vernih kristjanov, ki politično dogajanje v tej zvezi ocenjujejo drugače – zaradi tega za Cerkev ni enostavno, ker niti z dobrimi verskimi in hkrati razumnimi argumenti za enakopravnost in dostojanstvo vseh ljudi ne more prepričati velikega deleža prebivalstva.

Lahko pa rečem, da koroška Cerkev od škofijske sinode 1971/72 naprej hodi zelo dosledno pot, ki po eni strani zagotavlja slovenskim vernikom čimveč možnosti za zdrav človeški razvoj s tem, da dvojezičnim župnijam nudi lastne strukture z zagotovljeno jezikovno kompetenco in upoštevanjem krajevnih verskih, jezikovnih in kulturnih tradicij. Po drugi strani pa se trudi pospeševati sožitje med verniki obeh narodnosti, kar je zelo težavna in dolgotrajna zadeva, saj se jezikovna demografija dejansko spreminja – gotovo ne v korist slovenskega jezika – in se vprašanje po rabi enega in drugega jezika vedno znova odpira. Cerkev pa se sporom ne izogiba, temveč jih skuša obdelovati in poiskati konsenzualne rešitve v spoštljivem dialogu.

### 3. Vera in večkulturna Cerkev

Tu ne bom izhajal iz obeh zgoraj omenjenih ekstremnih pozicij, ampak se nanašal na tisto večino, ki se ni hotela izjasniti glede na postavljeno vprašanje. Očitno se ne počutijo dobro v Cerkvi, kjer narodnostni skupini med seboj tekmujeta, gotovo pa so med njimi tudi premnogi, ki so se jezikovno že asimilirali, ki pa še naprej čutijo bližino do Slovencev in se nehote znajdejo med taboroma. V kakšni Cerkvi ti lahko živijo svojo vernost?

Na tem mestu bom pars pro toto navedel nekaj teoloških argumentov, ki naj bi opozorili na dejstvo, da v Cerkvi ne moremo vedno kratkoročno reagirati na to ali ono željo, temveč skušamo dolgoročno pospeševati zadržanje vernikov, ki je v skladu s Svetim pismom in cerkveno tradicijo. Katoliška Cerkev, ki se razume kot *communio*, se lahko uresničuje le v različnosti, kjer pa kot načelo edinosti deluje Sv. Duh. Skupnosti, ki so oblikovane po svoji tradiciji in kulturi, so zato upravičen izraz cerkvene pestrosti, njeno vesoljnost pa pokažejo šele z živo komunikacijo v eni in zedinjujoči Cerkvi. Zato naj bi vsaka krajevna Cerkev različne narodne skupnosti sprejela pozitivno kot bogastvo in znamenje svoje vesoljnosti, v zaupanju na Sv. Duha skušala ohranjati kulturno raznolikost in skrbeti za edinost. Njena naloga je, da kreativno oblikuje to napetost med edinostjo in raznolikostjo, ki jo deli z vso Cerkvijo. Tu gre za več kot za vzgojo k strpnosti, ki v kriznih časih navadno preneha, ker drugega dejansko ne potrebujemo, ampak le prenašamo. Gre za zavest, da bi v Cerkvi manjkalo bistven del, če vernikov druge narodne skupnosti ne bi bilo več.

Zato etnično razločevanje, ki bi Slovence in Nemce popolnoma ločilo, za Cerkev na Koroškem ne pride v poštev. Ustvariti bi morala geta, mnogi »vmesni« pa bi težko našli svoje mesto. To pa najdejo predvsem v dvojezično oblikovani evharistiji, ki jo zelo zavestno poudarjamo kot zakrament edinosti, saj se po nauku 2. vatikanskega koncila Cerkev kot skupnost mnogih narodov, kot božje ljudstvo vseh časov in krajev zedinja v Kristusovem telesu. Žal tega nočejo razumeti vsi verniki in se prav ob dvojezični liturgiji vedno znova vnamejo prepiri, zgodi se pa tudi, da nemški priseljenci, ki se vračajo v svojo rodno enojezično župnijo, pravijo, da jim tam pri bogoslužju enostavno nekaj manjka. Cerkev pa ima za rabo slovenskega jezika pri liturgiji še dodaten razlog. Navadna sporočila si ljudje lahko izmenjujemo v kateremkoli jeziku. Za neko dodatno raven komunikacije v krščanski skupnosti, za komunikacijo z Bogom pa je najpomembnejši tisti jezik, v katerem

so ljudje prvič stopili v odnos z Bogom, v katerem so se naučili moliti. Jezik prvih molitev zaradi drugačne ravni komunikacije ostane v človeku bolj zasidran kot kak priučen jezik. To je razlog, da zahteve po bogoslužju tudi v slovenskem jeziku kljub napadom skušamo upoštevati tudi v farah, kjer je samo še nekaj Slovencev.

#### 4. Pastoralna praksa v krški škofiji

V vsej krški škofiji je v 24 upravnih enotah – dekanijah 338 far, od tega je uradno dvojezičnih 8 dekanij s 70 farami, kar pomeni, da se na tem območju v bogoslužju uradno uporabljata tako slovenski kot nemški jezik. V cerkvi velja za kriterij dvojezičnosti župnije dejstvo, da se pri nedeljski božji službi še uporablja slovenski jezik, čeprav ponekod samo minimalno. Te župnije navajamo v cerkvenih imenikih z obema imenoma; kar pa je še bolj važno: pastoralno je zanje odgovoren slovenski oddelek Dušnopastirskega urada s slovensko Katoliško akcijo, in sicer za Slovence in Nemce v tem območju. Vsi duhovniki v dvojezičnih župnijah naj bi obvladali oba jezika; v župnijskih svetih morajo po pravilniku sodelovati Slovenci; pri javnih nastopih se cerkveni zastopniki tja do škofa poslužujejo slovenskega jezika; izdajamo cerkveni list »Nedelja« (poleg družinske priloge ima mesečno kulturno prilogo z izvirnimi besedili domačih avtorjev) ter druge slovenske in dvojezične publikacije; cerkveni zbori pojejo večinoma slovenske pesmi, za ljudsko petje pa smo izdali dvojezično pesmarico in molitvenik »Gloria«; v otroških in mladinskih skupinah in zborih se trudimo za slovensko besedo itd. Predvsem je slovenščina *samoumeven* del cerkvenega delovanja in tako učinkovito krepi narodno identiteto.

V večini župnij je samo ena maša, v kateri se uporabljata oba jezika nekako po številu navzočih slovensko in nemško govorečih vernikov, »očenaš« se navadno moli dvakrat, torej v obeh jezikih. Tudi pridiga je navadno dvojna: npr. slovenski del se nanaša na slovensko berilo, nemški del pa na nemško prebran evangelij ali pa obratno.

Miselnost z ozirom na dvojezičnost škofije je močno utrjena. Na tem temelju je škofija tudi organizirana. V Cerkvi je kakor tudi na šolskem področju, vendar v nasprotju s politično organiziranostjo dežele, uveljavljeno teritorialno

načelo, torej na področju dvojezičnih far slovenski verniki lahko uveljavljajo pravice, ki so v dokumentu koroške sinode iz 1971/72 »Sožitje Nemcev in Slovencev v koroški Cerkvi« jasno določene.

Pri dvojezičnosti je zelo pomembna tudi njena simbolična raven. Škof, ki ne govori slovensko, zaradi tega ob obisku dvojezične fare vedno spregovori v obeh jezikih.

O vernosti Slovencev je težko kaj povedati, ker se skoraj ne razlikuje več dosti od ostale Koroške. Dolgo časa je v svojih oblikah veljala za bolj tradiciionalno, bolj marijansko, bolj navezano na delovanje duhovnika.

V dvojezičnih župnijah je nadomeščanje dvojezičnih duhovnikov, ki jih imamo vedno manj, velik izziv za bodočnost. Od slovensko govorečih vernikov se v župnijah na jezikovnem robu, predvsem še, če imajo enojezičnega duhovnika, pričakuje, da sami poskrbijo za slovenski delež pri pastoralni. Od njih se torej zahteva dvojna zelo močna zavest, ki jo morajo biti pripravljene pred vsemi izpričati: verska in narodna. Z obema lahko naleti na posmeh in nasprotovanje.

## Sklep

Prizadevanje katoliške Cerkve na Koroškem, ki je vedno znova tarča napadov zaradi svoje prakse upoštevanja obeh maternih jezikov in z njima povezanih kulturnih in verskih izrazov, pa seveda gre v smer iskanja nekega skupnega jezika, ki ga je možno najti le na ravni srčne kulture. Medsebojno sporazumevanje dosegamo predvsem tam, kjer se srečavamo z globokim spoštovanjem oziroma s tisto ljubeznijo, ki je cilj vseh prizadevanj vernih v katoliški Cerkvi.

## Nationalisierungsprozesse und religiöser Wandel in der Bukowina von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts\*

SERGIJ OSATSCHUK\*\*

Zum besonderen Merkmal der Bukowina, die an der Grenze zwischen den slawischen und romanischen Welten liegt, wurde im 19. Jahrhundert ihre ethnische und konfessionelle Vielfalt. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ist diese Region zum Landstrich geworden, wo die Umsiedler aus allen Ecken des Habsburger-, Russischen und Osmanischen Reiches hinströmten. Als Folge bildeten sich eine bunte ethnische Zusammensetzung und die Polykonfessionalität des Landes schnell aus. Die gläubige Bevölkerung der Bukowina gehörte verschiedenen Konfessionen an, unter denen die orthodoxe, die römisch-katholische, die griechisch-katholische, die evangelische und die mosaische die wichtigsten waren. Außer den Israeliten, wo alle Mitglieder der Religionsgemeinde Juden waren, waren die anderen Konfessionen nicht so eng mit der ethnisch-nationalen Zugehörigkeit verbunden. Der Zusammenhang zwischen den ethnischen und den konfessionellen Faktoren spielte eine wichtige Rolle und hatte seine Besonderheiten in verschiedenen Perioden des langen 19. Jahrhunderts.

Die orthodoxe bzw. griechisch-orientalische Konfession blieb die zahlenstärkste in der Bukowina (ca. 70 %).<sup>1</sup> Zu dieser Religion bekannten sich sowohl Ukrainer, die die Mehrheit im nördlichen Teil des Landes bildeten, als auch Rumänen, die den Süden der Bukowina kompakt besiedelten. Bis zum 14. Jahrhundert befanden sich die Bukowiner in der Jurisdiktion des galizischen Metropoliten. Die Gottesdienste in den Kirchen wurden auf Kirchenslawisch abgehalten, unabhängig davon, wie die Muttersprache der Kirchengänger und der Priester selbst lautete. Erst Anfang des 16. Jahrhunderts erschienen erste Gebetbücher in der damaligen moldauischen Sprache. Seit

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Dr. Sergij Osatschuk, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Bukowina-Forschungszentrum an der Universität Czernowitz

1 Der Anteil der Orthodoxen in der konfessionellen Vielfalt der Gläubigen war am größten und betrug 78,7% 1857, 70,7% 1880, 68,4% 1910.



dem 15. Jahrhundert erhielt die orthodoxe Kirche im Moldauischen Fürstentum, dessen Bestandteil die Bukowina damals war, den Status einer unabhängigen Kirche. Als das Land 1774-1775 an die Habsburger kam, entstand die Frage über den Wechsel der Unterordnung der Orthodoxen der Bukowina. Seit dem 4. Juli 1783 wurden sie nach Erlass des Kaisers Joseph II. der Jurisdiktion des Metropoliten in Karlowitz (im Norden Serbiens) zugeordnet, zu dessen geistlicher Obrigkeit damals die gesamte orthodoxe Bevölkerung des österreichischen Reiches gehörte.

Die alteingesessenen autochthonen Volksgruppen der Ukrainer und Rumänen mussten seit der Angliederung der Bukowina an Österreich eine zweifache Anpassungen erleben – an den Nachbarn fremder Abstammung, Sprache und Kultur und den Nachbarn fremder Kirche. Vor diesem Hintergrund vollzog sich aber gleichzeitig die Stärkung der griechisch-orthodoxen Kirche, zu der sich die beiden Volksgruppen zugehörig fühlten. Die modernen Ethnonyme „Ukrainer“ und „Rumäne“ kann man in Hinblick auf die Vergangenheit nur mit gewissem Vorbehalt verwenden. Lange Zeit waren andere Bezeichnungen im Gebrauch, nämlich: „Ruthene“ und „Walache“. Die ostromanische Bevölkerung der Region begann sich erst seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts konsequent Rumänen zu nennen. Die ostslawischen Bewohner der Bukowina dagegen definieren sich selbst als Ukrainer endgültig erst in der Zeit des Ersten Weltkrieges und danach. Bis dahin waren beide Bezeichnungen parallel im Umlauf.

Die österreichische Verwaltung nahm über eine längere historische Zeitperiode auf die Besonderheiten der autochthonen Bukowiner keine Rücksicht. Die wichtigste bestand darin, dass sowohl die hiesigen Ukrainer als auch Rumänen die religiöse und nicht die ethnische Zugehörigkeit präferierten. Dieses mittelalterliche Kriterium blieb im Land bis Mitte des 19. Jahrhunderts bestehen, was vor allem durch eine deutliche Rückständigkeit der Bukowina gegenüber Mittel-, geschweige denn Westeuropa bedingt war. Die Orthodoxen der Bukowina nannten ihre Kirche „walachisch“, wobei dieser Terminus keine ethnische, sondern eine geografische Bezeichnung beinhaltete: Das Moldauische Fürstentum, zu dem die Bukowina gehörte, wurde slawisch als „Walachei“ bezeichnet. Diese Zugehörigkeit war bis zur 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die ausschlaggebende Identifikationsgrundlage sowohl für die Ruthenen als auch für die Rumänen. Aber gerade der Name Wolochen, den die Ruthenen auch für sich verwendeten, um damit zu bezeichnen, dass sie ebenso orthodox waren, hatte unter den neuen Um-

ständen schwere Folgen. Weil Österreich dieses Wort nämlich im ethnographischen und nicht im religiösen Sinne verstand, wurde es zum politischen Faktor in der Bukowina<sup>2</sup>.

Unter „ruthenischer“ Kirche dagegen verstanden die Bukowiner lange Zeit die griechisch-katholische Kirche. Diese Konfession in der Bukowina war aber nicht national homogen, weil sie sowohl von aus Galizien zugewanderten Ruthenen als auch von aus Siebenbürgen gekommenen griechisch-katholischen Rumänen vertreten wurde. Obwohl Griechisch-Katholische und Orthodoxe den gleichen gemeinsamen östlichen Ritus hatten, spürten sie den Unterschied zwischen den beiden Kirchen sehr deutlich. Die Hauptdifferenz bestand darin, dass die Griechisch-Katholischen die Obrigkeit des Papstes in der ganzen christlichen Kirche anerkannten, was von den Orthodoxen strikt abgelehnt wurde.

Auf diese Weise wurden die orthodoxe Mehrheit und die griechisch-katholische Minderheit auf der gleichen ethnischen rumänisch-ukrainischen Grundlage gebildet. Aus diesem einfachen und einzigen Grund konnte die Orthodoxie bei den autochthonen Bukowinern nicht ausschließlich als Faktor der ethnischen Differenzierung auftreten, wie das beispielsweise bei den Serben und Kroaten der Fall war. Die Situation in der Bukowina war konträr. Walachen und Ruthenen gehörten unterschiedlichen Kulturen an und sprachen verschiedene Sprachen. Ihre gemeinsame Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche jedoch schloss die Vertreter zweier verschiedener Ethnien zu einer Konfessionsgemeinde zusammen, und dieses Dazugehören galt lange Zeit als wichtiger als die ethnische und kulturelle Herkunft.

Auch die Politik der österreichischen Regierung begünstigte zunächst diese Integration. Nach dem Anschluss an die Habsburgermonarchie wurde die Bukowina dem Königreich Galizien für die Zeitspanne von 1786 bis 1849 als ein Kreis untergeordnet. Der in Galizien herrschende polnische Adel setzte auch in der Bukowina assimilatorische Maßnahmen vor allem im Schulbereich durch die Aufzwingung der polnischen Unterrichtssprache.

Die Bukowiner Ruthenen versuchten den Entnationalisierungsprozessen entgegenzuwirken, indem sie ihre Kinder nicht in die polonisierten Volksschulen schickten, sondern Privatschulen mit dem Unterricht in ihrer Mut-

---

2 Smal'-Stoz'kyj S. Bukowyn'ska Rus' // Grüne Bukowina. – 1996-1997. – № 3-4; 1. – S. 28.

tersprache gründeten. Diese Grundschulen wurden „Diakonenschulen“ genannt, denn dort unterrichteten orthodoxe Küster, die von den Bauern bezahlt wurden. Somit prägte sich ins Bewusstsein der Kinder der Zusammenhang zwischen der Sprache und Konfession ein: Sie wurden in der Muttersprache von den orthodoxen Diakonen unterrichtet.

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts verliefen die Prozesse der Ethnodifferenzierung unter der orthodoxen Bevölkerung der Bukowina träge, was in bedeutendem Maße durch objektive Faktoren bedingt war. Das Fehlen der führenden Schicht unter den Bukowiner Ruthenen verursachte ein mangelndes Verständnis für eigene Interessen, denn es gab keinen, der sie deutlich formulieren und in einer organisierten Form durchsetzen konnte. Einzelne Vertreter dieser Gemeinde, nachdem sie eine gute Ausbildung bekommen hatten, brachen mit der Umgebung, aus der sie hervorgegangen waren, und engagierten sich aktiv für andere ethnische Gemeinden. Die Mittelschulbildung vermittelte gute Deutsch- und Rumänischkenntnisse, ermöglichte einen tiefen Einblick in die Kultur dieser Völker. Und ein Konfessionswechsel eröffnete den Weg zur vollständigen und endgültigen Assimilation. Gemischte Ehen beschleunigten diesen Prozess, dabei waren sie auch noch von den konkreten Umständen in der Bukowina in besonderer Weise geprägt.

Beispielhaft kann hier die Biografie des ersten Rektors der Universität Czernowitz Konstantin Tomaszczuk (1840-1889) angeführt werden. Er wurde in Czernowitz in die Familie eines orthodoxen Priesters, eines Ukrainers, hineingeboren, seine Mutter war Rumänin. Nach der Absolvierung des deutschen Czernowitzer Gymnasiums und dem Studium an der juristischen Fakultät der Universität Lemberg machte er eine steile politische und wissenschaftliche Karriere. Tomaszczuk war Abgeordneter des österreichischen Reichsrates und des Bukowiner Landtags, beteiligte sich aktiv an der Gründung der Universität Czernowitz und erlangte das Rektorat der führenden Hochschule des Kronlandes<sup>3</sup>. Während er dem Glaubensbekenntnis nach orthodox blieb, gliederte er sich organisch in die deutschsprachige Gemeinschaft ein und tat viel für die Durchsetzung ihrer Interessen. Tomaszczuk befürwortete die kulturelle Hegemonie des Deutschtums in der Bukowina: „wo immer mehrere Völker zusammenwohnen nur dann ein culturelles

3 Павлюк О. М. Буковина. Визначні постаті: 1774-1918 (Біографічний довідник). – Чернівці: Золоті литаври, 2000. – С. 110-111. [Pawljuk O. M. Bukowyna. Wysz-natschni postati: 1774-1918 (Biohraftschnyj dowidnyk). – Tscherniwzi: Soloti lytawry, 2000. – S. 110-111.]

Leben sich entwickelte, wenn eines dieser Völker die Hegemonie führt. In Österreich gebührt die Hegemonie den Deutschen“<sup>4</sup>.

In der Zeit des „Völkerfrühlings“ 1848-1849 entflammte in der Bukowina der Kampf um die administrative Autonomie des Landes, seine Loslösung von Galizien in erster Linie im Interesse der großen Grundbesitzer romanischer Herkunft. Um möglichst viele Anhänger zu gewinnen, bedienten sie sich der gegen die Galizier überhaupt und die Unierten insbesondere gerichteten Losungen. Die Los-von-Galizien-Aufrufe fielen auf einen fruchtbaren Boden unter einigen orthodoxen Priestern ruthenischer Abstammung, auch der damalige Bukowiner Bischof Eugen Hakman (1793-1873) billigte sie. Der Abtrennungsvorgang der Bukowina von Galizien zog sich zeitlich hin, umfasste die Jahre 1849-1862 und endete mit der Gründung eines eigenständigen österreichischen Kronlandes namens Herzogtum Bukowina. Die Trennung von Ostgalizien mit seiner vorwiegend ruthenischen Bevölkerung stärkte erheblich die Positionen der führenden Gesellschaftsschichten des Bukowiner Rumänentums. Sie bekamen konkrete Möglichkeiten für die Erhebung von Ansprüchen auf eine dominante Stellung im Land, was sie bald auch ausnutzten. Zum Wappen der Bukowina wurde ein tradiertes Symbol des mittelalterlichen Moldauischen Fürstentums gewählt. Es stellte den Kopf eines Auerochsen auf rot-blauem Hintergrund mit drei goldenen Sternen dar. Die rumänische Nationalfahne, die während der Revolutionsjahre 1848-1849 eine breite Anerkennung fand, zeigte drei senkrechte Streifen: blau, gelb und rot. Die Kombination der horizontalen roten und blauen Streifen war auch auf der Landesfahne der Bukowina zu sehen. Das ruthenische Volk des österreichischen Reiches benutzte in der Zeit des „Völkerfrühlings“ eine andere Symbolik: Einen goldenen Löwen (das Wappen des mittelalterlichen Fürstentums von Halytsch) und eine blau-gelbe Fahne. Bei der Gestaltung der Fahne und des Wappens des Herzogtums Bukowina wurde diese jedoch ignoriert. Die Verwendung der Symbole nur einer der beiden größten Nationen des Landes spiegelte in gewissem Maße die faktische Sachlage wider: Die Ruthenen der Bukowina befanden sich im Unterschied zu den Rumänen in keiner privilegierten Situation.

Den größten Einfluss auf die gesellschaftliche Stimmung eines Dorfes hatten traditionellerweise Priester und Lehrer. Von ihrer Tätigkeit hing es nicht selten ab, welche nationale Orientierung sich bei den Dorfbewohnern durch-

---

4 Die Verfassungsfeier. In: Österreichischer Grenzboten. – 1880. – 28. Dezember.

setzte. Die Besonderheit der Bukowina waren zahlreiche gemischte Ehen, in den Orten lebten die Vertreter der slawischen und der romanischen Ethnien neben- und miteinander. Bei vielen Menschen bildete sich eine Art ethnische Doppelbewusstsein, verbreitet in den zweisprachigen Familien. In der Zeit des ethnischen Erwachens vermochten gerade die Priester das Selbstbewusstsein der ethnisch heterogenen Familien in die eine oder die andere nationale Richtung zu lenken.

Jahrhundertlang gab es zwischen den Bukowiner Bauern verschiedener ethnischer Abstammung keine harte Konkurrenz: Es gab genug freien Boden in der Region. Erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden die Voraussetzungen für die zukünftige Konfrontation, die mit der Beschleunigung der sozial-ökonomischen Entwicklung und Modernisierung des Landes einhergingen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann ein Ringen um die Hegemonie zwischen den führenden Gesellschaftsschichten der zwei wichtigsten ethnischen Gemeinden des Landes. Dieser Wettstreit äußerte sich für die rumänische Partei im Kampf um die Dominanz in der orthodoxen Kirche und für die ukrainische um die Gleichberechtigung dortselbst. Der kirchlich-religiöse Bereich ist zum politischen Schlachtfeld zwischen den rivalisierenden Parteien geworden. Mit der Entstehung ethnisch getrennter politischer Organisationen und nationaler Vereine Ende des 19. Jahrhunderts ist die kirchlich-konfessionelle Frage als nationale Frage instrumentalisiert worden. Hryhorij Worobkewicz, ein orthodoxer Priester, machte in seinem Tagebuch im Jahr 1870 einen Vermerk über das Verhältnis der beiden größten Ethnien des Landes: „das Verhältnis zwischen den Rumänen und Ruthenen in der Bukowina ist unerträglich, besonders in den Städten, die Völker möchten in Eintracht leben, aber die Intelligenz lässt es nicht zu, hetzt einen Stamm gegen den anderen auf, ekelhaft!“<sup>5</sup> Das wichtigste orthodoxe kirchliche Verwaltungsorgan in der Bukowina – das Konsistorium – konnte bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges fast ausschließlich von den Rumänen dominiert werden, und es konnten nur wenige Ukrainer wichtige Ämter in der Hierarchie der orthodoxen Kirche erlangen.<sup>6</sup> Eine wichtige Feststellung, welche zum Verständnis des nationalen Konkurrenzkampfes zwischen den Rumänen und den Ukrainern beiträgt, machte Mariana Hausleitner über den Charakter der rumänischen Nationalbewe-

5 Споконвічна українська земля. Історичні зв'язки Північної Буковини з Росією і Наддніпрянською Україною: Документи і матеріали. – Ужгород. 1990. – С. 138.

6 Hausleitner M. Die Rumänisierung der Bukowina. Die Durchsetzung des nationalstaatlichen Anspruchs Großrumäniens 1918-1944. – München 2001. – S. 62-68.

gung: „Das ‚nationale Erwachen‘ der Rumänen begann mit einem Anspruch auf Ausschließlichkeit. Während es in Siebenbürgen um die Gleichberechtigung mit den Ungarn und Siebenbürger Sachsen ging, sollten in der Bukowina mit der Theorie der Bodenständigkeit die rumänischen ‚Besitzstände‘ gesichert werden. Alle Nichtrumänen galten nur als geduldete Gäste, die keinen Anspruch auf gleiche Rechte haben können.“<sup>7</sup>

Bischof Eugen Hakman, der seit 1835 als Ukrainer an der Spitze der orthodoxen Kirche in der Bukowina stand, hielt die damalige Situation in folgenden Worten fest: „Die nationalen Reibungen und Kämpfe, welche seit vierzehn Jahren (1849) bereits die gr.orient. Kirche in Österreich bewegen und das Band ihrer äusseren Einheit zu zerreißen drohen, sind nicht ohne aufregenden Eindruck auf die zwei verschiedenen nationalen Elemente der Bukowiner Diözese geblieben. Das nationale Selbstgefühl ist daselbst jetzt eben so lebhaft, als anderwärts, und dies eben so natürlich bei den Ruthenen, als Romanen“<sup>8</sup>. Als ein toleranter Mensch mit Erfahrung in kirchlichen und politischen Angelegenheiten vermochte er über eine lange Zeit eine gewisse Parität in der Bukowiner Kirche aufrechtzuerhalten und die Gleichberechtigung von Rumänen und Ukrainern zu sichern. Seine Gedanken zu dem ausgebrochenen Nationaldrang beweisen, dass dieser von ihm erkannt und sehr gut verstanden wurde. Daher war er bemüht, die Bukowiner orthodoxe Kirche vor den Auswirkungen der nationalen Tendenzen zu bewahren: „Wohl liegt der nationale Separatismus in der Tendenz der Zeit und macht sich auf dem Gebiete der Kirche ebenso sehr geschäftigt, als auf jenem des Staates – ob zum Frommen oder zum Schaden beider, lasse ich diesmal dahingestellt sein; allein irrtümlich und falsch ist es, dass einem solchen Separatismus die griechisch-orientalische Kirche oder ihre Canones das Wort reden. Bekennt sich ja doch diese Kirche zur Lehre des Evangeliums, welche alle Völker und Nationen verbrüdert und zu einer Gottesfamilie auf Erden vereint. Darum nennt sie sich auch in ihrem Glaubensbekenntnisse: eine allgemeine oder katholische, aber nicht eine nationale Kirche.“<sup>9</sup> An einer anderen Stelle des Sendschreibens des Bischofs aus dem Jahre 1865 heißt es: „Das Selbstgefühl eines Individuums wie einer Nation ist jedenfalls die Hauptbedingung und das stärkste Schutzmittel der eigenen individuellen Existenz. Nur wer Achtung für sich selbst hat, kann sie auch von Anderen fordern, sie nöthigenfalls unter günstigen Umständen

---

7 Ibidem, S. 52.

8 Ibidem.

9 Nationale und kirchliche Bestrebungen, S. 139.

auch erzwingen. Allein die masslose Verstärkung dieses so heilsamen und unerlässlichen Selbstgefühles führt zu einem Egoismus, der nur sich selbst in der Welt erblickt, der Alles verschmätzt, was er nicht aus sich selbst und durch sich selbst geschaffen hat, der bei überschwänglicher Achtung vor dem eigenen Interesse eine zu geringe der mitexistierenden Einzel- oder Gesamtindividuen hegt. Die schroffe Abstoßung alles von fremder Hand Dargebotenen, bloss weil es fremd ist, führt zur Abweisung des bewährten Guten, zum Entgange fremder Hilfe, zur Vereinsamung und Verlassenheit, zur Einseitigkeit und Schwächung, endlich zur Erstickung jedes edlen anregenden Wetteifers. Vor einer solchen Überschätzung der eigenen Kraft, vor einer solchen Selbstvergötterung, vor einer solchen socialpolitischen Scheidewand oder nationalchinesischen Mauer hat der gute Genius der Bukowina sie bisher bewahrt und wird sie wohl auch in Hinkunft zu bewahren nicht unterlassen.“<sup>10</sup>

Die von Russland geförderte moskwophile Bewegung<sup>11</sup> verbreitete sich in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts rasch in den ruthenischen Kreisen der Bukowina, und das führte zu den Konfliktsituationen innerhalb der Gemeinde. Die Grenzlage des Landes wirkte sich auf die darin ablaufenden Vorgänge aus. Die Bukowina grenzte an das Russische Reich, zwischen den Bukowinern und den Bewohnern der angrenzenden Gubernien Bessarabien und Podolien bestanden allerlei Beziehungen, seien es familiäre oder Handelsverbindungen. Czernowitz war im 19. und 20. Jahrhundert lange Zeit Sitz eines russischen Konsulats, dessen Mitarbeiter ein großes Engagement an den Tag legten, indem sie versuchten, Einfluss auf die Personen zu nehmen, welche die Bildung der öffentlichen Meinung beeinflussten. Sie setzten vor allem auf die Geistlichkeit, der gegenüber sie unermüdlich wiederholten, dass Russland ein orthodoxes Land und ein Anziehungsmittelpunkt für alle Orthodoxen sei, insbesondere für slawische Völker. Diese Ideen fielen

---

10 Nationale und kirchliche Bestrebungen, S. 184.

11 Das Moskwophilentum an sich war uneinheitlich. Diese Strömung vereinigte Menschen mit verschiedenen Ansichten, für die nur die Orientierung an Russland gemeinsam war, und diese betraf in erster Linie den kulturellen Aspekt. In den 60er – 70er Jahren des 19. Jahrhunderts entwickelte sich in der Bukowina das Moskwophilentum der altruthenischen Richtung. Es entstand in Galizien und verbreitete sich von dort aus in die Bukowina, in bedeutendem Maße dank der Lemberger Zeitung „Slowo“ („Das Wort“), die die Ideen einer „allgemeinen russischen Sprache“ propagierte. Die Altruthenen waren der Ansicht, dass diese Sprache vom Kirchenslawischen abgeleitet wird. Die Kenntnis der altslawischen Sprache als der Gottesdienstsprache war natürlich vor allem unter den orthodoxen Priestern üblich. Sie waren also die Hauptträger der Ideen des Altruthenentums in der Bukowina im Moment der Entstehung der Moskwohilien Strömung.

bei vielen Priestern auf einen fruchtbaren Boden. Um die Kräfte der Ukrainer zu schwächen, förderte auch das orthodoxe Konsistorium die großrussischen Sympathien der moskwophilen Priester in der Bukowina, welche als Verbündete im Kampf gegen die „Ruthenisierung“ der Bukowina angesehen wurden. Das offizielle Petersburg hat die Moskwohilien allseitig gefördert: „mit Anstellungen, Titeln, Orden und Versprechungen“<sup>12</sup>, und diese Förderung diente einem konkreten politischen Ziel: die Positionen Russlands in den angrenzenden Gebieten Österreich-Ungarns zu festigen. Gleichzeitig wurde die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Wachstumsperiode der nationalistischen Stimmungen unter dem rumänischen Klerus der Bukowina, der mit dem rumänischen Königreich enge Beziehungen unterhielt. Es gibt auch Angaben darüber, dass einige seiner Vertreter gegen die österreichische Staatsordnung protestiert und die Agitation zugunsten Rumäniens geführt haben. 1888 hat der Direktor des orthodoxen Gymnasiums in Suczawa den polizeilichen Organen über eine solche Agitation des Katecheten dieser Anstalt, des Priesters S. F. Marian, berichtet.<sup>13</sup>

Eine der Methoden der Vorbeugung dieser Einflüsse auf die orthodoxe Kirche der Bukowina war, dieser Kirche einen hohen Grad der Selbstverwaltung zu gewährleisten. Dank dem Engagement des Bischofs Eugen Hakman wurde die Gründung der orthodoxen Metropole in der Bukowina vorbereitet. Laut kaiserlichem Erlass vom 23. Januar 1873 wurde Bischof Eugen Hakman zum Erzbischof von Czernowitz und zum Metropoliten der Bukowina und Dalmatiens ernannt. Die neue Metropole wurde für alle Orthodoxen Zisleithaniens gegründet. Folglich bestand die autokephale orthodoxe Kirche in Österreich-Ungarn seit jener Zeit aus drei gleichberechtigten Metropoliten (Karlowitz, Hermannstadt und Czernowitz), von denen die für die Bukowina und Dalmatien die jüngste war.

Das erste Oberhaupt dieser Metropole zeichnete sich durch seine Kunst aus, Kompromisse in heiklen Konfliktsituationen zu finden. Seine Paritätspolitik hielt die rumänischen Geistlichen von ihrem Streben nach der Hegemonie in der Bukowiner Orthodoxie ab. Im Unterschied zu vielen durchschnittlichen Priestern, die deutlich die altruthenischen Positionen

---

12 Буковинський журнал. – 1994. - № 3-4 – С. 128. [Bukowynskyj zhurnal. – 1994. – № 3-4. – S. 128.]

13 Mojsej I. Die traditionelle Kultur der Bevölkerung der Bukowina in den wissenschaftlichen Arbeiten der rumänischen Forscher der zweiten Hälfte des XIX. – Anfang des XX. Jhs. – Czernowitz, 2005. – S. 78.



einnahmen, vermied der Metropolit E. Hakman die Extreme. Zusammen mit den weltlichen Persönlichkeiten tat er viel für die Erhöhung des Kulturstandes der Bevölkerung der Bukowina. Bedeutsam war die Rolle des Metropoliten beispielsweise bei der Gründung der Czernowitzer Universität mit einer orthodoxen theologischen Fakultät mit deutscher Unterrichtssprache, die ein wichtiges Wissenschafts- und Kulturzentrum in der Region wurde. Die deutsche Sprache lag seiner Ansicht nach nicht nur im Interesse der „zivilisatorischen Mission des Kaiserstaates“, sondern auch der orthodoxen Kirche der Bukowina. Er wies darauf hin, dass die Bukowiner Gymnasialbildung auf dieser Sprache beruhte und dass sie auch von der ruthenischen Bevölkerung als Schutz gegen Rumänisierungstendenzen verlangt wurde.

Der Metropolit genoss bei allen orthodoxen Gläubigen ein hohes Ansehen, daher war ausschlaggebend, der Vertreter welcher Volksgruppe – der Ruthenen oder der Rumänen – die Metropolie verwaltete. Der Tod des ersten Bukowiner Metropoliten wirkte sich ungünstig auf die Lage der orthodoxen Ukrainer aus. Sein Nachfolger Dr. Silvester Morar-Andrijewicz offenbarte mit der Veröffentlichung von «Apologien des griechisch-orthodoxen Glaubens in der Bukowina» in den Jahren 1885 und 1891 eine radikal rumänische Sicht gegenüber den Nichtrumänen der Bukowina und propagierte den Mythos, dass diese ruthenische Bevölkerung aus lauter von Galizien zugezogenen Ukrainern und „slawisierten Rumänen“ bestehe, daher sollten die „assimilierten Rumänen für die Mutternation zurückerobert werden“. In diesem System der Rumänisierungsmaßnahmen fiel die Hauptrolle den orthodoxen Kirchenvorstehern und Priestern rumänischer Abstammung zu, die mit der Autorität der Kirche handelten. Die Offensive gegen die Ukrainer erfolgte hauptsächlich durch Maßnahmen wie selektive Zulassung ruthenischer Studenten zum Theologiestudium (im Jahr 1891 53 rum. Studenten und 10 Ruthenen), Entsendung rumänischer Priester in die ruthenischen Dörfer (1903 hatte von 142 ukr. Gemeinden nur 1/3 der Pfarreien einen ruthenischen Pfarrer), Einsetzung rumänischer Pfarrer für den Theologieunterricht in den Schulen, wo sie unkontrolliert über die „Reinheit der walachischen“ Kirche predigten.

Eine große Resonanz hatten in der Bukowina die Ereignisse der Jahre 1887-1888 in den ukrainischen orthodoxen Dörfern Rarancza und Bojan, als 800 Bauern von der Orthodoxie zur griechisch-katholischen Konfession wechselten, um Ukrainer zu bleiben. Dieses Beispiel ist ein Zeugnis dafür,

dass der konfessionelle Faktor mit der Entwicklung des ethnischen Selbstbewusstseins hinter den ethnisch-nationalen zurücktrat. Für eine national bewusste Gemeinschaft hatte die Zugehörigkeit zur Nation und nicht zur Kirche Vorrang.

Mit der Anhebung des Bildungsniveaus der ukrainischen und rumänischen Bevölkerung der Bukowina und den Modernisierungsvorgängen, in die die unlängst noch ganz patriarchalische Bukowiner Gesellschaft miteinbezogen wurde, ging die steigende Konkurrenz zwischen den Führern der zwei größten ethnischen Gemeinden des Landes einher. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bildete sich eine genuine Führungsschicht bei den Bukowiner Ukrainern heraus, die aus den hohen Geistlichen, gesellschaftlich-politischen Funktionären (einschließlich der Abgeordneten des Landtages und des österreichischen Reichsrates), Intellektuellen und Fachleuten bestand. Die Bemühungen der rumänischen Elite, die Oberhand im Land zu gewinnen, stießen auf einen immer stärkeren Widerstand vonseiten der Ukrainer. Am 2. Februar 1891 wurde in der Sitzung des ukrainischen politischen Vereines „Ruska Rada“ zum ersten Mal ein 12-Punkte-Programm mit Forderungen in kirchlichen Fragen beschlossen. Der erste Punkt verlangte die Teilung der Bukowiner orthodoxen Diözese in eine ruthenische und eine rumänische, weiters wurde verlangt, dass die Besetzung der Posten im kirchlichen Verwaltungsorgan Konsistorium sowie die Postenbesetzung der Kathedrale und des orthodoxen Seminariums zu gleichen Teilen unter den Ruthenen und Rumänen erfolgen sollten, dass in die ruthenischen Gemeinden ausschließlich ruthenische Priester geschickt werden, dass an der theologischen Fakultät der Universität sowie an der Diakonenschule die ukrainischen Studenten auf Ukrainisch unterrichtet werden und dass das Mitteilungsblatt des Konsistoriums in einer getrennten ruthenischen und rumänischen Auflage erscheint. Somit wurden zum ersten Mal von den Ruthenen politische Forderungen formuliert.<sup>14</sup> Dieses Verlangen wurde zum Motto der ukrainischen Nationalbewegung, während der Veranstaltung von Volksversammlungen, im Landtag und Reichsrat, in den Zeitungen, in den Gedenkbrieffen und in der Audienz der ruthenischen Deputation beim Kaiser wurde es zum Ausdruck gebracht. Von Anfang an betonten die ukrainischen Politiker, dass die Frage der Teilung der Diözese keine rein kirch-

---

14 Добржанський О. Національний рух українців Буковини другої половини ХІХ – початку ХХ ст. – Чернівці: Золоті литаври, 1999. – С. 361. [Dobrzhanskyj O. Die Nationalbewegung der Ukrainer der Bukowina von der zweiten Hälfte des 19. bis zum Anfang des 20. Jhs. – Czernowitz 1999, S. 361.]

liche ist, sondern einen politischen Charakter hat und die Einmischung der staatlichen Behörden fordert.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts etablierte sich die kirchliche Frage als eines der wichtigsten Probleme im politischen Kampf zwischen den ukrainischen und rumänischen Politikern. Dieser Wettstreit wurde nicht nur in der Presse und bei den zahlreichen Volksversammlungen, sondern auch in den Sitzungen des Bukowiner Landtages ausgetragen. Für den Beschluss einer gleichberechtigten Teilung der Bukowiner Diözese im Februar 1913 wurde eine rumänisch-ukrainische Landtagskommission gebildet. Die entschlossenen Vorschläge der ukrainischen Partei haben die rumänische Seite bewogen, sich aus der Kommission zurückzuziehen und den Ukrainern weitgehende Zugeständnisse im kirchlichen Bereich einzuräumen. Der dreißigjährige Kampf der Ukrainer um die Gleichberechtigung mit den Rumänen in der orthodoxen Kirche endete vor dem Ersten Weltkrieg mit der Parität der beiden Volksgruppen.<sup>15</sup>

Um die Jahrhundertwende vollzieht sich im gesellschaftlichen Bewusstsein ein Wandel: Bei der Bestimmung der Zugehörigkeit eines Menschen ändern sich die Prioritäten grundlegend, das Ethnisch-Nationale wird wichtiger als das Religiöse, zuerst heißt es nun „Ukrainer“, und erst dann kommt „orthodox“ oder „griechisch-katholisch“.

Die zweitgrößte nach Angehörigenzahl und Einfluss war die katholische Kirche. Zum römisch-katholischen Glauben bekannten sich in der Regel die Vertreter der ins Kronland eingewanderten Völker: Deutsche, Ungarn, Polen, Tschechen, Slowaken und Italiener.

Weil die römisch-katholische Kirche keine speziellen Lehranstalten im Kronland hatte und die Geistlichen meist in Galizien und anderen österreichischen Provinzen ausgebildet wurden, war sie meist durch Polen, seltener durch Deutsche, Ungarn oder Slowaken vertreten.

Am 22.3.1865 wurde der polnische Pfarrer Dr. Ignatz Kornicki Stadtpfarrer der röm.-kath. Kirche in Czernowitz, während seiner Amtszeit bis zum Jahr 1888 wurde im Pfarrhaus zu Czernowitz der polnischen Sprache der

---

15 Woskresenskij G. A. Die orthodoxen Slawen in Österreich-Ungarn. – S. 74; Dobrzhanskyj O., S. 369-370.

Vorzug gegeben, sodass die kath. Kirche dort allgemein die „polnische Kirche“ genannt wurde, obwohl die deutschen Katholiken die Mehrheit bildeten.<sup>16</sup> Von den 86.500 Katholiken, die man im Jahre 1900 in der Bukowina zählte, haben ungefähr 50.670 das Deutsche, ungefähr 26.800 das Polnische und ungefähr 9.180 das Ungarische als ihre Muttersprache angegeben.<sup>17</sup> Über den Einsatz der röm.-kath. Kirche als Instrument der polnischen Nationalbewegung und Polonisierung der deutschen katholischen Gläubigen wurde in zahlreichen Zeitungsartikeln der „Bukowiner Nachrichten“ berichtet.

Auf die polnische kirchliche Ära folgte wieder eine deutsche. Der am 20.4.1850 in Suczawa (Südbukowina) geborene Pfarrer Josef Schmid, der die deutsche, polnische und ruthenische Sprache in Wort und Schrift korrekt und dazu noch Rumänisch für den Dienstgebrauch genügend beherrschte, übernahm 1893 die Pfarrstelle in Czernowitz. Schon zwei Jahre nach seiner Ernennung wurde er zum Domherrn von Lemberg und am 29.4.1899 zum Apostolischen Protonotar ernannt. Schmid wurde zu einer Zeit Pfarrer von Czernowitz, als dort auch die Deutschen nationalbewusster wurden und sich auch die „Los-von-Rom-Bewegung“ bemerkbar machte, die bekanntlich 1897 und 1906 in ganz Österreich an Boden gewann. Er verstand es aber in kluger und taktvoller Weise, die Gegensätze im nationalen und konfessionellen Bereich zu meistern oder wenigstens zu mildern und zu schlichten.<sup>18</sup>

Eine besondere Stellung im Konglomerat der Volksgruppen nahm in der Bukowina die jüdische Volksgruppe ein. Ihre Bedeutung für die wirtschaftliche, kulturelle und politische Entwicklung des Landes war wesentlich größer als ihr Anteil von 12% an der Gesamtbevölkerung, welche sie vor dem Ersten Weltkrieg in der Bukowina ausmachten. Wenn die anderen Volksgruppen des Landes teils zerstreut, teils kompakt ansässig waren, waren die Juden in jeder Gemeinde der Bukowina mit wenigstens einigen Familien vertreten. Aufgrund einer Reihe von politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Besonderheiten sind die Bukowiner Juden weder dem östlichen noch dem westlichen Judentum zuzuzählen. Die Bukowina wurde im 19. Jahrhundert

---

16 Czernowitz. Eine Stadt im Wandel der Zeit. – Hrsg. von P. Tiefentaler, R. Wagner. – München 1988 – S. 77.

17 Catalogus cleri archidioecesis rit. Lat. Pro a. 1909. – Leopoli 1909. – S. 187.

18 Czernowitz. Eine Stadt im Wandel der Zeit. – Hrsg. von P. Tiefentaler, R. Wagner. – München 1988 – S. 77.

zu einer Oase westlicher Kultur in halbasiatischen Ländern, und die Juden waren neben den Deutschen die Kulturträger des Landes.<sup>19</sup>

Die Mehrheit der in die Bukowina eingewanderten Juden hat mit der traditionellen Tracht und anderem Beiwerk der Othodoxen bald gebrochen, der Kampf dieser mit den „Modernen“ führte zuerst zur Spaltung der Gemeinde und schließlich zum Verschwinden der Orthodoxen. Und die chasidischen und orthodoxen Vertreter, von denen viele, wie Salomon Kassner festhielt, „die Sabbathmütze wohlverwahrt zuhause hielten, sind bloß als Experten für rituelle Institutionen beibehalten worden“<sup>20</sup>. Seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts trat ein kräftiger Nationalismus der Bukowiner Juden in Erscheinung, welcher zuerst das spöttische Epitheton „Klein-Jerusalem am Pruth“ oder „Jüdisches Eldorado Österreichs“ bei den Schriftstellern verursacht hat. Dieser Nationalismus der Juden in der Bukowina war nicht auf religiöser Grundlage wie zumeist bei den galizischen Juden aufgebaut. Die Bukowiner Juden haben sich stets weniger um die Synagogen und Ritualbäder gekümmert, als um den politischen Einfluss im Lande, sie fühlten sich als Autochthone des Landes und betonten ihr Recht, sich national gleich den anderen Völkerschaften ausleben zu können.

Die österreichische Verwaltung in der Bukowina musste eine sehr ausgewogene und regulierende Nationalitätenpolitik durchführen. Der Kampf der ukrainischen Parteien gegen die „Rumänisierung“ und der rumänischen Parteien gegen die „Ruthenisierung“ übertragen auf das kirchliche Leben ist als eine der Formen der politischen Selbstbehauptung in der Bukowina zu verstehen. Die Behörden der Landes- und Bezirksverwaltungen sammelten Informationen über das gesellschaftliche und politische Leben in der Bukowina, analysierten diese und erteilten entsprechende Erlässe. So lautet zum Beispiel die Intervention der Bukowiner Landesregierung an das gr.-or. Konsistorium vom 3. März 1905: „Die Rechtsunsicherheit, die auf dem Gebiete des Disziplinarwesens in der gr.or. Kirche in der Bukowina herrscht und zwar nicht allein soweit nur kirchliche sondern auch staatliche Belange in Betracht kommen, hat das Kultus Ministerium noch mit dem Erlasse vom 16.02.1883 eine Regelung veranlasst. Die vom Konsistorium ausgearbeiteten Vorlagen wurden am 5.12.1897 zur Ergänzung zurückgestellt und ruht diese Angelegenheit heute noch immer im Schosse des Konsisto-

---

19 Kassner S. Die Juden in der Bukowina. – Wien-Berlin 1917. – S. 45.

20 Kassner S. Die Juden in der Bukowina. – Wien-Berlin 1917. – S. 46.

riums. Im Hinblick auf Kompetenzunsicherheit in gr.or. geistlichen Disziplinarsachen unhaltbare Zustände rascher ein Ziel gesetzt werden muß, da in breiteren Kreisen der gr.or. Bevölkerung dessentwegen Stimmen der Unzufriedenheit laut geworden sind<sup>21</sup>. Der Stil des Briefwechsels änderte sich aber im Jahre 1914: „Das Konsistorium wird ersucht mit allem Ernste darauf zu sehen, dass den religiösen Bedürfnissen der ruthenischen gr.or. Gläubigen von Czahor durch den, den örtlichen Verhältnissen angemessenen Gebrauch auch der slavischen Sprache bei der Verrichtung des Gottesdienstes, Erteilung der Christenlehre, Abhaltung der Predigten und Verrichtung der sonstigen pfarrlichen Funktionen durch die Seelsorger Rechnung getragen werde. Meran, der Landespräsident“<sup>22</sup>.

Ziemlich starke Positionen unter den Ukrainern und Rumänen der Bukowina hatte Anfang des 20. Jahrhunderts die autochthone Strömung, eine Art des regionalen überethnischen Patriotismus. Es verbreiteten sich die Ideen der orthodoxen Solidarität und Losungen wie „Die Bukowina für Bukowiner“. Im ukrainischen Milieu bekam diese Bewegung eine deutliche antigalizische Schattierung. Ein ähnliches Phänomen konnte dort nicht entstehen, wo es scharfe zwischenethnische Konflikte gab, wie es beispielsweise in Galizien der Fall war. In der Bukowina dagegen, unter den Bedingungen einer friedlichen Koexistenz verschiedener Völker, nahm der regionale Patriotismus besondere Züge an und war ein verbindendes Element für die Menschen diverser ethnischer Herkunft und konfessioneller Zugehörigkeit. Sein Wesenszug war das polyethnische Bewusstsein. Viele Bukowiner, sowohl Stadtbewohner als auch Bauern, beherrschten mehrere Sprachen. Die Staatsbeamten mussten die offiziellen Landessprachen beherrschen, dazu gehörten Deutsch, Ukrainisch und Rumänisch<sup>23</sup>. Im Land existierten bestimmte Normen des zwischenethnischen Umgangs, die auf Toleranz und gegenseitigem Verständnis basierten. Die Ideologie des regionalen Patriotismus erwuchs aus dem Kampf um die Abtrennung der Bukowina von Galizien, gründete sich auf die alten Traditionen der slawisch-romanischen Beziehungen im Land und nahm im Laufe der Zeit einzigartige Züge an. Der

21 Derzhavnyj archiv Czerniwetskoji oblasti (DACO). – F. 320, op. 2, Akte 4, S. 320.

22 DACO – F. 320, op. 1, Akte 18, S. 65.

23 Добржанский А. „Буковинизм“ как разновидность регионального самосознания в Австро-Венгрии конца XIX – начала XX вв. // Австро-Венгрия: интеграционные процессы и национальная специфика. – М.: ИСБ РАН. – С. 78. [Dobrzhanskyj A. „Bukowinism“ kak rasnowidnost regionalnogo samososnaja w Awstro-Wengriji konca XIX. – natschala XX. ww. // Awstro-Wengrija: integracyonnyje procesy i nazyonalnaja spezyfika. – M.: ISB RAN. – S. 78.]

berühmte Geschichtsforscher der Bukowina E. Turczynski bemerkte: „Innerhalb eines Jahrhunderts bildete sich das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft heraus, das im regionalen Stolz und lokalen Patriotismus zum Ausdruck kam“<sup>24</sup>.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Nationalisierungsprozess in der Bukowina durch zahlreiche kulturelle, soziale und politische Konflikte gekennzeichnet war. Eine der effektivsten und gefährlichsten jedoch blieb die kirchliche Frage. Die konfessionellen Konflikte mobilisierten und belebten maßgeblich die Gesellschaft – die Uneinigkeit mündete letztendlich in die gegenseitige Definition/Abgrenzung und Bekämpfung der verschiedenen Gruppen. Ein Konflikt war also Ursache und Folge der Nationalisierung. Die Säkularisierungsprozesse, die im 19. Jahrhundert in den meisten europäischen Staaten vorstatten gingen, steigerten nach und nach die Rolle der ethnisch-nationalen Faktoren im bürgerlichen Bewusstsein, und gleichzeitig ließ die Rolle der konfessionellen Faktoren nach.

Der dreißigjährige Kampf der Ukrainer um die Gleichberechtigung mit den Rumänen in der orthodoxen Kirche endete vor dem Ersten Weltkrieg mit der Parität der beiden Volksgruppen. Die ukrainischen und rumänischen Priester waren Anführer dieser national-kirchlichen Bewegung und haben das niedrige Nationalbewusstsein und konservative Verhalten der breiten Schichten der Orthodoxen besiegt.

---

24 Цит. за: Добржанский А. „Буковинизм“ ... – С. 81. [Zitiert nach: Dobrzhanskyj A. „Bukowinism“ ... – S. 81.]

## Procesi narodnega zavedanja in spreminjanje veroizpovedi v Bukovini od druge polovice 19. do začetka 20. stoletja\*

SERGIJ OSATSCHUK\*\*

Posebna značilnost Bukovine, ki leži na meji med slovanskim in romanskim svetom, je bila v 19. stoletju njena etnična in verska raznolikost. Po koncu 18. stoletja je postala ta regija pokrajina, kamor so dotekali selivci iz vseh kotov habsburškega, ruskega in osmanskega cesarstva. Kot posledica sta se v deželi naglo izoblikovali pisana etnična sestava in večkonfesionalnost. Verno prebivalstvo Bukovine je pripadalo različnim veroizpovedim, med njimi so bile najpomembnejše pravoslavna, rimskokatoliška, grkokatoliška, evangeličanska in judovska. Razen Izraelitov, kjer so bili vsi člani verske skupnosti Judje, druge veroizpovedi niso bile tako tesno vezane na versko-narodno pripadnost. Povezava med etničnimi in verskimi faktorji je bila pomembna in je imela svoje posebnosti v različnih obdobjih dolgega 19. stoletja.

Pravoslavna oziroma grško-orientalska veroizpoved je bila v Bukovini po številu najmočnejša (okrog 70 %).<sup>1</sup> K tej religiji so se priznavali tako Ukrajinci, ki so bili večina v severnem delu dežele, kot tudi Romuni, ki so bili strnjeno naseljeni na jugu Bukovine. Do 14. stoletja je spadala Bukovina pod jurisdikcijo gališkega metropolita. Božja služba po cerkvah je bila v cerkvenoslovanščini ne glede na to, kakšna je bila materinščina prisotnih ali duhovnika samega. Šele na začetku 16. stoletja so izšli prvi molitveniki v tedanjem moldavskem jeziku. Po 15. stoletju je imela pravoslavna Cerkev v moldavski kneževini, katere del je Bukovina tedaj bila, položaj neodvisne Cerkve. Ko je prišla dežela 1774–1775 pod Habsburžane, je nastalo vprašanje o zamenjavi podreditve pravoslavnih v Bukovini. Z odlokom cesarja Jožefa II. so bili 4. julija 1783 postavljeni pod jurisdikcijo metro-

---

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Dr. Sergij Osatschuk, znanstveni sodelavec Centra za raziskovanje Bukovine na univerzi v Černovcih

1 Delež pravoslavnih vernikov med raznimi veroizpovedmi je bil največji in je znašal 78,7 % leta 1857, 70,7 % leta 1880 in 68,4 % leta 1910.



polita v Karlovcih (na severu Srbije), pod čigar duhovno oblast je tedaj spadalo vse pravoslavno prebivalstvo avstrijskega cesarstva.

Že dolgo naseljeni avtohtoni narodni skupnosti Ukrajincev in Romunov sta morali po pripojitvi Bukovine k Avstriji doživeti dvojno prilagoditev – sosedom tujega rodu, jezika in kulture, in sosedom tuje Cerkve. S tem ozadjem pa se je hkrati utrdila grškopravoslavna Cerkev, katere pripadniki sta se čutili obe narodnostni skupini. Moderni narodnostni imeni „Ukrajinec“ in „Romun“ je z ozirom na preteklost mogoče uporabljati le z določenim pridržkom. Dolgo so bile v navadi druge označbe, namreč „Rutenec“ in „Vlah“. Vzhodnoromansko prebivalstvo v regiji se je začelo dosledno imenovati Romuni šele v drugi polovici 19. stoletja. Vzhodnoslovanski prebivalci Bukovine pa se nasprotno sami imenujejo Ukrajinci dokončno šele med prvo svetovno vojno in po njej. Do tedaj sta bili v rabi obe oznaki hkrati.

Avstrijska uprava skozi daljše zgodovinsko obdobje ni upoštevala posebnosti avtohtonih Bukovincev. Najpomembnejša posebnost je bila, da so tako tukajšnji Ukrajinci kot tudi Romuni dajali prednost verski in ne etnični pripadnosti. Ta srednjeveški kriterij je veljal v deželi do srede 19. stoletja, kar je bilo pogojeno predvsem z jasno zaostalostjo Bukovine v primerjavi s srednjo, kaj šele z zahodno Evropo. Pravoslavni v Bukovini so imenovali svojo Cerkev »vlaško«, pri čemer ta termin ni bila etnična, temveč zemljepisna oznaka: Moldavska kneževina, ki ji je pripadala Bukovina, je bila slovansko poimenovana »Vlaška«. Ta pripadnost je bila do druge polovice 19. stoletja odločilna podlaga identifikacije tako za Ukrajince kot tudi za Romune. Toda ravno ime Vlahi, ki so ga Ukrajinci uporabljali tudi zase, ko so hoteli povedati, da so prav tako pravoslavni, je imelo v novih okoliščinah hude posledice. Ker je namreč Avstrija razumela to oznako v etnografskem in ne v verskem smislu, je postala politični faktor v Bukovini.<sup>2</sup>

Pod oznako »ukrajinska« Cerkev so Bukovinci dolgo razumeli grkokatoliško Cerkev. Ta veroizpoved pa v Bukovini ni bila nacionalno homogena, ker so ji pripadali tako iz Galicije priseljeni Ukrajinci kot tudi iz Sedmograške došli grkokatoliški Romuni. Čeprav so imeli grkokatoliki in pravoslavni isti skupni

---

2 Smal' -Stoz'kyj S. Bukowyns'ka Rus' // Grüne Bukowina. – 1996-1997. – № 3-4; 1. – str. 28.

vzhodni obred, so različno čutili razliko med obema Cerkvama. Glavna razlika je bila, da so grkokatoliki priznavali papežev primat v vsej krščanski Cerkvi, pravoslavni pa so ga strogo odklanjali.

Na ta način sta nastali pravoslavna večina in grkokatoliška manjšina na isti etnično romunsko-ukrajinski podlagi. Iz tega enostavnega in edinega razloga pravoslavje pri avtohtonih Bukovincih ni moglo nastopati kot izključni faktor etničnega razlikovanja, kot je to bilo npr. pri Srbih in Hrvatih. Položaj v Bukovini je bil nasproten. Vlasi in Ukrajinci so pripadali različnim kulturam in so govorili različne jezike. Njihova skupna pripadnost k pravoslavni Cerkvi pa je združila zastopnike dveh različnih etnij v eno versko skupnost in ta pripadnost je dolgo veljala za pomembnejšo od etničnega in kulturnega porekla.

Tudi avstrijska vladna politika je sprva podpirala to integracijo. Po priključitvi k habsburški monarhiji je bila Bukovina v obdobju od 1786 do 1849 podrejena kot okrožje gališkemu kraljestvu. V Galiciji vladajoče poljsko plemstvo je izdalo tudi v Bukovini asimilacijske ukrepe predvsem na šolskem področju z vsilitvijo poljskega učnega jezika.

Bukovinski Ukrajinci so skušali nasprotovati raznarodovalnim procesom s tem, da svojih otrok niso pošiljali v polonizirane ljudske šole, ampak so ustanavljali zasebne šole s poukom v materinščini. Te osnovne šole so imenovali »diakonske šole«, ker so v njih poučevali pravoslavni cerkovniki, ki so jih plačevali kmetje. Tako se je v otroško zavest vtisnila povezava med jezikom in veroizpovedjo: V materinščini so jih poučevali diakoni.

Do sredine 19. stoletja so potekali procesi narodnostnega razslojevanja med pravoslavnim prebivalstvom Bukovine počasi, kar so v znatni meri pogojevali objektivni faktorji. Pomankanje vodilnega sloja med bukovinskimi Ukrajinci je bilo vzrok pomanjkljivega razumevanja za lastne interese, kajti bilo ni nikogar, ki bi jih jasno formuliral in uveljavil v organizirani obliki. Potem ko so se dobro izšolali, so posamezni zastopniki izstopili iz te prvotne skupnosti in so se aktivno angažirali za druge etnične skupine. Srednješolska izobrazba je omogočala dobro znanje nemščine in romunščine in dajala globok vpogled v kulturo teh narodov. Menjava veroizpovedi je odpirala pot v popolno in dokončno asimilacijo. Mešani zakoni so pospeševali ta proces, konkretne okoliščine v Bukovini so imele nanje še poseben vpliv.

Kot zglede naj služi tu življenjepis prvega rektorja univerze v Černovcih Konstantina Tomaszczuka (1840–1889). Rodil se je v Černovcih v družini pravoslavnega duhovnika, Ukrajince, mati je bila Romunka. Po maturi na nemški gimnaziji v Černovcih in študiju na pravni fakulteti univerze v Lvovu je napravil strmo politično in znanstveno kariero. Tomaszczuk je bil poslanec v avstrijskem državnem svetu in v deželni zbor v Bukovini, bil je aktivno udeležen pri ustanovitvi univerze v Černovcih in postal rektor vodilne visoke šole v kronovini.<sup>3</sup> Medtem ko je po veri ostal pravoslaven, se je skladno vključil v nemško govorečo skupnost in je obilo storil za uveljavitev njenih interesov. Tomaszczuk je zagovarjal kulturno hegemonijo nemštva v Bukovini: »Kjerkoli prebiva več narodov skupaj, se je kulturno življenje razvilo le tam, kjer vodi hegemonijo eden teh narodov. V Avstriji pripada hegemonija Nemcem.«<sup>4</sup>

Med »pomladjo narodov« 1848–1849 se je v Bukovini razvnel boj za upravno avtonomijo v deželi, za njeno ločitev od Galicije predvsem v interesu veleposestnikov romanskega porekla. Da bi pridobili kar se da veliko pristašev, so uporabljali rešitve, naperjene na splošno proti Galičanom, še bolj pa proti uniatom. Pozivi »proč od Galicije« so padli na rodovitna tla med nekaterimi pravoslavni duhovniki ukrajinskega rodu, tudi tedanji bukovinski škof Eugen Hakman (1793–1873) jih je odobral. Ločitveni proces Bukovine od Galicije se je vlekel v letih od 1849 do 1862 in se je končal z ustanovitvijo samostojne avstrijske kronovine z imenom Vojvodina Bukovina. Ločitev od vzhodne Galicije in njenega pretežno ukrajinskega prebivalstva je znatno utrdila pozicije vodilnih družbenih plasti bukovinskega romunstva. Dobile so konkretno priložnost za postavitve zahteve po dominantnem položaju v deželi, kar so kmalu tudi izkoristile. Za bukovinski grb je bil izbran tradicionalni simbol srednjeveške moldavske kneževine. Predstavljal je turovo glavo na rdeče-modrem ozadju s tremi zlatimi zvezdami. Romunska državna zastava, ki je bila v revolucijskih letih 1848–1849 zelo priznana, je imela tri navpične pasove v barvah: modra, rumena, rdeča. Kombinacija vodoravnih rdečih in modrih pasov je bila vidna tudi na deželni zastavi Bukovine. Ukrajinci v avstrijskem cesarstvu so v času »pomladi narodov« izbrali drugo simboliko: zlatega leva (grb srednjeveške kneževine Halych) in

3 Павлюк О. М. Буковина. Визначні постаті: 1774-1918 (Біографічний довідник). – Чернівці: Золоті литаври, 2000. – С. 110-111. [Pavljuk O. M. Bukovyna. Vyznačni postati: 1774-1918 (Biografičnyj dovidnyk). – Černivci: Zoloti lytavry, 2000. – str. 110-111.]

4 Die Verfassungsfeier. V: Österreichischer Grenzbote. – 1880. – 28. december.

modro-rumeno zastavo. Pri oblikovanju zastave in grba Bukovine pa je bila ta prezrta. Uporaba simbolov le enega od obeh velikih narodov v deželi je v določeni meri odsevala dejanski položaj: Ukrajinci v Bukovini v primerjavi z Romuni niso bili v privilegiranem položaju.

Največji vpliv na družbeno ozračje v vasi so imeli po tradiciji duhovniki in učitelji. Neredko je bilo odvisno od njihove dejavnosti, katera nacionalna orientacija se je uveljavila med vaščani. V Bukovini so bili zlasti številni mešani zakoni, zastopniki slovanskih in romanskih etnij so živeli v krajih drug poleg drugega in drug z drugim. Pri mnogih ljudeh se je izoblikovala nekakšna dvojna etnična zavest, zlasti v dvojezičnih družinah. V času narodnega prebujenja so mogli prav duhovniki naravnati samozavest etnično heterogenih družin v eno ali drugo nacionalno smer.

Med kmeti različnega etničnega porekla v Bukovini stoletja dolgo ni bilo hude konkurence: Bilo je dovolj proste zemlje v regiji. Šele proti sredini 19. stoletja so nastale predpostavke za sledečo konfrontacijo, povezane s hitrejšim socialno-ekonomskim razvojem in modernizacijo dežele. V drugi polovici 19. stoletja se je začel boj za prevlado med vodilnima družbenima slojema v dveh najpomembnejših etničnih skupnostih v deželi. V tem tekmovanju je šlo romunski strani za dominanco v pravoslavni Cerkvi in ukrajinski za enakopravnost prav tam. Cerkveno-versko področje je postalo politično bojno polje med tekmicama. Z nastankom etnično ločenih političnih organizacij in narodnih društev konec 19. stoletja je bilo cerkveno-versko vprašanje instrumentalizirano v nacionalno vprašanje. Pravoslavni duhovnik Hryhorij Worobkewicz je leta 1870 v svojem dnevniku zapisal o razmerju obeh velikih etnij v deželi: »Razmerje med Romuni in Ukrajinci v Bukovini je neznosno, zlasti v mestih, ljudje bi radi v slogi živeli, a inteligenca ne dopusti, ščuva en rod proti drugemu, sramotno!«<sup>5</sup> V najvažnejšem pravoslavnem cerkvenoupravnem organu v Bukovini – konzistoriju – so do izbruha prve svetovne vojne dominirali skoraj izključno Romuni in so mogli le redki Ukrajinci doseči pomembna mesta v hierarhiji pravoslavne Cerkve.<sup>6</sup> Pomembno ugotovitev, ki prispeva k razumevanju nacionalne konkurenčne tekme med Romuni in Ukrajinci, je zapisala Mariana Hausleitner o značaju romunskega nacionalnega gibanja: »Romunsko, nacionalno prebujenje' se je začelo

5 Споконвічна українська земля. Історичні зв'язки Північної Буковини з Росією і Надніпрянською Україною: Документи і матеріали. – Ужгород. 1990. – С. 138.

6 Hausleitner M. Die Rumänisierung der Bukowina. Die Durchsetzung des nationalstaatlichen Anspruchs Großrumäniens 1918-1944. – München 2001. – str. 62-68.

z zahtevo po izključnosti. Medtem ko je šlo na Sedmograškem za enakopravnost z Madžari in sedmograškimi Sasi, naj bi bilo v Bukovini s teorijo zakoreninjenosti zagotovljeno romunsko, posestno stanje. Vsi Neromuni so veljali le za tolerirane goste, ki ne morejo zahtevati enakih pravic.«<sup>7</sup>

Škof Eugen Hakman, ki je bil od leta 1835 kot Ukrajinec na čelu pravoslavne Cerkve v Bukovini, je tedanji položaj takole opisal: »Nacionalni boji in trenja, ki že štirinajst let (1849) burkajo grškoorientalsko Cerkev v Avstriji in grozijo raztrgati vez njene zunanje enotnosti, niso ostali brez razburljivega vtisa na dva različna nacionalna elementa bukovinske škofije. Nacionalna samozavest je tam zdaj prav tako živahna kot drugod, in to prav tako naravno pri Ukrajincih kot Romunih.«<sup>8</sup> Kot toleranten človek z izkušnjami v cerkvenih in političnih zadevah je dolgo zmožgel obdržati določeno usklajenost v bukovinski Cerkvi in zagotoviti enakopravnost Romunov in Ukrajincev. Njegove misli glede izbruha nacionalnega pritiska dokazujejo, da ga je spoznal in zelo dobro razumel. Zato je skušal bukovinsko pravoslavno Cerkev obvarovati pred posledicami nacionalnih teženj: »Nacionalni separatizem se ujema s težnjami časa in je na cerkvenem področju prav tako delaven kot na državnem – ali v korist ali v škodo obeh se zdaj ne ve; le zmotno in napačno je, da tak separatizem zagovarja grškoorientalska Cerkev ali njeni, canones. Saj vendar ta Cerkev priznava evangeljski nauk, ki vsa ljudstva in narode dela brate in jih druží v božjo družino na zemlji. Zato se tudi imenuje v svoji veroizpovedi: vesoljna ali katoliška, ne pa nacionalna Cerkev.«<sup>9</sup> Na nekem drugem mestu škofove poslanice leta 1865 beremo: »Lastni občutek posameznika in naroda je vsekakor glavni pogoj in najtrdnjéša zaščita lastne individualne eksistence. Le kdor spoštuje sam sebe, more zahtevati spoštovanje tudi od drugih, ob potrebi ga v ugodnih okoliščinah tudi izsiliti. Nezmerno stopnjevanje tega zdravega in nepogrešljivega lastnega občutka pa vodi v egoizem, ki vidi na svetu samo sebe, ki zavrača vse, česar ni sam iz sebe in z lastno močjo ustvaril, ki ob čezmernem spoštovanju lastnih interesov goji premajhno spoštovanje do sobivajočih posameznikov ali celotne skupnosti. Osorno zavračati vse, kar ponuja tuja roka, samo zato, ker je tuje, vodi v odklonitev preskušenelega dobrega, v izgubo tuje pomoči, v osamljenost in zapuščenost, v pristranskost in oslabitev, končno v zadušitev vsakršne plemenito spodbudne tekmovalne vneme. Pred takim precenjevanjem lastne moči, pred takim samooboževanjem, pred tako socialnopolitično pregrado

7 Ibidem, str. 52.

8 Ibidem.

9 Nationale und kirchliche Bestrebungen, str. 139.

ali nacionalnim kitajskim zidom je dobri genij Bukovino doslej obvaroval in je pač tudi v prihodnje ne bo nehal varovati.«<sup>10</sup>

Moskvi naklonjeno gibanje,<sup>11</sup> ki ga je Rusija podpirala, se je v sedemdesetih letih 19. stoletja naglo razširilo v ukrajinskih krogih v Bukovini, in to je privedlo do sporov znotraj skupnosti. Obmejna lega dežele je vplivala na dogajanje v njeni notranjosti. Bukovina je mejila na rusko carstvo, med Bukovinci in prebivalci obmejnih gubernij Besarabije in Podolja so obstajali raznovrstni stiki, družinski ali trgovski. Černovci so bili v 19. in 20. stoletju dolgo sedež ruskega konzulata, katerega sodelavci so si vneto prizadevali pridobiti vpliv na osebe, ki so vplivale na oblikovanje javnega mnenja. Stavili so predvsem na duhovščino, ki so ji neutrudno ponavljali, da je Rusija pravoslavna dežela in vabljivo središče za vse pravoslavne, predvsem za slovanske narode. Te ideje so našle pri mnogih duhovnikih ugodna tla. Da bi moč Ukrajincev oslabil, je tudi pravoslavni konzistorij podpiral velikoruske simpatije Moskvi naklonjene duhovščine v Bukovini, ki je veljala za zaveznico v boju proti »rutenizaciji« Bukovine. Uradni Sankt Peterburg je moskvofile v vsakem pogledu podpiral: »z nastavitvami, naslovi, odlikovanji in obljubami«,<sup>12</sup> in ta podpora je služila konkretnemu političnemu cilju: utrditvi ruskih pozicij v obmejnih predelih Avstro-Ogrske. Istočasno je bila druga polovica 19. stoletja v Bukovini obdobje rasti za nacionalistično ozračje med romunsko duhovščino, ki je bila v tesnih stikih z romunsko kraljevino. Obstajajo podatki, po katerih so nekateri duhovniki protestirali proti avstrijski državni ureditvi in agitrali v prid Romuniji. Leta 1888 je direktor pravoslavne gimnazije v Suczawi poročal policijskim organom o taki agitaciji zavodskega kateheta, duhovnika S. F. Mariana.<sup>13</sup>

10 Nationale und kirchliche Bestrebungen, str. 184.

11 Moskvofilstvo je bilo samo po sebi neenotno. To gibanje je združevalo ljudi različnih pogledov, skupna jim je bila le naravnost na Rusijo predvsem iz kulturnega vidika. V šestdesetih in sedemdesetih letih 19. stoletja se je razvilo v Bukovini moskvofilstvo staroukrajinske smeri. Nastalo je v Galiciji in se od tam razširilo v Bukovino z izdatno pomočjo lvovskega časopisa „Slovo“ („Beseda“), ki je propagiral ideje nekakšnega „splošnega ruskega jezika“. Staroukrajinci so menili, da bo ta jezik izpeljan iz cerkvenoslovanske. Znanje stare slovanske kot obrednega jezika je bilo predvsem pri pravoslavnih duhovnikih običajno. Ti so bili torej glavni nosilci idej starega ukrajinstva v Bukovini ob nastanku moskvofilskega gibanja.

12 Буковинський журнал. – 1994. - № 3-4 – С. 128. [Bukovynskyj žurnal. – 1994. – № 3-4. – str. 128.]

13 Mojsey I. Die traditionelle Kultur der Bevölkerung der Bukowina in den wissenschaftlichen Arbeiten der rumänischen Forscher der zweiten Hälfte des XIX. – Anfang des XX. Jhs. – Czernowitz, 2005. – str. 78.

Ena od metod za preprečitev tega vplivanja na pravoslavno Cerkev v Bukovini je bila zagotoviti tej Cerkvi visoko stopnjo samouprave. Po zaslugi zavzetega škofa Eugena Hakmana se je pripravljala ustanovitev pravoslavne metropolije v Bukovini. S cesarjevim odlokom 23. januarja 1873 je bil škof Eugen Hakman imenovan za nadškofa v Černovcih in za metropolita Bukovine in Dalmacije. Nova metropolija je bila ustanovljena za vse pravoslavne v Cis-lajtaniji. Torej je imela avtokefalna pravoslavna Cerkev v Avstro-Ogrski od tistega časa tri enakopravne metropolije (Karlovc, Hermannstadt/Sibiu in Černovci), od teh je bila najmlajša tista za Bukovino in Dalmacijo.

Prvega poglavarja te metropolije je odlikovala umetnost, da je znal najti kompromis v kočljivih situacijah. Njegova usklajevalna politika je zadrževala romunsko duhovščino od stremljenja po hegemoniji v pravoslavju v Bukovini. Drugače kot povprečni številni duhovniki, ki so jasno zavzemali staroukrajinske pozicije, se je metropolit E. Hakman ogibal skrajnosti. Skupaj s svetnimi osebnostmi je veliko storil za dvig kulture med bukovinskim prebivalstvom. Pomembna je bila metropolitova vloga npr. ob ustanovitvi univerze v Černovcih s pravoslavno teološko fakulteto z nemškim učnim jezikom, ki je postala pomembno znanstveno in kulturno središče v regiji. Po njegovem mnenju nemščina ni bila samo v intereseu »civilizacijskega poslanstva cesarske države«, temveč tudi pravoslavne Cerkve v Bukovini. Opozoril je, da je ta jezik temelj gimnazijske izobrazbe v Bukovini in da ga zahteva tudi ukrajinsko prebivalstvo kot zaščito proti težnjam po poromunjenju.

Metropolit je užival pri vseh pravoslavnih vernikih visok ugled, zato je bilo odločilno, katere narodnostne skupnosti – Ukrajincev ali Romunov – je bil upravitelj metropolije. Smrt prvega metropolita v Bukovini je imela neugodne posledice za položaj pravoslavnih Ukrajincev. Njegov naslednik dr. Silvester Morar-Andrijewicz je z objavo »Apologij grško-pravoslavne vere v Bukovini« v letih 1885 in 1891 razodel radikalen romunski pogled nasproti Neromunom v Bukovini in propagiral mit, da sestavljajo to ukrajinsko prebivalstvo sami iz Galicije priseljeni Ukrajinci in »slovanizirani Romuni«, zato bi bilo treba »asimilirane Romune spet osvojiti za matični narod«. V tem sistemu ukrepov za poromunjenje je pripadla glavna vloga pravoslavnim cerkvenim predstojnikom in duhovnikom romunskega porekla, ki so delovali kot cerkvena avtoriteta. V ofenzivi proti Ukrajincem so bili uporabljeni v glavnem naslednji ukrepi: selektivna dopustitev ukrajinskih študentov k študiju teologije (leta 1891 je bilo 53 romunskih študentov in 10 Ukrajincev), pošiljanje romunskih duhovnikov v ukrajinske vasi (1903 je imela od

142 ukrajinskih občin le ena tretjina župnij ukrajinskega župnika), nastavitve romunskih župnikov za poučevanje verouka v šolah, kjer so nekontrolirano pridigali o »čistosti vlaške Cerkve«.

Veliko odmevnost so vzbudili v Bukovini v letih 1887-1888 dogodki v ukrajinskih pravoslavnih vaseh Rarancza in Bojan, ko je 800 kmetov prestopilo iz pravoslavja v grkokatoliško vero, da bi ostali Ukrajinci. Ta primer priča, da se je verski faktor z razvojem etnične samozavesti uvrstil pred etnično-nacionalnega. Za nacionalno zavedno skupnost je imela prednost narodna pripadnost in ne cerkveno članstvo.

Z dvigom izobrazbene ravni ukrajinskega in romunskega prebivalstva v Bukovini in z razvojem modernizacije, v katero je bila pritegnjena še nedavno povsem patriarhalna bukovinska družba, je rasla konkurenca med voditelji dveh največjih etničnih skupin v deželi. V drugi polovici 19. stoletja je med bukovinskimi Ukrajinci nastal naraven vodilni sloj iz visoke duhovščine, družbeno-političnih funkcionarjev (tudi poslancev deželnega zbora in avstrijskega državnega sveta), izobražencev in strokovnjakov. Prizadevanja romunske elite za pridobitev prevlade v deželi so zadevala na vedno večji odpor ukrajinske strani. Drugega februarja 1891 je bil sklenjen na seji ukrajinskega političnega društva »Ruska Rada« prvi program dvanajstih točk z zahtevami glede cerkvenih zadev. Prva točka je zahtevala delitev pravoslavne škofije v Bukovini v ukrajinski in romunski del, nadaljnje zahteve pa so bile: mesta v konzistoriju, cerkvenem upravnem organu, mesta v katedrali in pravoslavnem bogoslovju naj v enakem razmerju zasedajo Ukrajinci in Romuni; v ukrajinske fare naj bodo poslani samo ukrajinski duhovniki; na teološki fakulteti univerze in na šoli za diakone naj bo pouk ukrajinskih študentov v ukrajinski; bilten konzistorija naj izhaja ločeno v ukrajinski in romunski izdaji. Torej so Ukrajinci prvič formulirali svoje politične zahteve.<sup>14</sup> Postale so geslo ukrajinskega nacionalnega gibanja, izražali so jih na ljudskih zborovanjih, v deželnem zboru in državnem svetu, v časopisih, spomenicah in na avdienci ukrajinske deputacije pri cesarju. Od vsega začetka so ukrajinski politiki poudarjali, da vprašanje škofijske delitve ni le cerkvena zadeva, temveč da ima političen značaj in zahteva vmešanje državnih oblasti.

---

14 Добржанський О. Національний рух українців Буковини другої половини ХІХ – початку ХХ ст. - Чернівці: Золоті литаври, 1999. – С. 361. [Dobržanskyj O. Nacionalno gibanje Ukrajincev Bukovine od druge polovice 19. do začetka 20. stol. – Černovci 1999, str. 361.]



Na začetku 20. stoletja je postalo cerkveno vprašanje eden najvažnejših problemov v političnem boju med ukrajinskimi in romunskimi politiki. Ta tekma ni potekala le v tisku in na številnih ljudskih zborovanjih, izbojevana je bila na sejah bukovinskega deželnega zbora. Pred sklepom enakopravne delitve bukovinske škofije februarja 1913 je bila v deželnem zboru ustanovljena romunsko-ukrajinska komisija. Odločni predlogi ukrajinske stranke so naglili romunsko stran, da se je umaknila iz komisije in Ukrajincem priznala obsežne popustitve na cerkvenem področju. Triletni boj Ukrajincev za enakopravnost z Romuni v pravoslavni Cerkvi se je končal pred prvo svetovno vojno s pariteto obeh narodnih skupnosti.<sup>15</sup>

Ob prelomu stoletja se dogodi v družbeni zavesti sprememba: Pri določanju človekove pripadnosti se temeljito spremenijo prioritete, etnično-nacionalni vidik je važnejši od verskega, zdaj si najprej »Ukrajinec«, šele potem »pravoslaven« ali »grkokatolik«.

Po številu pripadnikov in po vplivu je bila na drugem mestu katoliška Cerkev. K rimskokatoliški veri so se praviloma priznavali zastopniki v kronovino priseljenih Nemcev, Madžarov, Poljakov, Čehov, Slovakov in Italijanov.

Ker rimskokatoliška Cerkev ni imela v kronovini posebnih učilišč in se je duhovščina šolala večinoma v Galiciji in drugih avstrijskih provincah, so jo večinoma zastopali Poljaki, redkeje Nemci, Madžari ali Slovaki.

Mestni župnik rimskokatoliške Cerkve v Černovcih je postal 22. marca 1865 Poljak dr. Ignatz Kornicki; med njegovim župnikovanjem do leta 1888 je imela v župnišču v Černovcih prednost poljščina, tako da so katoliško Cerkev tam splošno imenovali kar »poljska Cerkev«, čeprav so bili nemški katoličani v večini.<sup>16</sup> Od 86.500 katoličanov, ki so jih v Bukovini našteji leta 1900, jih je okrog 50.670 izjavilo, da je njihova materinščina nemščina, okrog 26.800 da je poljščina in okrog 9.180 madžarščina.<sup>17</sup> Časopis „Bukowiner Nachrichten“ je v številnih člankih poročal, da je rimskokatoliška Cerkev instrument poljskega nacionalnega gibanja in polonizacije nemških katoliških vernikov.

---

15 Woskresenskiy G. A. Die orthodoxen Slawen in Österreich-Ungarn. – str. 74; Dobržanskij O., str. 369-370.

16 Czernowitz. Eine Stadt im Wandel der Zeit. – Hrsg. von P. Tiefentaler, R. Wagner. – München 1988 – str. 77.

17 Catalogus cleri archidioecesis rit. Lat. Pro a. 1909. – Leopoli 1909. – str. 187.

Poljskemu cerkvenemu obdobju je sledilo spet nemško. V Suczawi (južna Bukovina) 20. aprila 1850 rojeni župnik Josef Schmid je leta 1893 prevzel župnikovanje v Černovcih. V besedi in pisavi je brezhibno obvladal nemški, poljski in ukrajinski jezik, poleg tega pa še romunščino dovolj za službene potrebe. Že po dveh letih je postal kanonik v Lvovu, 29. aprila 1899 pa je bil imenovan za apostolskega protonotarja. Schmid je bil postal župnik v Černovcih v času, ko so tam tudi Nemci postali narodno zavednejši in se je pokazalo tudi gibanje »proč od Rima«, ki se je – kot znano – l. 1897 in 1906 okrepilo po vsej Avstriji. On pa je znal pametno in obzirno obvladati nasprotja v nacionalnem in cerkvenem področju ali jih vsaj omiliti in zgladiti.<sup>18</sup>

V mešanici narodnih skupnosti v Bukovini je imela judovska skupina poseben položaj. Njen pomen za gospodarski, kulturni in politični razvoj dežele je bil bistveno večji kot njen 12-odstotni delež v številu celotnega prebivalstva v Bukovini pred prvo svetovno vojno. Medtem ko so prebivale druge narodne skupnosti v deželi deloma raztreseno deloma strnjeno, je bilo v vsaki bukovinski občini vsaj nekaj judovskih družin. Bukovinskih Judov zaradi več političnih, kulturnih in gospodarskih posebnosti ni prišteti ne k vzhodnemu ne k zahodnemu judovstvu. Bukovina je bila v 19. stoletju oaza zahodne kulture v polaziatskih deželah in Judje so bili poleg Nemcev nosilci kulture v deželi.<sup>19</sup>

Večina v Bukovino priseljenih Judov je kmalu opustila tradicionalno nošo in druge pridane pravovernih, boj s temi »modernimi« je skupnost najprej razdvojil, končno pa so pravoverni izginili. Hasidski in pravoverni zastopniki, od katerih mnogi – kot je ugotovil Salomon Kassner – »so imeli sobotno pokrivalo doma dobro shranjeno, pa so ostali le še strokovnjaki za obredne institucije«.<sup>20</sup> V zadnji četrtini 19. stoletja je nastopil proti Judom močan bukovinski nacionalizem, ki je povzročil najprej med pisatelji zbadljiv vzdevek »mali Jeruzalem ob Prutu« ali »judovski eldorado Avstrije«. Pri Judih v Bukovini nacionalizem ni imel verske podlage kot večinoma pri galiških Judih. Bukovinski Judje so se za sinagoge in obredno umivanje že od nekdaj manj brigali kot za politični vpliv v deželi, čutili so se v deželi avtohtoni in poudarjali so svojo pravico, da živijo v nacionalnem pogledu kot druge narodnosti.

---

18 Czernowitz. Eine Stadt im Wandel der Zeit. – Hrsg. von P. Tiefentaler, R. Wagner. – München 1988 – str. 77.

19 Kassner S. Die Juden in der Bukowina. – Wien-Berlin 1917. – str. 45.

20 Kassner S. Die Juden in der Bukowina. – Wien-Berlin 1917. – str. 46.

Avstrijska uprava v Bukovini je morala voditi zelo uravnoteženo in izravnalno narodnostno politiko. Boj ukrajinskih strank proti »poromunjenju« in romunskih strank proti »poukrajinjenju« je – prenesen na cerkveno življenje – razumeti kot eno od oblik politične samouveljavitve v Bukovini. Deželni in okrajni upravni uradi so zbirali informacije o družbenem in političnem življenju v Bukovini, jih analizirali in izdajali ustrezne odloke. Tako se glasi npr. na grško-orientalski konzistorij 3. marca 1905 naslovljena intervencija bukovinske deželne vlade: »Pravna nesigurnost, ki vlada na področju disciplinarnosti v gr.or. Cerkvi v Bukovini, in sicer ne le v cerkvenem, temveč tudi v državnem pogledu, je ministrstvo za bogočastje privedla, da je izdalo 16. 02. 1883 odlok o ureditvi. Predlogi, ki jih je izdelal konzistorij, so bili 5. 12. 1897 vrnjeni v dopolnitev in ta zadeva še danes miruje v rokah konzistorija. Z ozirom na nesigurnost v pristojnosti glede duhovnih disciplinskih zadev mora biti nagleje postavljen cilj, ker so zaradi tega v širših krogih prebivalstva postali slišni glasovi nezadovoljnosti.«<sup>21</sup> Stil dopisovanja pa se je leta 1914 spremenil: »Konzistorij se naproša z vso resnostjo poskrbeti, da verskim potrebam ukrajinskih gr.or. vernikov v Czahorju pri krajevnim razmeram primerni rabi upoštevajo dušni pastirji tudi slovanski jezik pri opravljanju božje službe, krščanskem nauku, pridigah in opravljanju siceršnjih farnih funkcij. Meran, deželni predsednik.«<sup>22</sup>

Razmeroma močno stališče je imela med Ukrajinci in Romuni v Bukovini v začetku 20. stoletja avtohtona usmeritev, nekakšen regionalni nadedetnični patriotizem. Širile so se ideje pravoslavne solidarnosti in gesla kot »Bukovina za Bukovince«. V ukrajinskem okolju je dobilo to gibanje razločen protigališki nadih. Podoben pojav ni bil mogoč tam, kjer so vladali hudi medetnični spori kot npr. v Galiciji. V Bukovini pa je ob mirnem sožitju različnih narodov dobil regionalni patriotizem poseben značaj in je postal povezujoč element med ljudmi različnega etničnega porekla in verske pripadnosti. Njegova značilnost je bila polietnična zavest. Številni Bukovinci, meščani in kmetje, so obvladali več jezikov. Državni uradniki so morali znati uradne deželne jezike, ki so bili nemščina, ukrajinjščina in romunščina.<sup>23</sup> V deželi so obstajale

21 Deržavnyj arhiv Černiveckoji oblasti (DACO). – F. 320, op. 2, Akte 4, str. 320.

22 DACO – F. 320, op. 1, Akte 18, str. 65.

23 Добржанский А. „Буковинизм“ как разновидность регионального самосознания в Австро-Венгрии конца XIX – начала XX вв. // Австро-Венгрия: интеграционные процессы и национальная специфика. – М.: ИСБ РАН. – С. 78. [Dobržanskij A. „Bukovinizm“ kak raznovidnost regionalnogo samosoznanija v Avstro-Vengriji konca XIX. – načala XX. vv. // Avstro-Vengrija: integracyonnyje processy i nacyonalnaja specyfica. – M: ISB RAN. – str. 78.]

določene norme za medetnično občevanje, temelječe na strpnosti in medsebojnem razumevanju. Ideologija regionalnega patriotizma je zrasla iz boja za ločitev Bukovine od Galicije, temeljila je na starem izročilu slovansko-romanskih stikov v deželi in je dobila sčasoma edinstven značaj. Sloviti raziskovalec bukovinske zgodovine E. Turczynski pripominja: »V teku enega stoletja se je izoblikoval občutek pripadnosti k družbi in prišel do izraza v regionalnem ponosu in lokalnem patriotizmu.«<sup>24</sup>

Ob koncu lahko ugotovimo, da so proces narodnega zavedanja zaznamovali številni kulturni, socialni in politični spori. Cerkevno vprašanje je bilo med najbolj učinkovitimi in najnevarnejšimi. Verski konflikti so mobilizirali in odločilno poživili družbo – nesloga je končno prešla v medsebojno opredelitev/omejitev in boj različnih skupin. Spor je bil torej vzrok in posledica narodnega zavedanja. Procesi sekularizacije, ki so v 19. stoletju potekali v večini evropskih držav, so postopoma stopnjevali vlogo etnično-nacionalnih faktorjev v meščanski zavesti, hkrati pa je plahnela vloga verskih faktorjev.

Tridesetletni boj Ukrajincev za enakopravnost z Romuni v pravoslavni Cerkvi se je končal pred prvo svetovno vojno z usklajenostjo obeh narodnih skupin. Ukrajinski in romunski duhovniki so bili voditelji tega nacionalno-cerkvenega gibanja in so premagali pičlo nacionalno zavest in konservativno zadržanje širokih slojev pravoslavnih.

---

24 Цит. за: Добржанский А. „Буковинизм” ... – с. 81. [Citirano po: Dobržanskyj A. „Bukovinizm”... – str. 81.]

# Sprache und Konfessionalität in Siebenbürgen zwischen dem 16. und dem 21. Jahrhundert. Ein Überblick\*

WOLFGANG H. REHNER\*\*

In dem zu seiner Zeit namhaften Werk „Geographie des Großfürstentums Siebenbürgen“ von Lucas Joseph Marienburg, erschienen in Hermannstadt bei Martin Hochmeister im Jahre 1813, kann man über Volksgruppen und Religion unter anderem folgendes lesen: *„Die meisten Ungarn sind reformiert, die wenigsten lutherisch, einige katholisch und unitarisch. Die meisten Szekler sind katholisch, die übrigen reformiert und unitarisch. Die Sachsen, einige wenige ausgenommen, sind alle lutherisch. Die Armenier waren einst eutyichisch, jetzt sind sie katholisch. Griechen, Walachen, Zigeuner waren einst alle orientalisches Griechisch, seit dem Ende des 17. (1698) und der Mitte des 18. Jahrhunderts (1761) ist ein großer Teil der letzteren uniert, das ist, bis auf Kleinigkeiten katholisch geworden. Die Serben sind lutherisch, die Bulgaren katholisch, und die Juden mosaischer Religion.“*<sup>1</sup>

Aus diesem Zitat geht deutlich hervor, dass die Konfessionszugehörigkeit mit den sprachlichen und ethnischen Gruppen in Zusammenhang gesehen wurde, wenn die Zuordnung auch nicht immer einfach und problemlos war. Das ist bis zum heutigen Tag im Prinzip so geblieben, wenn

---

\* Vortrag gehalten am 14.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Wolfgang H. Rehner, Stadtpfarrer i. R. in Sibiu/Hermannstadt

1 Bd I, S. 87-88. Zur Erläuterung des Zitates: Die Armenier werden als ursprünglich eutyichisch bezeichnet, nach dem Kirchenlehrer Eutyches im 5. Jh., welcher betreffend die zwei Naturen Christi eine abweichende Lehre vertrat. – Die Roma (= Zigeuner) waren schon 1813 nicht alle orthodox (d.h. griechisch-orientalisch), sondern passten sich ihrer jeweiligen Umwelt an. – Katholische Bulgaren gibt es heute noch in der Ortschaft Vinga bei Arad. – Bei den „lutherischen Serben“ liegt allem Anschein nach ein Irrtum Marienburgs vor: die lutherische Gemeinde in Ruscior/Reußdörfchen bei Hermannstadt ist bulgarischer, nicht serbischer Herkunft. Näheres bei Harald Roth: „Reußdörfchen. A Case Study on the Construction of National Identities in Transylvania“ in: Siebenbürgische Semesterblätter 12. Jg. Heft 1-2, München 1998, – Serbische Siedler gab es nach 1551 in der Siebenbürgischen Heide in Silivaşu de Câmpie/Mezőszilvás, die waren aber niemals lutherisch. – Das zitierte Werk von L. J. Marienburg wurde nachgedruckt in „Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens“ Bd. 12, Böhlau 1987, Hg. Ernst Wagner.

auch im Einzelnen zum Teil dramatische Verschiebungen stattgefunden haben. Inhaltlich ist die Zuordnung in dem angeführten Zitat aus dem Jahre 1813 bis auf einige Ungenauigkeiten richtig, bedarf aber der Erläuterung. So ist es wohl sinnvoll und notwendig, einen geschichtlichen Überblick über die Zusammenhänge zwischen sprachlichen und konfessionellen Gruppen zu bieten, zumal sich beide gegenseitig beeinflussen und bedingen.

## Der geographische Ort

Das Land Siebenbürgen ist heute weder eine politische Größe noch eine verwaltungsmäßige Einheit, wohl aber eine geographische Landschaft mit einer eigenen Geschichte, in welcher es vom 16. bis zum 19. Jahrhundert sehr wohl eine politische Einheit war, die ihre besondere Rolle und Bedeutung hatte. Rumänisch wird es meist Transilvania genannt, vom lateinischen Transsylvania = jenseits der Wälder, volkstümlich auch Ardeal, ungarisch heißt es Erdély. Es ist das Hügelland innerhalb des Karpatenbogens, in der Mitte des heutigen Rumänien gelegen, so dass es nirgends die Staatsgrenzen berührt. Es ist beinahe rundum, das heißt von mehr als drei Seiten, von Bergen umgeben, die es natürlich begrenzen: die Ostkarpaten, die Südkarpaten und die siebenbürgischen/rumänischen Westgebirge. Nur in nordwestlicher Richtung ist das Land offen, wo der vereinigte Somesch der Theiß entgegen fließt. Hier gibt es keine natürliche Grenze. Gehen wir aber die nordwestliche Grenze der Verwaltungskreise (rumänisch „Județe“) Cluj-Napoca und Bistrița-Năsăud entlang und nehmen darüber hinausgehend noch die Kleinstadt Târgu Lăpuș/Magyarlăpos samt Umgebung hinzu, so haben wir das historisch-geographische Gebiet umschrieben, von dem hier die Rede sein soll. Das Gebiet Siebenbürgens umfasst demnach etwas mehr als 9 Județe (von 41 in ganz Rumänien) mit rund 54.000 Quadratkilometern (von insgesamt 237.500 in ganz Rumänien). Die Zahl der Einwohner Siebenbürgens beträgt rund 4,3 Millionen (von insgesamt 22,3 Millionen in ganz Rumänien). Mit anderen Worten: Siebenbürgen macht 22,7 % der Gesamtfläche Rumäniens aus und wird bewohnt von 19,2 % der gesamten Einwohnerschaft Rumäniens. Im Vergleich mit Österreich hat Siebenbürgen 64,3 % der Fläche, das sind nahezu zwei Drittel, und 53 % der Einwohnerschaft, das ist mehr als die Hälfte.

Zur Zeit, als Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert ein selbständiges Fürstentum unter osmanischer Oberherrschaft war, gehörte die Maramu-

resch bis nördlich von Chust mit hinzu, ebenso auch die westliche Gegend bis nach Debrecen. Diese Gebiete nannte man Partium. Siebenbürgen reichte demnach zu jener Zeit im Norden in das Gebiet der heutigen Ukraine und im Westen in das Gebiet des heutigen Ungarn hinein. Das ist für die Geschichte gewiss von Bedeutung, darf aber auf die Zeit vorher und nachher nicht übertragen werden. Ebenso ist es eine irreführende Vereinfachung, wenn man von Siebenbürgen spricht und dabei das gesamte Gebiet meint, das 1919 von Ungarn an Rumänien überging. So gerechnet kämen noch die heute rumänischen Teile des Banates, des Kreischgebietes und der Maramuresch hinzu, welche zusammen mit Siebenbürgen 98.851 Quadratkilometer ausmachen, das sind 42 % des heutigen Rumänien. Dieser Sprachgebrauch hat sich während der Diskussionen der Zwischenkriegszeit eingeschlichen und vernachlässigt die geschichtliche Eigenart der außersiebenbürgischen Gebiete. Wir bleiben bei der eingangs gezeigten geographisch und historisch begründeten Beschränkung auf das eigentliche Siebenbürgen.

## **Konfessionsbildung und ethnische Zuordnung im 16. Jahrhundert**

Vom 10. bis zum 16. Jahrhundert dominierte in Siebenbürgen eindeutig die römisch-katholische Kirche, neben der gelegentlich Zeugnisse für die Existenz der in ihrer kirchlichen Tradition älteren orthodoxen Kirche des Ostens aufscheinen. Im 16. Jahrhundert hingegen wird die Lage verworren und bei näherem Hinsehen zugleich spannend. Im gegebenen Rahmen kann nur ein kurzer Überblick der konfessionellen und ethnischen Entwicklungen geboten werden.

Seit dem 15. Jahrhundert unterschied man in Siebenbürgen drei ständische Nationen: den Adel, die Szekler und die Sachsen, das waren Gruppen freier Menschen, die auf eigenem Boden lebten und keinem Grundherrschaft unterstanden. „Nation“ bedeutete demnach nicht eine Ethnie, sondern einen sozialen Stand mit politischen Rechten. Deshalb galten die Rumänen nicht als Nation, denn sie waren untertänige Bauern. Einer relativen Freiheit erfreuten sie sich bloß, insofern sie in den Bergen Schafzucht trieben, denn dafür war lediglich der Schafzins abzugeben und kein Frondienst zu leisten. Ethnisch gesehen waren der Adel und die Szekler ungarisch, die Sachsen deutsch. Wenn ein Rumäne oder ein Sachse in den Adelsstand aufstieg, was durchaus vorkam, so wurde er durch das soziale Umfeld in Kleidung, Spra-

che und Sitten und dadurch auch in seinem Bewusstsein sozusagen automatisch zu einem Ungarn. Nach dem epoche machenden Sieg der Türken bei Mohács (1526) kam es auch in Siebenbürgen zu dramatischen Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Rivalität zwischen Johann Szapolyai und Ferdinand von Habsburg, die beide den Königsthron in Restungarn beanspruchten, welches nach der Besetzung Zentralungarns durch die Türken in Form eines Kipfels vom Burgenland über die heutige Slowakei bis Siebenbürgen reichte. Im Juni 1529 schlug Petru Rareș, der Fürst der Moldau, im Einverständnis mit Johann Szapolyai bei Marienburg/Földioara/Földvár das Heer der Partei Ferdinands, das hauptsächlich aus Sachsen bestand. Die Beilegung des Konfliktes zwischen Szapolyai und Ferdinand wurde aber erst im Jahre 1538 durch den Friedensvertrag von Großwardein/Oradea/Nagyvárad erreicht, welcher die Aufteilung Ungarns in zwei Reichshälften vorsah, wobei die Grenze westlich von Debrecen gezogen wurde und mithin das bereits erwähnte Partium entstand. Szapolyai regierte hinfort Siebenbürgen und die angeschlossenen Gebiete mit dem Anspruch und Titel eines Königs von Ungarn. Nach seinem frühen Tod (1540) nahmen die Verwirrungen der politischen Verhältnisse weiterhin zu, und Siebenbürgen wurde zu einem Spielball zwischen zwei Großmächten: den Habsburgern und den Osmanen. Zur gleichen Zeit drangen die Ideen der Reformation, eng verbunden mit humanistischer Aufklärung, ins Land und bewegten die Gemüter in mehreren Wellen immer aufs Neue.

Den Anfang machte die Stadt Kronstadt/Brașov/Brassó, wo der namhafte Humanist Johannes Honterus schon 1542 die Reformation im Sinne Luthers und in Verbindung mit Wittenberg durchführte. Von hier drang sie zunächst hauptsächlich in die sächsischen Gemeinden, griff aber bald auch auf ungarische Gebiete des Adelsbodens über. Im Jahre 1547 erschien die „Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen“, das grundlegende Dokument der lutherischen Reformation auf dem Gebiet der Sachsen, dem dieselben auch in den folgenden Zeiten treu blieben.<sup>2</sup> Unmittelbar darauf, in den Jahren 1549 und 1550, breitete sich die lutherische Reformation auch

---

2 Diese „Kirchenordnung“ ist ein Programm der Reformation und wurde in zwei Sprachen – Lateinisch und Deutsch – abgefasst. Der lateinische Originaltitel lautet: „Reformatio ecclesiarum Saxoniarum in Transilvania“. Zweisprachig abgedruckt in: Johannes Honterus' ausgewählte Schriften. Hg. Oskar Netoliczka, Wien und Hermannstadt 1898, S. 55-125; allein der deutsche Text in: Ludwig Binder: „Johannes Honterus, Schriften, Briefe, Zeugnisse“, Kriterion Verlag, Bukarest 1996, S. 203-233.



im Partium, das ist in ungarischen Gebieten, aus und zwar geradezu schlagartig. Máthyás Dévai Biró wurde lutherischer Geistlicher in Debrecen. Doch schon wenige Jahre später folgte die zweite Welle der Reformation, die helvetisch-reformierte, welche sich diesmal vom Partium her kommend ausbreitete und deren erster Vertreter Márton Kálmáncsehi war. Auch Dévai Biró äußerte vor seinem Lebensende Zweifel an Luthers Lehren und neigte dem helvetischen Bekenntnis zu.<sup>3</sup> Dadurch beginnt sich bereits in der Entstehungsphase eine ethnische Gewichtung der jungen Konfessionen abzuzeichnen: evangelisch-lutherisch gilt als deutsch und helvetisch-reformiert als ungarisch. Wenn diese Gleichung auch nicht überall zutrifft und keineswegs zwingend ist, so ist es doch Tatsache, dass sie sich weithin durchgesetzt hat und bis zum heutigen Tag nachwirkt.

Einen eigenen Weg ging die Stadt Klausenburg/Cluj-Napoca/Kolozsvár, die im 16. Jahrhundert noch ein verhältnismäßig starkes sächsisches Bürgertum hatte, während gleichzeitig ein ungarisches Bürgertum zahlenmäßig zunahm und ungarische Adelige durch den Bau schöner Häuser und Paläste der Stadt ein neues Aussehen gaben. Unmittelbar nach Kronstadt drangen auch hier Luthers Lehren durch und 1545 (1544?) wurde der gelehrte Humanist und Priester Kaspar Helth, ein Sachse, zum ersten evangelischen Stadtpfarrer von Klausenburg gewählt. Er predigte deutsch und hatte einen ungarischen Prediger neben sich. Gleichzeitig eröffnete er eine Druckerei, in welcher er reformatorische Schriften zunächst in ungarischer und deutscher Sprache veröffentlichte, doch ließ er das Deutsche bald fallen und druckte nur noch in ungarischer Sprache. Die Spitzenleistung seiner geistlichen Veröffentlichungen ist eine durch ihn erstellte ungarische Bibelübersetzung. Nach elfjähriger Tätigkeit als Stadtpfarrer zog er sich von diesem Amt zurück und arbeitete bis zu seinem Tod nur noch als Übersetzer, Historiograph und Verleger. Er wurde zu einem der bedeutendsten Begründer und Förderer der ungarischen Schriftsprache. Sein Nachfolger im Stadtpfarramt war Franz Davidis, gleichfalls ein Sachse. Auch er war ein gelehrter Humanist, im Gegensatz zu Helth aber kämpferisch und weniger ausgeglichen. 1556 wurde er lutherischer Stadtpfarrer, doch schon nach drei Jahren ging er mit seiner Klausenburger Gemeinde samt

---

<sup>3</sup> Über die Reformation im Partium siehe Béla Köpeczi (Hg): „Kurze Geschichte Siebenbürgens“, Akadémiai Kiadó, Budapest 1990, S. 287 ff.

Kaspar Helth in das Lager der Reformierten über.<sup>4</sup> Aber auch dieser Standort war nicht von Dauer. In den 1560er Jahren entwickelte sich Klausenburg unter der Herrschaft des jungen Königs Johann Szapolyai II., der unter dem Einfluss seines aufgeklärten Leibarztes Blandrata stand, zur Sammel- und Zufluchtsstätte der europaweit verfolgten Antitrinitarier. Dieser Richtung schloss sich Franz Davidis samt seinem ganzen Anhang an, und er wurde somit zum Begründer der unitarischen Kirche, die im 16. Jahrhundert nur in Siebenbürgen anerkannt war. („Unitarisch“ wird vom Grundsatz „Gott ist Einer – Ego az Isten“ abgeleitet und hat nichts mit Union zu tun!). Die Landtage der Jahre 1568 und 1571 legten den Grundstein zu einer Gesetzgebung in Siebenbürgen, die als Vorwegnahme des mehr als zweihundert Jahre jüngeren Toleranzpatents in Österreich gelten darf, ja, sie ist sogar großzügiger und weitmaschiger als dieses. Der Beschluss von 1568 „gibt jedem Prediger das Recht, das Evangelium seinem Verständnis gemäß frei zu verkündigen“, und der von 1571 setzt noch hinzu, dass „wegen seines Bekenntnisses (confessio) niemand gekränkt werden dürfe.“<sup>5</sup>

Die hier gemeinten Konfessionen sind die später so genannten „rezipierten Religionen“, nämlich

- 1.) die Altgläubigen (römisch-katholisch),
- 2.) die Evangelischen (A.B. = lutherisch),
- 3.) die Reformierten (H.B. = kalvinistisch),
- 4.) die Unitarier (= Antitrinitarier).

Neben diesen vier „rezipierten Religionen“ gab es allerdings noch

- 5.) die orthodoxe (= griechische) Ostkirche,

zu der vor allem die rumänische Bevölkerung gehörte. Diese Kirche wurde wohl toleriert, aber dennoch nicht voll anerkannt, weil ihre Gläubigen keine ständische Nation bildeten und somit auch keine Vertretung im Landtag hatten. Weshalb und wie es zu dieser schnellen Trennung in den Konfessi-

4 Vgl. O. Wittstock: „Kaspar Helth, Reformator, Humanist und Verleger zweier Völker“ und Karl Reinerth: „Zur Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus im Jahr 1559“, in: Korrespondenzblatt des Arbeitskreises für siebenbürgische Landeskunde III. Folge, redigiert von Anton Schwob, Böhlau, 5. Jg. 1975, Heft 1, S. 43–45; und: Gustav Gündisch: „Zur Vorgeschichte der Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus“, in: Kirchliche Blätter, Monatsschrift der evang. Kirche A.B. in der sozialistischen Republik Rumänien, 2. (40.) Jg. 1974, Nr. 11, S. 3-5.

5 Ludwig Binder: „Studien zur siebenbürgischen unitarischen Religionsgemeinschaft im 16. Jh“, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 90/91. Jg. (1975) S. 93; und: derselbe: „Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jh.s“, Böhlau 1976, in: Siebenbürgisches Archiv III. Folge, Bd. 11.

onen gekommen war, ist eine theologische und kirchengeschichtliche Frage. Hier beschränken wir uns auf die Wechselbeziehung zwischen Sprache und Konfessionalität. Am Beispiel der Stadt Klausenburg lässt sich erkennen, wie das ohnehin im Gang befindliche Vordringen der ungarischen Sprache durch die Erschütterung der konfessionellen Umgestaltungen unterstützt und gefördert wurde. Die beiden Reformatoren sind dabei ohne politischen Druck, lediglich dem Zug der Zeit folgend vorangegangen und haben ihre Namen freiwillig magyarisiert: sie sind als Heltai Gáspár und Dávid Ferenc in die Geschichte eingegangen. Gleichzeitig nahm in der Stadt Klausenburg das ungarische Element überhand und eine Reihe gemischtsprachiger Landgemeinden entschied sich beim Wechsel zum reformierten wie auch zum unitarischen Bekenntnis gleichzeitig für die ungarische Sprache.<sup>6</sup>

So wichtig die angeführten Beispiele auch sind, wäre es dennoch falsch, im Reformationsjahrhundert eine allgemeine Tendenz der Magyarisierung feststellen zu wollen. Die Verhältnisse waren viel differenzierter und passten sich den örtlichen und regionalen Gegebenheiten an. In der Nähe von Kronstadt, von wo die lutherische Reformation des Johannes Honterus ausging, gab es auf dem Boden, der der sächsischen Nation unterstand, eine Reihe von Dörfern ungarischer Muttersprache. Diese wurden und blieben lutherisch, ohne ihre Sprache und ethnische Identität aufzugeben. Sie bewiesen, dass man auch ungarisch-lutherisch sein kann. Wiederum ein anderes Beispiel sind die sächsischen Gemeinden des Schogener Kapitels. (Groß-Schogen/Șieu Mare/Nagysajó, zwischen Bistritz und Sächsisch-Regen gelegen). Die Dörfer dieses Kapitels lagen alle auf Komitatsboden, der den adeligen Grundherren unterstand. Hier waren die Sachsen untertänige Bauern. Sie nahmen die lutherische Reformation an und blieben dabei, auch als ihre Grundherren sich dem helvetisch-reformierten Bekenntnis anschlossen. Auffällig ist, wie diese Frage wirklich tolerant gelöst wurde: die Grundherren unterstellten ihre Bauern der ungarisch-reformierten Superintendentur und diese respektierte ihre evangelisch-sächsische Identität durch drei Jahrhunderte hindurch, bis sie 1851 unter stark veränderten Verhältnissen von der evangelischen Superintendentur A.B. übernommen wurden. Ein ähnliches Beispiel gibt es übrigens auch in der Nähe von Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben: die ungarisch-reformierte Gemeinde in Salzburg/Ocna Sibiului/Vizakna unterstand durch Jahrhunderte hindurch der evan-

---

6 Als Beispiele seien hier bloß zwei herausgegriffen: Fenesch/Florești/Szászfenes bei Klausenburg, wo zur Zeit von Franz Davidis der lutherische sächsische Dechant Dionysius Ale-sius seinen Sitz hatte, und Pränzdorf/Suseni/Marosfalfalu bei Sächsisch-Regen.

gelsch-sächsischen Kirche und bewahrte dabei ihre sprachliche und konfessionelle Identität.

Ein Blick auf die ostkirchlich-orthodoxen Rumänen zeigt, dass sich zuerst die Sachsen bemühten, die „reine biblische Lehre“ im Sinne der Reformation auch den Rumänen zu vermitteln. Dazu gehörte auch der Gebrauch des Rumänischen als Sprache des Volkes. So gilt als ältester Druck in rumänischer Sprache der lutherische Katechismus aus Hermannstadt/Sibiu/Nagszeben aus dem Jahre 1544. Leider ist davon nur die Nachricht und kein einziges Exemplar erhalten. Die Nachricht aber besagt, dass viele Pfarrer und auch erleuchtete Bischöfe diesen Katechismus mit Freuden aufgenommen haben, während ihn andere energisch ablehnten. Der Druck rumänischer Schriften wurde in Kronstadt/Braşov/Brassó durch Valentin Wagner fortgesetzt und ging schließlich durch die Vermittlung des dortigen Stadtrates in den 1560er Jahren in die Hände des rumänischen Diakons Coresi über, der eine reiche editorische Tätigkeit entwickelte. Auf sächsischer Seite stand gewiss der reformatorische Eifer dahinter, die erkannte Wahrheit weiterzugeben. Weitere Versuche, die Rumänen zu einem Kirchenübertritt zu bewegen, sind nicht überliefert. Als sich herausstellte, dass sich die Freude derer, welche die ersten lutherischen Schriften begrüßten, hauptsächlich auf die Verwendung der rumänischen Sprache bezog, ließen sie es gerne geschehen, dass Coresi liturgische Bücher der orthodoxen Kirche ins Rumänische übertrug und druckte. Auf diesem Weg gab die Reformation in Siebenbürgen den Anstoß zur Verwendung der rumänischen Sprache in der Liturgie der orthodoxen Kirche. In den 1560er Jahren gab es seitens des Landtages und des jungen Königs allerdings auch massivere Versuche, die orthodoxen Rumänen für die Reformation zu gewinnen. Aus diesem Grund wurden nacheinander zwei rumänische Superintendenten (Bischöfe) eingesetzt, die für „die reine Verkündigung des Wortes Gottes“ zu sorgen hatten. Dabei wird von den Pfarrern unter anderem ausdrücklich auch die Verwendung der rumänischen Sprache gefordert. Ein Synodalbeschluss aus Straßburg am Mieresch/Aiud/Nagyenyed aus dem Jahr 1569 weist ein reformatorisches Programm in nuce aus, welches die rumänischen Pfarrer allein auf das Wort der Heiligen Schrift festlegt und die Abwendung von „menschlichen Traditionen“, darunter auch der Heiligenverehrung, fordert. Leider geht aus dem Text nicht deutlich hervor, ob das angestrebte Bekenntnis das helvetisch-reformierte oder das unitarische war. Die Überlieferung lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass die rumänischen Pfarrer die Neuerungen

nur unwillig aufnehmen.<sup>7</sup> Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass hier keine Tendenz der Entnationalisierung vorliegt, sondern der Konfessionswechsel wurde durchaus in rumänischer Sprache angestrebt, bei Ausschaltung des „Serbischen“. (Gemeint ist wohl das Kirchenslawische.) Ähnliche Versuche, die orthodoxen Rumänen für den Protestantismus zu gewinnen, haben sich im 17. Jahrhundert zur Zeit helvetisch-refomierter Fürsten wiederholt. Ioan Lupaș, der Altmeister für rumänische Geschichte, der 1905 bis 1909 in Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben siebenbürgische Kirchengeschichte lehrte, urteilte darüber: *„Den Versuchen der Sachsen und Kalvinisten, die Rumänen von ihrem ererbten Glauben abzubringen, entsprang ein unerwartet glücklicher Nutzen: der Beginn der rumänischen Drucke, das Erblühen der rumänischen Sprache und ihr Eindringen in den gottesdienstlichen Gebrauch. Dieser positive kulturelle Einfluss der Reformation betreffend die Nationalsprache war von bleibender Dauer.“*<sup>8</sup>

Nach dem frühen Tod des zuletzt unitarischen Königs Johann Szapolyai II. bestieg im Jahre 1571 der katholische Fürst Stefan Báthory den Thron. Zu dieser Zeit waren die Verhältnisse der drei protestantischen Konfessionen schon so weit gefestigt, dass sie die folgenden Jahrhunderte überdauern konnten. Die katholische Kirche aber hatte sehr viele Gläubige verloren und war inzwischen auf einen Teil der Szekler zusammengesmolzen. Der neue Fürst brachte nun Jesuiten ins Land, um den Katholizismus zu stärken. Ein indirekter, aber greifbarer Erfolg ihrer Tätigkeit war, dass die rumänischen Pfarrer zu ihren orthodoxen Traditionen zurückkehren durften.<sup>9</sup>

## **Sprache und konfessionelle Entwicklungen vom 17. bis zum 19. Jahrhundert**

Während des politisch sehr bewegten 17. Jahrhunderts blieben die konfessionellen Verhältnisse in Siebenbürgen im Wesentlichen unverändert, doch nahm die Zahl der rumänisch-orthodoxen Bevölkerung bedeutend zu. In diese Zeit fällt auch die Ansiedlung von Juden, denen 1627 freie Religionsausübung und freier Handel in der Fürstenresidenz Weißenburg/Alba Iulia/Gyulafehérvár gestattet wurden, während die freien Städte mit der Aufenthaltsgenehmigung zögerten. Die Juden bevorzugten in Sie-

<sup>7</sup> Vgl. Ioan Lupaș: „Istoria Bisericească a Românilor Ardeleni“, Sibiu 1918, S. 43 f.

<sup>8</sup> Derselbe, a. a. O., S. 82.

<sup>9</sup> Derselbe, a. a. O., S. 46.

benbürgen in der Folgezeit teilweise die ungarische und teilweise die deutsche Sprache. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kamen armenische Handelsleute ins Land, die der Verfolgung durch die Türken entronnen waren. Fürst Michael Apaffy verlieh ihnen Handelsprivilegien und bald entwickelten sie sich zu einer wohlhabenden Bevölkerungsschicht, die sich durch Handel und Handwerk einen Namen machte. Sie siedelten hauptsächlich in drei Städten, deren Charakter sie prägten: 1.) Gyergyószentmiklos/Gheorgheni/Niklasmarkt, 2.) Szamosujvár/Gherla, nach ihnen auch Armenierstadt genannt, und 3.) Elisabethstadt/Dumbrăveni/Erzsébetváros. Konfessionell gehörten sie zu einer östlichen Sonderkirche, schlossen sich aber bald in einer Art Union der katholischen Kirche an, der sie sich im Laufe des 18. Jahrhunderts auch immer mehr anpassten, wobei Stücke der armenischen Liturgie im Gebrauch blieben. Im täglichen Leben nahmen die Armenier aber immer mehr die ungarische Sprache an, ein Prozess, der erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Abschluss kam.<sup>10</sup>

Die orthodoxe Kirche der Rumänen stand im 17. Jahrhundert einerseits unter dem Einfluss serbischer orthodoxer Bischöfe, andererseits wurde sie durch die kalvinistischen Fürsten immer aufs Neue gemahnt, die Bibel regelmäßig und deutlich in rumänischer Sprache auszulegen und die nicht biblischen Traditionen fallen zu lassen. Es ist bemerkenswert, dass das berühmte Neue Testament von Weißenburg/Bălgrad/Fehérvár aus dem Jahre 1648 vom Metropoliten Simion Ștefan unter diesen Umständen mit Unterstützung des Fürsten Georg Rákóczi II. herausgegeben wurde.<sup>11</sup> Als aber im Jahre 1682 der Grieche Ioasaf aus Muntenien kam, um Metropolit in Weißenburg zu werden, trat ihm der beherzte und angesehene Protopope Ioan Zoba aus Vinț mit den Worten entgegen: „Wir brauchen weder dich noch dein Geschenk, wenn du nicht Rumänisch kannst.“<sup>12</sup>

Mit der Machtübernahme der Habsburger gegen Ende des 17. Jahrhunderts änderte sich das Bild Siebenbürgens auch in sprachlicher und kon-

---

10 Zur armenischen Kirche vgl. Harald Roth: „Kleine Geschichte Siebenbürgens“, Böhlau 1996, S. 74-75, und: Friedrich Teutsch: „Die kirchlichen Verhältnisse Siebenbürgens“, Sonderdruck aus: „Deutsch-evangelische Blätter“, Halle a.S. 1906, S. 61 ff., und: Judit Pál: „Das Bild der Armenier in Siebenbürgen“, in: Siebenbürgische Semesterblätter, 12. Jg., Heft 1-2, München 1998.

11 Ioan Lupaș, a. a. O., S. 67. Nachdruck des Werkes: „Noul Testament. Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani ...“, Editura Episcopiei ortodoxe Române a Alba Iuliei – 1988.

12 Derselbe, a. a. O., S. 76.

fessioneller Hinsicht. Der Kaiser zögerte nicht, im so genannten „Leopoldinischen Diplom“ vom 4. Dezember 1691 das Wohlwollen der führenden Schichten Siebenbürgens durch die Bestätigung ihrer Privilegien zu gewinnen. Dazu gehörte auch das Recht der freien Religionsausübung, wie es seit 1571 in Geltung war. Nun war aber unter der langen Herrschaft kalvinistischer Fürsten die Zahl der Katholiken zu einer unbedeutenden Gruppe zusammengeschrumpft und sogar der römisch-katholische Bischofssitz galt als aufgelöst. Demnach war es nur recht, wenn in demselben Diplom zu lesen stand: Die *„Katholiken sollen sich an allen Orten, wenn sie Wenige oder Fremde sind, privatim, wenn aber ihrer Viele, auch öffentlich des Rechtes ihrer Religionsübung und der Errichtung von Kirchen erfreuen, ebenso wie auch die anderen in Siebenbürgen rezipierten Religionen in einem solchen Falle sich dieses Rechtes zu erfreuen pflegten ...“*<sup>13</sup> Hier wird praktisch in äußerst sanftem Ton die Wiederherstellung der stets gültigen, aber de facto vernachlässigten Gleichberechtigung der römisch-katholischen Kirche gefordert. Das konnte den Protestanten dem Kaiser gegenüber geradezu peinlich sein. Was jedoch in den folgenden Jahrzehnten unter Karl VI. und Maria Theresia daraus wurde, war mehr als eine Wiederherstellung, es war ein kräftiger Gegendruck, mit anderen Worten eine abgeschwächte Form der Gegenreformation. In den Städten wurde die Rückerstattung eines Teiles der Kirchengebäude, die zur Zeit der Reformation protestantisch geworden waren, gefordert und durchgeführt, was nicht immer reibungslos ablief. Daneben entstanden an wichtigen Stellen auch neue katholische Gotteshäuser. So wurde auf dem Großen Ring in Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben die neue katholische Stadtpfarrkirche gebaut, obwohl die vormalige Dominikanerkirche wie auch die kleine Franziskanerkirche bereits rückerstattet worden waren. Mit der Herrschaft der Habsburger zog auch eine katholische Beamtenschicht in den Städten ein, welche den überlieferten Einfluss der Stände herabsetzte, was beim protestantischen ungarischen Adel auf Widerstand stieß. Die Sachsen galten immerhin als gefügiger. Zu der neuen Beamtenschicht gehörte auch der kommandierende General, der seinen Sitz in Hermannstadt am Großen Ring hatte. Seine Soldaten sprachen Österreichisch-Deutsch und waren ebenfalls katholisch. Die damals durchwegs

---

13 „Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen“, Bd. I, S. 334 lateinisch; deutsch nach R. Csallner: Quellenbuch zur vaterländischen Geschichte. Hermannstadt 1905, S. 193. Zum gesamten Abschnitt vgl. Edit Szegedi: „Die Kirchen in Siebenbürgen vom Leopoldinum bis zum Toleranzedikt (1691-1781)“, in: Imperium an der Peripherie. Österreichische Spuren in Siebenbürgen. Ausstellungskatalog. Hg. Horea Balomiri & Irene Etzersdorfer, 2007 Wien PROHISTORA, S. 51 ff.

sächsische Bevölkerung der Stadt war evangelisch und konnte sich mit ihnen nicht identifizieren. Man mag heute den Kopf schütteln oder lächeln, wenn man erfährt, dass die Sachsen bei der Ankunft der ersten protestantischen Transmigranten aus dem Salzkammergut (1734) kalt und abweisend waren, weil sie feststellten: „Die reden ja katholisch!“, das heißt, nicht den gewohnten sächsischen Dialekt, sondern eben Österreichisch-Deutsch wie die Beamten und die Soldaten. Damals war der Einwand aber durchaus ernst gemeint.

Ein anderes Beispiel für Sprache und Konfession ist die evangelische Gemeinde A.B. mit deutscher Muttersprache, die in Klausenburg verblieben war, nachdem die starke helvetische und hernach die unitarische Welle der Reformation die Stadt erfasst und zugleich zur Annahme der ungarischen Sprache geführt hatte. Diese evangelische Gemeinde deutscher Sprache zählte zu Beginn der 1690er Jahre rund 350 Seelen, war von der reformierten Gemeinde ungarischer Sprache ins Schlepptau genommen und entmündigt worden und befürchtete nun ihre völlige Auflösung. So wendete sie sich an die Obrigkeit in Hermannstadt und setzte die Erneuerung ihrer Gemeinderechte, vor allem aber die Entsendung eines deutsch sprechenden Pfarrers Augsbургischen Bekenntnisses durch (1695).<sup>14</sup>

Von wesentlich weiter reichender Bedeutung als die zuletzt angeführten Beispiele ist die in den 1690er Jahren eingeleitete Gründung der unierten griechisch-katholischen Kirche. Die rumänische Bevölkerung Siebenbürgens gehörte fast durchwegs der griechisch-orthodoxen Kirche an, die nicht rezipiert, sondern lediglich geduldet war. Nachdem im Januar 1698 in Bukarest ein neuer Metropolit für Siebenbürgen, Atanasie Anghel, geweiht worden war, erschien im April desselben Jahres ein kaiserliches Diplom, welches darauf hinwies, dass es den orthodoxen Priestern freistehe, sich einer der rezipierten Religionen anzuschließen und dadurch in den Besitz der Rechte dieser Religion zu kommen. Da es zu jener Zeit noch undenkbar erschien, dass die orthodoxe Kirche des Ostens jemals zur rezipierten Religion aufsteigen werde, musste diese Möglichkeit den rumänischen Priestern verlockend klingen. Für die Religion des Kaisers aber war der Zuwachs der zahlreichen rumänischen Bevölkerung im konfessionell zersplitterten Siebenbürgen durchaus erwünscht. Deshalb erschien im Juni 1698 ein „Ma-

---

14 Vgl. Gustav Gündisch: „Die Erneuerung der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Klausenburg im Jahre 1695“, in: „Bewahrung und Erneuerung. Festschrift für Bischof Albert Klein“, Hermannstadt 1980, Beiheft zu den „Kirchlichen Blättern“.



nifest“ des Kardinals Kolonics, welches den rumänischen Pfarrern orthodoxen Bekenntnisses die Union antrug und sie lediglich an die Annahme einer Vier-Punkte-Erklärung band, und schon im Oktober unterschrieben 38 Protopen, das sind Dechanten, diese Erklärung.

Nachdem aber der Metropolit Atanasie noch eine unentschiedene Haltung einnahm, wurde die Sache hinausgezögert, bis er schließlich im Jahre 1701 in Wien die katholische Bischofsweihe erhielt und erneut in sein Amt eingesetzt wurde. Damit war die Kirchenunion besiegelt. Von orthodoxer Seite wird sie heute verschiedentlich als Spaltung des Rumänischen Volkes beklagt. Dem muss allerdings hinzugefügt werden, dass die Kirche der Union Entscheidendes zur Förderung der rumänischen Sprache und Kultur geleistet hat. Im Laufe des 18. Jahrhunderts sind in den unierten Gemeinden zahlreiche Schulen errichtet worden, welche die Bildung des Volkes hoben, und schließlich entstand eine Bewegung, die das Geschichtsbewusstsein und das nationale Denken der Rumänen förderte und unter dem Namen „Școala Ardeleană“ (= „Siebenbürgische Schule“) bekannt ist. Ihre Begründer und Träger waren unierte Geistliche und Lehrer wie Ioan Inocenție Micu-Klein (1692-1767), Samuil Micu (1745-1806), Petru Maior (1756-1821) und viele andere. 1747 entstand in Blasendorf/Blaj/Balázsfalva neben dem Bischofssitz und der Schule auch eine rein rumänische Druckerei.<sup>15</sup> Des ungeachtet erhoben sich unter den Rumänen auch oppositionelle Stimmen gegen die Union. Schon aus dem Jahre 1733 erfahren wir, dass der verdienstvolle unierte Bischof Inocenție Micu-Klein gelegentlich einer Visitationsreise von der orthodoxen Gemeinde in Brașov/Șchei einfach abgewiesen wurde und ihm das Gleiche noch einmal in der Gemeinde Săliște bei Hermannstadt passierte. Aus diesen Zwischenfällen entnehmen wir einerseits, dass die kirchenrechtlichen Verhältnisse nicht eindeutig geregelt waren, und andererseits, dass die orthodoxen Gemeinden ihre konfessionelle Identität gefährdet sahen und deshalb ängstlich hüteten.<sup>16</sup> Einige Jahre danach, im Jahre 1744, bereiste ein Mönch namens Visarion Sarai im Auftrag des serbischen Metropoliten alle rumänischen Dörfer im Umfeld von Săliște, um die Gläubigen zur Bewahrung des Väterglaubens zu mahnen und vor der Union zu warnen. Seine Wanderung von Gemeinde zu Gemeinde wurde mit Glockengeläute begleitet und war ein wahrer Triumph-

---

15 Zur Kirchenunion vgl. Ioan Lupaș, a. a. O., S. 108 ff. und Mircea Păcurariu: „Istoria Bisericii Ortodoxe Române“, Sibiu 1972, S. 202 ff., und in der 2. Auflage desselben Werkes, Sibiu 1978, S. 229-246.

16 Ioan Lupaș, a. a. O., S. 145.

zug. In Hermannstadt wurde er schließlich ergriffen und als Gefangener nach Wien gebracht.<sup>17</sup> Diese deutlich anti-unionistische Kundgebung hat viele Emotionen ausgelöst und manches Unheil angerichtet. Rückblickend lässt sich jedoch feststellen, dass sie das Selbstbewusstsein der orthodoxen Gemeinden gestärkt hat.

Das Toleranzpatent Josefs II. (1781) brachte der orthodoxen Kirche die Gleichstellung. Die rezipierten Religionen hatten davon keinen Gewinn. Die Verordnung betreffend die Rechte der Leibeigenen erweckte Hoffnungen, die nicht erfüllt werden konnten. Die übrigen Reformen wurden von den Ständen mit großen Reserven betrachtet. Schließlich erhoben sich die rumänischen Bauern in den Westgebirgen, und der Aufstand wurde blutig niedergeschlagen (1784). So waren die gut gemeinten Reformen des aufgeklärten Kaisers letztlich ein Misserfolg. Und doch hatten sie etwas in Bewegung gebracht. Als sie schließlich aufgehoben wurden, waren die vorherigen Verhältnisse nicht mehr zur Gänze herstellbar. In dieser Lage entwarfen der orthodoxe Bischof Gherasim Adamovici und der unierte Bischof Ioan Bob gemeinsam eine Klageschrift im Namen der Siebenbürger Rumänen, die den Titel „Supplex Libellus Valachorum“ trug und die Anerkennung der Rumänen als vierte Nation im Landtag mit allen Konsequenzen forderte. Es ist hier nicht der Ort, die Gründe der Erfolglosigkeit dieses Versuches zu analysieren. Der Hauptgrund aber scheint der zu sein, dass damals im Denken der Betroffenen die ständischen Kategorien vielfach unbemerkt durch ethnische ersetzt wurden. Man sprach von Nationen und meinte nicht mehr Stände, sondern Ethnien. Die zahlenmäßig stärkste war die der Rumänen. Adel und Szekler ergaben zusammen die Ungarn, und die Sachsen als die Geringsten an Zahl fühlten sich eingeeignet und bedroht. Dieses Verhältnis spitzte sich in den folgenden Jahrzehnten zu, bis es in der 1848er Revolution zum Ausbruch kam, aber immer noch keine befriedigende Lösung fand. Der sächsische Pfarrer Stephan Ludwig Roth hat am Vorabend der Revolution diese Frage in seinem Büchlein „Der Sprachkampf in Siebenbürgen“ analysiert und eine Völkerverständigung als Lösung angeboten, wurde aber nicht gehört.<sup>18</sup>

---

17 Derselbe, a. a. O., S. 117 f., und: Mircea Păcurariu, a. a. O., 2. Aufl., S. 247-255.

18 Stephan Ludwig Roth: „Der Sprachkampf in Siebenbürgen. Eine Beleuchtung des Woher und Wohin?“, Kronstadt 1842, Verlag Johann Gött. Nachgedruckt in: Stephan Ludwig Roth. Gesammelte Schriften und Briefe. Hg. Otto Folberth, Verlag Krafft & Drotleff, Hermannstadt (auch Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig) 1933, Bd. 4: Die Schriften der Jahre 1842/1843, S. 91-159.

## Das Verhältnis von Volkstum und Kirche in Siebenbürgen von der 1848er Revolution bis heute

Wie bereits gezeigt, gewann seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Frage der ethnischen Zuordnung ein vorher nie dagewesenes Gewicht. Das sollte im 19. und 20. Jahrhundert weiter zunehmen. Gelegentlich der Enthüllung des Standbildes für Bischof G. D. Teutsch in Hermannstadt/Sibiu/Nagyseben im Jahre 1899 war unter anderen Ehrengästen auch der namhafte evangelische Theologe Ernst Troeltsch geladen. Er beschrieb seinen Eindruck von der evangelischen Kirche A.B. der Siebenbürger Sachsen wie folgt: *„Die Kirche ist die Burg geworden, in die die nationalen Besitztümer geflüchtet wurden, in der sie autonom verwaltet werden können, und von der aus der Erhaltungskampf planmäßig geführt werden kann. Mit Weisheit und Bedacht ist von den letzten kirchlichen Gesetzgebungen ihr Organismus nach allen Seiten diesem Zweck entsprechend ausgebaut worden und so konnte es kommen, dass einem Kollegen auf die Frage, ob das Fest mehr national oder kirchlich sein werde, die Antwort zuteil wurde: „Das ist bei uns ganz gleich.“*<sup>19</sup>

Diese Feststellung der Einheit von Volk und Kirche kann für jene Zeit als typisch gelten. Sie wurde schon zwei Jahre früher (1897) genau und differenziert von Adolf Schullerus, damals Professor am „Theologisch-pädagogischen Landeskirchenseminar“ in Hermannstadt, in seinem Epoche machenden Vortrag „Unsere Volkskirche“ dargelegt und begründet. Hier formulierte er präzise: *„Wir erheben den Anspruch, dass in unserer Volkskirche das innere Leben des Volkes seine zusammenfassende Lebensform finde und dass in ihr die Seele unseres Volkes zur klarsten, vollendetsten Ausgestaltung und Darstellung gelange. Wir fragen dabei: Was ist und bedeutet uns unsere Volkskirche? Und antworten:*

- 1.) *Unsere Volkskirche ist die äußere Form unserer Volkseinheit – unsere Volksorganisation.*
- 2.) *Unsere Volkskirche ist die innere Form unserer Volksbestimmung – unsere Volksaufgabe.*<sup>20</sup>

---

19 Zeitschrift „Die christliche Welt“. Hg. Martin Rade, Gotha, vom 28. Dez. 1899; abgedruckt in: Siebenbürgisch-deutsches Tageblatt Nr. 7923 vom 9. Jan. 1899. Zit. Nach Friedrich Teutsch: „Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen“, 2 Bde., Verlag W. Krafft, Hermannstadt 1921/22, Bd. 2, S. 579.

20 Zitat nach Adolf Schullerus: „Unsere Volkskirche“, 2., vermehrte Auflage, Verlag Krafft & Drotleff, Hermannstadt 1928, S. 5.

Diese Wertung blieb in den folgenden Jahrzehnten auf breiter Basis in Geltung, wenn auch von verschiedenen Seiten immer wieder die Frage auftauchte: Wird bei uns nicht gerade das eigentliche, geistliche Anliegen der Kirche schuldhaft vernachlässigt, wenn wir die beiden Größen Volk und Kirche so ohne weiteres gleichzusetzen imstande sind? Die Frage wurde besonders brennend während der „Bewegungszeit“ der 1930er Jahre und wiederum nach dem Krieg in der Zeit der inneren Selbstbesinnung unter dem äußeren Druck der kommunistischen Herrschaft. Im Jahre 1959 erschien in Deutschland in den Reihen der schon damals dort ansässig gewordenen ehemaligen Glieder der evangelischen Kirche Siebenbürgens eine Broschüre unter dem Titel „Die Kirchengemeinde als Lebensform.“ Unter dem Eindruck der Tatsache, dass diese Leute in den verschiedenen evangelischen Kirchen Deutschlands Integrationsschwierigkeiten hatten, bietet diese Broschüre einen wesentlichen Durchblick, indem sie zeigt, dass in den sächsischen Landgemeinden und auch in den handwerklich geprägten Stadtgemeinden in ungewöhnlichem Ausmaß das gesamte wirtschaftliche, soziale, kulturelle und geistliche Leben durch überlieferte innergemeindliche Ordnungen und Gewohnheiten gebündelt, bestimmt und geformt war. Die Kirchengemeinde bot in Siebenbürgen einen umfassenden Lebensraum und formte das Gemeinschaftsleben. Der Einzelne war in ihr verwurzelt und von ihr getragen. Hier war er zu Hause, hier entsprang seine Identität, sowohl ethnisch als auch konfessionell. Dafür findet man in Deutschland freilich keine Entsprechung. Und das ist auch der Grund einer gewissen Enttäuschung, die es den Sachsen bis zum heutigen Tag schwer macht, in einer fremden Gemeinde heimisch zu werden. Man sollte den Inhalt dieser Broschüre nicht als romantische Vision abtun und beiseite legen. Ich selber trat im Jahre 1959 als junger Pfarrvikar in den Dienst der Kirche und kann es bezeugen, dass die Gemeinden zu jener Zeit durch die kommunistischen Verhältnisse in Wirtschaft und Politik zwar schwer erschüttert, in ihrem Denken und ihren Verhaltensnormen hingegen noch durchaus an dem Bild der Kirchengemeinde als Lebensform orientiert waren. (Der Autor jener Broschüre ist der nachmalige Heidelberger Theologieprofessor Paul Philippi, der heute in Hermannstadt lebt.)<sup>21</sup> Im Jahre 1983 äußerte sich ein anderer Professor zur Frage „Volkskirche als Lebensform“ (L. Binder) und kam

---

21 Paul Philippi: „Die Kirchengemeinde als Lebensform. Eine siebenbürgisch-sächsische Besinnung.“ Verlegt vom Hilfskomitee der Siebenbürger Sachsen, München 1959. Vgl. dazu auch: „Die Entwicklung des Kirchenverständnisses unserer Kirche im 19. und 20. Jahrhundert.“ Thesen von Paul Philippi, in: Zugänge. Forum des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen e.V., 3. Jg., Nr. 1, September 1988, S. 7 f.

zum Schluss: „Die Siebenbürger Sachsen sind nicht eine von vorneherein gegebene selbständige Größe, sondern in ihren Lebensanschauungen und Handlungsweisen ein Ergebnis der christlichen Verkündigung und Erziehung. Volkskirche ist demnach die Kirche, die mit ihrer Botschaft für das Volk da war und gegenwärtig bleibt.“<sup>22</sup>

Zu den kritischen Fragen im Zusammenhang mit Sprache und Konfessionalität, die der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen immer wieder begegnen und die sie sich auch selber stellt, gehört der Austritt der ungarisch sprechenden Gemeinden aus ihrem Verband. Tatsache ist, dass im Jahre 1886 elf evangelische Kirchengemeinden ungarischer Muttersprache aus der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen, der sie seit der Reformation angehört hatten, austraten und sich an die evangelische Kirche A.B. der Theißtiefebene anschlossen. Dieser Wechsel verlief verständlicherweise nicht ohne Spannungen. Nach rund 340 Jahren gemeinsamer Geschichte, in welcher die Sprache und Eigenart der benachbarten Glaubensgenossen gegenseitig respektiert worden waren, trennte man sich unter Beibehaltung der Konfession lediglich aus sprachlichen Gründen.<sup>23</sup> Erklärbar ist dieser Schritt einzig durch die nationalistischen Strömungen jener Zeit, und selbst damals empfand man ihn als Ärgernis. Bezeichnend für die siebenbürgischen Verhältnisse ist es aber, dass er niemals rückgängig gemacht wurde. Als nach dem Ersten Weltkrieg Siebenbürgen an Rumänien fiel, war der Theißdistrikt plötzlich im Ausland und das evangelische Dekanat A.B. ungarischer Sprache blieb in ungeklärter Selbständigkeit hängen, bis es 1949 mit anderen lutherischen Gemeinden zur zweiten evangelischen Kirche A.B. in Rumänien zusammengeschlossen wurde. Als man vor und nach der Wende (1989) die Frage nach einer möglichen Vereinigung dieser beiden Kirchen stellte, wurde sie jedes Mal beiderseitig abgelehnt. Man lebt lieber friedlich nebeneinander als allzu eng miteinander verbunden. Sprache und ethnische Eigenart fordern ihre Freiräume.

---

22 Ludwig Binder: „Volkskirche als Lebensform“, in: Epoche der Entscheidungen. Die Siebenbürger Sachsen im 20. Jahrhundert, Hg. Oskar Schuster, Böhlau 1983, S. 89-100, Zitat S. 100.

23 „Aktenstücke betreffend die Lostrennung einiger magyarischer Pfarrgemeinden des Kronstädter Kirchenbezirks aus dem Verbands der evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen“, Hermannstadt 1877, und: „Ein neuer Sturm auf gegen die evangelische Landeskirche A.B. in Siebenbürgen“, Separatabdruck aus Nr. 4849 des Siebenbürgisch-deutschen Tageblattes.

Das dargestellte Verhältnis von Volkstum und Kirche betrifft nicht nur die evangelische Kirche A.B., es lässt sich mit Leichtigkeit auch für die reformierte Kirche H.B. nachweisen. Der Kirchenhistoriker József Pokoly betonte in seiner 1904 erschienenen „Geschichte der Reformierten Kirche Siebenbürgens“ den nationalen Charakter derselben und schrieb: „Die nationalen Traditionen fanden in Siebenbürgen eine schützende Burg, die ungarische Seele aber fand im reformierten Glauben eine nationale Religion.“<sup>24</sup> Ebenso entschieden klingt die „Kurze Darstellung der Geschichte der reformierten Kirche H.B.“ von Árpád Ferencz (Protestantisch-Theologisches Institut Klausenburg/Cluj-Napoca/Kolozsvár), der wir folgende Zusammenfassung entnehmen:

- „1.) Die reformierte Kirche Rumäniens ist eine Volkskirche.
- 2.) Die reformierte Kirche spielte von Anfang an eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Identitätsbewusstseins der ungarischen Bevölkerung Siebenbürgens.
- 3.) Als einzig verbliebene traditionelle, selbständige Institution der ungarischen Minderheit Rumäniens muss die reformierte Kirche die Kultur und das Identitätsbewusstsein ihrer Mitglieder pflegen.
- 4.) Durch klare und verantwortungsbewusste Stellungnahme kann die Kirche den Weg zwischen nationalistischen Anfeindungen hindurch zeigen.“<sup>25</sup>

Die enge Bindung der orthodoxen Kirche an das rumänische Volk liegt ebenfalls klar zutage. In seiner vor 1918 noch im ungarischen Staat entstandenen „Kirchengeschichte der Siebenbürger Rumänen“ beschrieb Ioan Lupaș unter anderem die volkserzieherischen Bestrebungen der orthodoxen wie auch der griechisch-katholischen Kirche, die zur Hebung der Bildung und zur Stärkung des rumänischen Identitätsbewusstseins beigetragen haben, ohne jedoch nationalistisch klingende Äußerungen zu tun.<sup>26</sup> Seit dem Anschluss an Rumänien wird verständlicherweise auch die Geschichte der orthodoxen Kirche im gesamtrumänischen Zusammenhang dargestellt. Auffällig ist aber die noch unter kommunistischer Herrschaft 1988 erschienene Kirchengeschichte von Dr. Nestor Vornicescu, Metropolit der Oltenia, die den herausfordernden Titel trägt: „Die Vollendung unserer nationalen Einheit – Fundament für die Einheit der Kirche der Vorfahren.“ Schon in der Einleitung wird dem Leser die Einheit von Kirche und Volk vor Augen geführt und dann heißt es: „... unsere Hierarchen und alle Diener der Kirche

24 József Pokoly: *Az Érdely Református Egyház Története*, Bd. 1, Budapest 1904, S. 102-103.

25 Árpád Ferencz: „Kirche zwischen Ost und West“, in: *Siebenbürgische Semesterblätter*

11. Jg., Heft 1-2, München 1997, S. 71ff., Zitat S. 79.

26 Ioan Lupaș, a. a. O., S. 248-253.

erkannten in vollem Licht und handelten dem entsprechend, dass die beiden heiligen Entitäten Kirche und Vaterland nicht von einander getrennt werden konnten ... so wie auch die Vorfahren vor Gott und der Welt zu erscheinen wussten, ohne die Bestrebungen und Ideale der Kirche von den Bestrebungen und Idealen der Welt zu trennen.<sup>27</sup> Nun mag man als Tendenz dieses 665 Seiten starken Werkes die Rechtfertigung der gewaltsamen Auflösung der unierten Kirche im Jahre 1948 durch das kommunistische Regime erkennen, was geradezu typisch für das Erscheinungsjahr ist, doch bleibt die selbstverständliche Gleichsetzung von Volkstum und Kirche auch abgesehen davon bestehen.

In völlig anderer Weise begegnet uns die Gleichsetzung von Volkstum und Kirche als Denkvoraussetzung in der Schrift des orthodoxen Spitzentheologen Dumitru Stăniloae: „Reflexionen über die Spiritualität des rumänischen Volkes“. Stăniloae war Siebenbürger, 1903 geboren, 1929 Professor für Dogmatik und ab 1936 auch Rektor der Orthodoxen Theologischen Akademie in Sibiu/Hermannstadt. Den Nationalismus leitete er nicht vom Turmbau zu Babel ab, sondern verstand ihn als „das Bewusstsein, dass du einer ethnischen Gruppe angehörst ... und weil du fühlst, dass du so wie du bist nicht leben kannst, außer wenn die Gruppe, der du angehörst, aufrechterhalten bleibt und für dich kämpft, kämpfst du für die Aufrechterhaltung der Existenz der gesamten Gruppe.“<sup>28</sup> 1946 wurde Stăniloae abgesetzt, 1958 bis 1963 war er in politischer Haft. In der Folgezeit konnte er in stiller Arbeit seine umfangreiche Dogmatik fertig stellen. Heute gilt er als einer der richtungsweisenden Theologen. Seine „Reflexionen über die Spiritualität des rumänischen Volkes“ sind das Vermächtnis eines alten Mannes mit Weitblick und reicher Erfahrung und sollten als solches geachtet und verarbeitet werden.<sup>29</sup> Der westliche Leser kann die Lektüre dieses Buches als Zumutung empfinden, weil die hier gebotene geistige Schau in romantisch-idealistische und geschichtsmythische Vorstellungen eingewickelt ist, die verwirren oder ablenken können. Blickt man aber hindurch, so lässt sich das Idealbild einer Kirchengemeinde als Lebensform erkennen, die an Paul Philippi erinnert,

---

27 Nestor Vornicescu (Metropolit der Oltenia): „Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii străbune“, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1988, S. 10.

28 Dumitru Stăniloae: „Ortodoxie și Româanism“, Sibiu 1939, 2. Aufl. 1992, 3. Aufl. București 1998; zit. nach: Jürgen Henkel: „Eros und Ethos. Mensch. Gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae“ (Dissertation 2001), Lit-Verlag 2003, S. 298.

29 Dumitru Stăniloae: „Reflexii despre spiritualitatea poporului Român.“ Scrisul Românesc, Craiova, 1992.

aber nicht in der sächsischen Bauerngemeinde, sondern im rumänischen Dorf am Rand der Berge geortet ist. Dieses wäre eines gründlichen Vergleiches wert. Ob Stăniloae Idealbild Zukunft hat? Eines ist jedenfalls gewiss, dass nämlich das urtümlich gewachsene Volksleben mit seiner christlichen Prägung bei der rumänischen Landbevölkerung Siebenbürgens heute noch in höherem Maße anzutreffen ist als bei der beinahe völlig aufgelösten sächsischen. Dass aber mit dem 21. Jahrhundert eine neue Zeit angebrochen ist, die auch im rumänisch-orthodoxen Kulturkreis dringend nach Spurensicherung ruft, sollte als ebenso gewiss angenommen werden.

Zur Frage Sprache und Konfessionalität in Siebenbürgen ließe sich noch manches anführen, zum Beispiel über die konfessionelle, sprachliche und kulturelle Anpassung mancher Gruppen der Roma (Zigeuner), wobei sich die enge Beziehung zwischen Sprache und Konfessionalität nachweisen lässt. Das führt aber in diesem Rahmen zu weit.

Ein ganz anderes und sehr positives Beispiel ist die römisch-katholische Kirche, die sich angesichts der ethnischen Entwicklungen in Siebenbürgen als echte Weltkirche ausweist, indem sie in gemischtsprachigen Gemeinden im Ablauf der Messe mehrere Sprachen erklingen lässt und so den Gläubigen das Gefühl vermittelt, dazuzugehören und angenommen zu sein.

Abschließend möchte ich auf die dritte Europäische Ökumenische Versammlung hinweisen, die im September 2007 in meiner Heimatstadt Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben stattfand und unter dem Thema „Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa“ stand.<sup>30</sup> Wenn wir uns der vielfältigen christlichen und kulturellen Überlieferungen Europas besinnen, und dazu gehören auch die Sprachen, und das nicht nur im Sinne musealer Bewahrung tun, sondern die ererbten Werte als lebendige Lebensformen weitergeben, so kann daraus begründete Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa wachsen. Wenn diese Vielfalt der sprachlichen, kulturellen und konfessionellen Identitäten hingegen verwischt und vernachlässigt wird, ist weder Erneuerung noch Einheit zu erwarten, denn die Pluralität gehört zum Wesen Europas wie zu einem Strauß von Wiesenblumen.

---

30 Vgl. Christoph Klein: „Kirchen der Stadt – Stadt der Kirchen. Sibiu – Hermannstadt – Nagyszeben“, Hora-Verlag, Hermannstadt 2007.



## Jezik in veroizpoved na Sedmograškem med 16. in 21. stoletjem. Pregled\*

WOLFGANG H. REHNER\*\*

V svojčas priznanem delu „Geographie des Großfürstentums Siebenbürgen“ Lucasa Josepha Marienburga, izdal ga je Martin Hochmeister leta 1813 v Hermannstadtu, lahko preberemo o narodnih skupnostih in veroizpovedi med drugim tole: »Madžari so večinoma reformirani, le nekateri luteranci, nekateri katoličani in unitarijci. Večina Szeklerjev je katoliška, drugi so reformiranci in unitarijci. Sasi so – razen nekaj redkih – vsi luteranci. Armenci so bili nekdaj eutyhisch, zdaj so katoličani. Grki, Vlahi, Cigani so bili nekdaj vsi grškoorientalski, od konca 17. (1698) in sredine 18. stoletja (1761) je velik del le-teh uniran, to je, razen malenkosti je postal katoliški. Srbi so luteranci, Bolgari katoličani, Judje pa judovske vere.«<sup>1</sup>

Iz tega citata je jasno razvidno, da je bila mišljena pripadnost k veroizpovedi v povezavi z jezikovnimi in etničnimi skupinami, čeprav dodelitev ni bila vselej enostavna in brez problemov. To je načeloma do danes tako ostalo, čeprav so se v podrobnostih dogodili dramatični premiki. Vsebinsko je dodelitev v navedenem citatu iz leta 1813 – razen nekaterih netočnosti – pravilna, potrebuje pa pojasnila. Tako je pač smiselno in potrebno postaviti na začetek zgodovinski pregled o povezanosti med jezikovnimi in verskimi skupinami, zlasti ker obe vplivata druga na drugo in se medsebojno pogojujeta.

\* Predavanje 14. novembra 2007 na XVIII. Evropskem kongresu narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Wolfgang H. Rehner, upokojeni mestni župnik, Sibiu/Hermannstadt

1 I. zvezek, str. 87-88. Pojasnitev citata: Armenci so označeni kot prvotno »evtihijanski« po cerkvenem učitelju iz 5. stoletja z imenom Evtih, ki je glede dveh Kristusovih narav učil drugačen nauk. – Romi (= Cigani) že leta 1813 niso bili vsi pravoslavni (t.j. grškoorientalski), temveč so se prilagodili svojemu vsakokratnemu okolju. – Katoliške Bolgare najdemo še danes v kraju Vinga pri Aradu. – Pri »luteranskih Srbih« se je Marienburg očitno zmotil: luteranska občina v vasi Ruscior/Reußdörfchen pri Hermannstadtu je bolgarska, ne srbska. Podrobneje glej Harald Roth: „Reußdörfchen. A Case Study on the Construction of National Identities in Transylvania“ v: Siebenbürgische Semesterblätter 12. Jg. Heft 1-2, München 1998. – Srbski naseljenci so bili po letu 1551 v »Siebenbürgische Heide« v Silivašu de Câmpie/Mezőszilvás, a niso bili nikoli luteranci. – Citirano delo L. J. Marienburga je bilo ponatistveno v „Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens“ Bd. 12, Böhlau 1987, Hg. Ernst Wagner.

## Zemljepisni položaj

Dežela Sedmograška danes ni politično pomembna in ni samostojna upravna enota, je pa zemljepisna pokrajina z lastno zgodovino, v kateri je bila od 16. do 19. stoletja vsekakor politična enota, ki je imela svojo posebno vlogo in pomen. Romunsko se večinoma imenuje Transilvania, po latinski besedi Transsylvania = onstran gozdov, ljudsko tudi Ardeal, madžarsko pa Erdély. To je gričevnat svet znotraj karpatskega loka sredi današnje Romunije, tako da se nikjer ne dotika državne meje. Je skoraj okrogle oblike, skoraj več kot na treh straneh jo obdajajo gore in jo naravno omejujejo: Vzhodni Karpati, Južni Karpati in Sedmograško-romunsko gorovje. Le v severozahodno smer je dežela odprta, kjer priteka združeni Someș proti Tisi. Tu ni naravne meje. Če gremo vzdolž severozahodne meje upravnih okrožij (romunsko „Județe“) Cluj-Napoca in Bistrița-Năsăud in če potem dodamo še malo mesto Târgu Lăpuș/Magyarlăpos z okolico, smo orisali zgodovinsko in zemljepisno področje, o katerem naj bo tu govor. Področje Sedmograške obsega nekaj nad 9 okrožij (od 41 v vsej Romuniji) in meri okrog 54.000 kvadratnih kilometrov (od 237.500 cele Romunije). Prebivalcev ima Sedmograška okrog 4,3 milijona (vsa Romunija pa 22,3 milijona). Z drugimi besedami: Sedmograška zavzema 22,7 % površine Romunije in ima 19,2 % prebivalstva vse države. V primerjavi z Avstrijo ima Sedmograška 64,3 % površine, to sta skoraj dve tretjini, in 53 % prebivalstva, to je več kot polovico.

V obdobju, ko je bila Sedmograška v 16. in 17. stoletju samostojna kneževina pod osmansko nadvlado, ji je pripadal Maramureșu do severno od Husta in prav tako zahodna pokrajina vse do Debrecena. Ta področja so se imenovala Partium. Sedmograška je segala torej v tistem času na severu na ozemlje današnje Ukrajine in na zahodu na ozemlje današnje Madžarske. To je za zgodovino vsekakor pomembno, ne sme pa veljati za čas pred tem in po tem. Prav tako je zavajajoča poenostavitev, če se govori o Sedmograški in misli pri tem celotno področje, ki je leta 1919 prišlo od Madžarske pod Romunijo. Tako vzeto bi bilo prišteti še današnje romunske dele Banata ter področij Crișana in Maramureș, ki bi skupaj s Sedmograško merili 98.851 kvadratnih kilometrov, to je 42 % današnje Romunije. Ta jezikovna raba se je prikradla v diskusije v obdobju med svetovnima vojnama in zanemarljavo zgodovinsko posebnost izvensedmograških področij. V tem prikazu ostajamo pri uvodoma nakazani zemljepisno in zgodovinsko utemeljeni omejitvi na pravo Sedmograško.

## Oblikovanje veroizpovedi in etnična dodelitev v 16. stoletju

Od 10. do 16. stoletja je na Sedmograškem jasno prevladovala rimskokatoliška Cerkev, poleg nje pa občasno nastopajo pričevanja o eksistenci v cerkveni tradiciji starejše pravoslavne vzhodne Cerkve. V 16. stoletju pa se položaj zaplete in hkrati zaostri. V tukajšnjem okviru je mogoče podati le kratek pregled verskega in etničnega razvoja.

Od 15. stoletja razlikujemo na Sedmograškem tri stanovske nacije: plemstvo, Szeklerje in Sase, to so bile skupine svobodnih ljudi, ki so živeli na lastni zemlji in niso bili podložni zemljiškemu gospodu. »Nacija« ni pomenila etnije, ampak socialni stan s političnimi pravicami. Zato Romuni niso veljali za nacijo, kajti bili so podložni kmetje. Relativno svobodni so bili le, če so se v gorah ukvarjali z ovčerejo, zanjo je bilo treba oddajati le davek, ne pa opravljati tlake. Etnično gledano so bili plemiči in Szeklerji madžarske, Sasi pa nemške narodnosti. Če je kak Romunec ali Sas napredoval v plemiški stan, kar se je vsekakor dogajalo, je postal v socialnem okolju z obleko, jezikom in navadami in s tem tudi v svoji zavesti tako rekoč avtomatično Madžar. Po epohalni turški zmagi pri Mohácsu je prišlo tudi na Sedmograškem do dramatičnih spopadov zaradi rivalstva med Johannom Szapolyaiem in Ferdinandom Habsburškim, ki sta se oba potegovala za kraljevski sedež v preostanku Madžarske, ki je po turški zasedbi osrednje Madžarske segal v obliki rogljiča od Gradiščanske preko današnje Slovaške do Sedmograške. Junija 1529 je moldavski knez Petru Rareș sporazumno z Johannom Szapolyaiem pri kraju Marienburg/Feldioara/Földvár premagal vojsko Ferdinandove strani, ki so jo sestavljali v glavnem Sasi. Spor med Szapolyaiem in Ferdinandom pa je bil odpravljen šele leta 1538 v mestu Großwardein/Ora-dea/Nagyvárad z mirovno pogodbo, ki je predvidela razdelitev Madžarske v dve državni polovici, pri čemer je bila potegnjena meja zahodno od Debrecena in je s tem nastal že omenjeni Partium. Szapolyai je poslej vladal v Sedmograški in pridruženih področjih v funkciji in z naslovom kralja Madžarske. Po njegovi zgodnji smrti (1540) se je zmešnjava političnih razmer stopnjevala in Sedmograška je postala igrača dveh velesil: Habsburžanov in Osmanov. Ob istem času so vdrle v deželo ideje reformacije in v več valovih vedno znova razburjale duhove.

Začelo se je v mestu Kronstadt/Brașov/Brassó, kjer je znani humanist Johannes Honterus že leta 1542 izvedel reformacijo v Lutrovem smislu in v povezavi z Wittenbergom. Od tod se je najprej razširila predvsem v saških

občinah, segla pa je kmalu tudi na madžarska področja plemiške zemlje. Leta 1547 je izšla „Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen“, temeljni dokument luteranske reformacije na področju Sasov, kateri so ostali zvesti tudi v naslednjih časih.<sup>2</sup> Neposredno nato, v letih 1549 in 1550, se je luteranska reformacija razširila tudi v Partium, to je na madžarska področja, in sicer naravnost sunkovito. Máthyás Dévai Biró je postal protestantski duhovnik v Debrecenu. Že nekaj let kasneje je sledil drugi reformacijski val, helvetsko reformirani, ki se je širil s področja Partium, njegov prvi zastopnik je bil Márton Kálmáncsehi. Tudi Dévai Biró je pred koncem svojega življenja podvomil o Lutrovem nauku in se nagnil k helvetski veroizpovedi.<sup>3</sup> S tem se začinja kazati že v dobi nastajanja etnično razvrščanje mladih veroizpovedi: evangeličansko-luteranska velja za nemško in helvetsko-reformirana za madžarsko. Čeprav ta enačba ni povsod točna in tudi ni nujna, je vendar dejstvo, da se je v veliki meri razširila in učinkuje še danes.

Lastno pot je izbralo mesto Klausenburg/Cluj-Napoca/Kolozsvár, ki je imelo v 16. stoletju še razmeroma močno saško meščanstvo, medtem pa je istočasno madžarsko meščanstvo številčno naraščalo in so madžarski plemiči dajali mestu nov videz z zidanjem lepih hiš in palač. Neposredno po Kronstadtu se je tudi semkaj razširil Lutrov nauk in je bil leta 1545 (1544?) učen humanist in duhovnik Kaspar Helth, po rodu Sas, izvoljen za prvega evangeličanskega mestnega župnika v Klausenburgu. Pridigal je nemško, ob sebi pa je imel madžarskega predikanta. Hkrati je odprl tiskarno in tiskal v njej reformatorske spise najprej v madžarščini in nemščini, a je nemščino kmalu opustil in izdajal le še madžarske tiske. Vrhunski dosežek njegovih duhovnih izdaj je njegov madžarski prevod Svetega pisma. Po enajstih letih delovanja kot mestni župnik se je umaknil s te funkcije in je bil do svoje smrti le še prevajalec, zgodovinopisec in izdajatelj. Postal je eden najpomembnejših utemeljiteljev in mecenov madžarskega knjižnega jezika. Kot mestni župnik ga je nasledil Franz Davidis, po rodu prav tako Sas. Tudi on je bil učen humanist, v primerjavi s Helthom pa bojevit in manj uravnovešen. Luteranski mestni župnik je bil postal leta 1556, a že po treh letih je s svojo klausenburško faro

2 Ta „Kirchenordnung“ je program reformacije in je bil napisan v dveh jezikih – latinsko in nemško. Originalni latinski naslov se glasi: „Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transilvania“. Dvojezični natis v: Johannes Honterus' ausgewählte Schriften. Hg. Oskar Netoliczka, Wien und Hermannstadt 1898, str. 55-125; samo nemško besedilo v: Ludwig Binder: „Johannes Honterus, Schriften, Briefe, Zeugnisse“, Kriterion Verlag, Bukarest 1996, str. 203-233.

3 O reformaciji v okrožju Partium glej Béla Köpeczi (Hg): „Kurze Geschichte Siebenbürgens“, Akadémiai Kiadó, Budapest 1990, str. 287 isl.

in Kasparjem Helthom prestopil v tabor reformirancev.<sup>4</sup> A tudi to stanje ni trajalo dolgo. V šestdesetih letih 16. stoletja je postal Klausenburg pod vladno mladega kralja Johanna Szapolyaia II., na katerega je vplival prosvetljeni telesni zdravnik Blandrata, zbirališče in zatočišče po vsej Evropi preganjanih antitrinitarijcev. Tej smeri se je pridružil Franz Davidis z vsemi svojimi pristaši in je postal tako ustanovitelj unitarijske Cerkve, ki je bila v 16. stoletju priznana le na Sedmograškem. (Oznaka »unitarijski« je izvedena iz načela »Bog je eden – Egy az Isten« in nima nobene zveze z besedo unija!) Deželni zbor je v letih 1568 in 1571 postavil temelj za sedmograško zakonodajo, ki sme veljati za predhodnico več kot dvesto let mlajšega tolerančnega patenta v Avstriji, da, ki je celo širokopoteznejša in popustljivejša od tega. Sklep iz leta 1568 »dovoljuje vsakemu predikantu pravico, da oznanja evangelij prosto po svojem razumevanju,« oni iz leta 1571 pa še dodaja, da »nihče ne sme biti žaljen zaradi svoje veroizpovedi (confessio)«. <sup>5</sup>

Tu mišljene veroizpovedi so kasnejše tako imenovane »recipirane veroizpovedi«, namreč

- 1.) staroverci (rim.kat.),
  - 2.) evangeličani (augšburške veroizpovedi, luteranci),
  - 3.) reformirani (helvetske veroizpovedi, kalvinisti),
  - 4.) unitarijci (= antitrinitarijci).
- Poleg teh štirih »recipiranih veroizpovedi« je bila pa še
- 5.) pravoslavna (= grška) vzhodna Cerkev,

ki ji je pripadalo predvsem romunsko prebivalstvo. Ta Cerkev je bila sicer tolerirana, vendar ne povsem priznana, ker njeni verniki niso bili stanovska nacija in zato niso imeli zastopstva v deželnem zboru. Zakaj in kako je prišlo do te nagle ločitve veroizpovedi, je teološko in cerkvenozgodovinsko vprašanje. Tukaj se bomo omejili na vzajemne odnose med jezikom in veroizpovedjo. Na primeru mesta Klausenburg je mogoče videti,

---

4 Prim. O. Wittstock: „Kaspar Helth, Reformator, Humanist und Verleger zweier Völker“, in Karl Reinert: „Zur Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus im Jahr 1559“, v: Korrespondenzblatt des Arbeitskreises für siebenbürgische Landeskunde III. Folge, redigiert von Anton Schwob, Böhlau, 5. Jg. 1975, Heft 1, str. 43–45; in: Gustav Gündisch: „Zur Vorgeschichte der Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus“, v: Kirchliche Blätter, Monatschrift der evang. Kirche A.B. in der sozialistischen Republik Rumänien, 2. (40.) Jg. 1974, Nr. 11, str. 3-5.

5 Ludwig Binder: „Studien zur siebenbürgischen unitarischen Religionsgemeinschaft im 16. Jh.“, v: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 90/91. Jg. (1975) str. 93; in: isti: „Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jh.s“, Böhlau 1976, v: Siebenbürgisches Archiv III. Folge, Bd. 11.

kako je pretres verskih preoblikovanj podprl in pospešil že tako potekajoče širjenje madžarskega jezika. Oba reformatorja sta brez političnega pritiska le pod vplivom časa prednjačila in prostovoljno madžarizirala svoji imeni: v zgodovino sta se zapisala kot Heltai Gáspár in Dávid Ferenc. Hkrati je v mestu Klausenburg prevladal madžarski element in cela vrsta dvojezičnih podeželskih občin se je ob prestopu v reformirano kot tudi v unitarijsko veroizpoved odločila obenem tudi za madžarski jezik.<sup>6</sup>

Kakor so sicer navedeni zgledi važni, bi bilo kljub temu napačno trditi, da se da v reformacijskem stoletju ugotoviti splošna težnja po madžarizaciji. Razmere so bile veliko bolj diferencirane in prilagajene krajevnim in regionalnim danostim. V bližini Kronstadta, od koder je Johannes Honterus začel luteransko reformacijo, je bila na ozemlju, ki je pripadalo saški naciji, vrsta vasi z madžarskim jezikom. Vaščani so postali in ostali luteranci, ne da bi opustili svoj jezik in etnično identiteto. Dokazali so, da je mogoče biti tudi madžarsko-luteranski. Spet drugačen primer so saške občine schogenskega kapitela (Groß-Schogen/Șieu Mare/Nagysajó leži med Bistritz in Sächsisch-Regen). Vse vasi tega kapitela so ležale na županijskem ozemlju, ki je bilo pod plemiško gosposko. Tu so bili Sasi podložni kmetje. Prevzeli so luteransko reformacijo in ji ostali zvesti tudi, ko so se njihovi zemljiški gospodje pridružili helvetsko-reformirani veroizpovedi. Pozornost vzbuja, kako je bilo to vprašanje zares tolerantno rešeno: zemljiška gosposka je svoje kmete podredila madžarsko-reformirani superintendenturi in ta je spoštovala njihovo evangeličansko-saško identiteto skozi tri stoletja, dokler jih ni leta 1851 v zelo spremenjenih razmerah prevzela evangeličanska superintendentura augsburške veroizpovedi. Podoben primer imamo tudi v bližini mesta Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben: madžarsko-reformirana občina Salzburg/Ocna Sibiului/Vizakna je bila stoletja podrejena evangeličansko-saški Cerkvi in je ob tem ohranila svojo jezikovno in versko identiteto.

Pogled k vzhodnocerkvenim-pravoslavnim Romunom kaže, da so se najprej Sasi trudili »čisti svetopisemski nauk« v smislu reformacije razširiti tudi med Romuni. K temu je spadala tudi uporaba romunščine kot ljudskega jezika. Tako je najstarejši tisk v romunskem jeziku luteranski katekizem iz leta 1544, natisnjen v mestu Hermannstadt/Sibiu/Nagszeben. Žal obstaja o njem le

---

<sup>6</sup> Za zgled naj bosta tu navedeni le dve cerkveni občini: Fenesch/Florești/Szászfenes pri Klausenburgu, kjer je imel v času Franza Davidisa svoj sedež luteranski saški dekan Dionysius Alesius, in Pränzdorf/Suseni/Marosfalu pri Sächsisch-Regen.

poročilo, ohranil se ni noben izvod. Poročilo pa pravi, da je veliko župnikov in tudi razsvetljenih škofov ta katekizem z veseljem sprejelo, medtem ko so ga drugi odločno odklanjali. Tiskanje romunskih spisov je nadaljeval v mestu Kronstadt/Braşov/Brassó Valentin Wagner, po posredovanju tamkajšnjega mestnega sveta pa ga je v šestdesetih letih 16. stoletja končno prevzel romunski diakon Coresi, ki je razvil močno izdajateljsko dejavnost. Na saški strani je bila gotovo v ozadju reformatorska vnema za predajanje spoznane resnice tudi drugim. O kakih nadaljnjih poskusih nagovarjanja Romunov k cerkvenemu prestopu ni poročil. Ko se je izkazalo, da velja veselje tistih, ki so pozdravili prve luteranske spise, v prvi vrsti uporabi romunskega jezika, so radi pustili, da je Coresi prevedel obrednike pravoslavne Cerkve v romunščino in jih natisnil. Po tej poti je reformacija na Sedmograškem spodbudila rabo romunščine v liturgiji pravoslavne Cerkve. V šestdesetih letih 16. stoletja pa sta deželni zbor in mladi kralj tudi intenzivneje skušala pridobiti pravoslavne Romune za reformacijo. Iz tega vzroka sta bila zaporedoma imenovana dva romunska superintendenta (škofa), ki naj bi skrbela za »pravo oznanjevanje božje besede«. Pri tem morajo župniki med drugim izrecno uporabljati romunski jezik. Sinodalni sklep iz Straßburga (Mieresch/Aiud/Nagyenyed) leta 1569 vsebuje reformatorski program in nuce (= na kratko, *op. prev.*), ki romunske župnike veže samo na besede Svetega pisma in zahteva odvrnitev od »človeških izročil«, med drugim tudi od češčenja svetnikov. Žal iz besedila ni razločno razvidno, ali je šlo za helvetsko-reformirano ali za unitarijsko veroizpoved. Tradicija pa skoraj ne dopušča dvoma, da so romunski župniki novosti le neradi sprejeli.<sup>7</sup> Ob tem je pomembno zabeležiti, da ne gre za nikakršno raznarodovalno težnjo, sprememba veroizpovedi je bila vsekakor zaželeno v romunskem jeziku, ob izključitvi »srbščine«. (Mišljena je pač cerkvenoslovanščina.) Podobni poskusi – pridobiti pravoslavne Romune za protestantizem – so se ponovili v 17. stoletju v dobi helvetsko-reformiranih knezov. Ioan Lupaş, stari mojster za romunsko zgodovino, ki je v letih 1905 do 1909 predaval v mestu Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben sedmograško cerkveno zgodovino, je takole presodil: »Iz poskusov Sasov in kalvincev, da bi Romune odvrnili od podedovane vere, se je rodila nepričakovano srečna korist: prvi romunski tiski, razcvet romunskega jezika in njegov prodor v bogoslužno rabo. Ta pozitivni kulturni vpliv reformacije glede narodnega jezika je ostal trajen.«<sup>8</sup>

7 Prim. Ioan Lupaş: „Istoria Bisericească a Românilor Ardeleni“, Sibiu 1918, str. 43 sl.

8 Isti, n. n. m., str. 82.

Po zgodnji smrti nazadnje unitarijskega kralja Johanna Szapolyaia II. je leta 1571 zasedel prestol katoliški knez Stefan Báthory. V tem času je bilo razmerje treh protestantskih veroizpovedi že tako utrjeno, da so mogle preživeti naslednja stoletja. Katoliška Cerkev pa je bila izgubila zelo veliko vernikov in se je medtem skrčila le na del Szeklerjev. Novi knez je poklical v deželo jezuite, da bi okrepil katolištvo. Posreden, a oprijemljiv uspeh njihove dejavnosti je bil, da so se smeli romunski župniki vrniti k svojim pravoslavnim izročilom.<sup>9</sup>

## Jezik in razvoj veroizpovedi od 17. do 19. stoletja

Med politično zelo razgibanim 17. stoletjem so ostale verske razmere na Sedmograškem v glavnem nespremenjene, število romunsko-pravoslavnega prebivalstva pa se je občutno zvišalo. V ta čas pade tudi naselitev Judov, ki jim je bilo leta 1627 dovoljeno opravljanje verskih obredov in prosto trgovanje v knežji rezidenci Weißenburg/Alba Iulia/Gyulafehérvár, medtem ko so se svobodna mesta obotavljala pri izdaji dovoljenja za bivanje. Judje so na Sedmograškem nato dajali prednost deloma madžarskemu in deloma nemškemu jeziku.

V drugi polovici 17. stoletja so prišli v deželo armenski trgovci, ki so bili ušli turškemu zasledovanju. Knez Michael Apaffy jim je podelil trgovske privilegije; kmalu so se razvili v premožnejši sloj prebivalstva, ki si je pridobil ime s trgovino in obrtjo. Naselili so se predvsem v treh mestih, katerih značaj so zaznamovali: 1.) Gyergyószentmiklos/Gheorgheni/Niklasmarkt, 2.) Szamosujvár/Gherla, po njih je dobilo tudi ime Armenierstadt, in 3.) Elisabethstadt/Dumbrăveni/Erzsébetváros. Po veroizpovedi so pripadali posebni vzhodni Cerkvi, a so se kmalu pridružili katoliški Cerkvi v nekakšni uniji in se ji v teku 18. stoletja vedno bolj prilagajali, pri čemer je ostal v rabi del armenske liturgije. V vsakdanjem življenju pa so Armenci čedalje bolj prevzemali madžarski jezik, ta proces se je končal šele na začetku 20. stoletja.<sup>10</sup>

9 Ioan Lupaş: „Istoria Bisericească a Românilor Ardeleni”, Sibiiu 1918, str. 46.

10 O armenski Cerkvi prim. Harald Roth: „Kleine Geschichte Siebenbürgens“, Böhlau 1996, str. 74-75, in: Friedrich Teutsch: „Die kirchlichen Verhältnisse Siebenbürgens“, Posebni natis iz „Deutsch-evangelische Blätter“, Halle a.S. 1906, str. 61 isl., in: Judit Pál: „Das Bild der Armenier in Siebenbürgen“, v: Siebenbürgische Semesterblätter, 12. Jg., Heft 1-2, München 1998.



Pravoslavna Cerkev Romunov je bila v 17. stoletju na eni strani pod vplivom srbskih pravoslavniških škofov, na drugi strani pa so jo kalvinistični knezi vedno spet opozarjali, naj Sveto pismo redno in razločno razlaga v romunskem jeziku in naj opusti nesvetopisemske tradicije. Vredno je omeniti, da je v teh razmerah metropolit Simion Ștefan s podporo kneza Georga Rákocziya II. v mestu Weißenburg/Bălgrad/Fehérvár leta 1648 izdal slovito Novo zavezo.<sup>11</sup> Ko pa je prišel leta 1682 Grk Ioasaf iz Muntenije, da bi postal metropolit v Weißenburgu, mu je stopil naproti pogumni in ugledni protopop Ioan Zoba iz Vința z besedami: »Mi ne potrebujemo ne tebe ne tvojega darila, če ne znaš romunsko.«<sup>12</sup>

Ko so proti koncu 17. stoletja prevzeli oblast na Sedmograškem Habsburžani, se je podoba dežele spremenila tudi v jezikovnem in verskem pogledu. Cesar se ni obotavljal pridobiti si naklonjenost vodilnih slojev s tako imenovano »Leopoldinsko diplomom« z dne 4. decembra 1691, s katero jim je potrdil njihove privilegije. Mednje je spadala tudi pravica do svobodnega opravljanja verskih obredov, ki je veljala od leta 1571. V dolgem obdobju vladanja kalvinističnih knezov pa se je število katoličanov skrčilo na nepomembno skupino in celo sedež rimskokatoliškega škofa je veljal kot opuščen. Potemtakem je bilo samo prav, da je v diplomi bilo napisano: »*Katoličani naj povsod – če jih je malo ali so tujci, privatim, če pa jih je mnogo, tudi javno – uživajo pravico do opravljanja verskih obredov in zidave cerkva prav tako, kot uživajo to pravico druge na Sedmograškem recipirane veroizpovedi ...*«<sup>13</sup> Tu se praktično v zelo milem tonu zahteva ponovna vzpostavitev še vedno veljavne, a dejansko opuščene enakopravnosti rimskokatoliške Cerkve. To je moglo biti za protestante pred cesarjem naravnost mučno. Kar pa je v naslednjih desetletjih pod Karlom VI. in Marijo Terezijo iz tega nastalo, je bilo več kot obnovitev, bil je močan protipritisk, z drugo besedo omiljena oblika protireformacije. Meščani so zahtevali vrnitev nekaterih cerkvenih zgradb, ki so bile postale med reformacijo protestantske, dobili so jih, a ne vselej brez težav. Obenem

---

11 Ioan Lupaș, n. n. m., str. 67. Ponatis dela: „Noul Testament. Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani ...“, Editura Episcopiei ortodoxe Române a Alba Iuliei – 1988.

12 Isti, n. n. m., str. 76.

13 „Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen“, Bd. I, str. 334 latinsko; nemško po R. Csallnerju: Quellenbuch zur vaterländischen Geschichte. Hermannstadt 1905, str. 193. K celemu poglavju prim. Edit Szegedi: „Die Kirchen in Siebenbürgen vom Leopoldinum bis zum Toleranzedikt (1691–1781)“, v: Imperium an der Peripherie. Österreichische Spuren in Siebenbürgen. Rastavni katalog. Hg. Horea Balomiri & Irene Eترزdorfer, 2007 Wien PROHISTORA, str. 51 isl.

so na pomembnih krajih nastale tudi nove katoliške božje hiše. Tako je bila v mestu Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben na Velikem ringu sezidana nova katoliška župna cerkev, čeprav sta bili že vrnjeni nekdanja dominikanska cerkev in tudi mala frančiškanska cerkev. Z gospostvom Habsburžanov je prišel v mesta tudi sloj katoliških uradnikov, ki je zmanjšal dotedanji vpliv stanov, kar je zbudilo odpor pri protestantskem madžarskem plemstvu. Sasi pa so veljali kot poslušnejši. Novemu uradniškemu sloju je pripadal tudi poveljujoči general, ki je imel svoj sedež v Hermannstadtu na Velikem ringu. Njegovi vojaki so govorili avstrijsko nemščino in so bili prav tako katoličani. Tedanje vseskozi saško prebivalstvo mesta je bilo evangeličansko in se ni moglo enačiti z njimi. Danes je neverjetno ali smešno slišati, da so bili Sasi ob prihodu prvih protestantskih preseljencev iz Salzkammerguta (1734) hladni in nepriljudni, ker so ugotovili: »Ti govorijo ja katoliško!«, to se pravi, ne običajnega saškega narečja, temveč avstrijsko nemščino kot uradniki in vojaki. Toda tedaj je bil ugovor mišljen povsem resno.

Drugačen primer jezika in veroizpovedi je evangeličanska cerkvena občina augsburške veroizpovedi z nemško materinščino, ki je bila ostala v Klausenburgu, potem ko je mesto zajel močan helvetski in nato unitarijski val reformacije in hkrati privedel do prevzema madžarskega jezika. Ta evangeličanska cerkvena občina z nemškim jezikom je na začetku devetdesetih let 17. stoletja štela okrog 350 duš in se je bala, da bo popolnoma izginila, ker jo je bila reformirana občina madžarskega jezika potegnila za seboj in jo onesposobila. Obrnili so se na gosposko v Hermannstadtu in dosegli obnovitev svojih farnih pravic, predvsem pa prihod nemško govorečega župnika augsburške veroizpovedi (1695).<sup>14</sup>

Bistveno daljnosežnejšega pomena kot nazadnje navedeni primeri je ustanovitev uniatske grškokatoliške Cerkve, ki se je bila začela pripravljati v devetdesetih letih 17. stoletja. Romunsko prebivalstvo na Sedmograškem je skoraj vseskozi pripadalo grškoppravoslavni Cerkvi, ki ni bila recipirana, temveč le tolerirana. Potem ko je bil januarja 1698 posvečen v Bukarešti novi sedmograški metropolit Atanasie Anghel, je izšla aprila istega leta cesarska diploma, ki je opozorila, da imajo pravoslavni duhovniki na izbiro, da se pridružijo eni od recipiranih veroizpovedi in si s tem pridobijo pravice te veroizpovedi. Ker se je v tistem času zdelo še nepredstavljivo, da se bo vzhodna pravoslavna

14 Prim. Gustav Gündisch: „Die Erneuerung der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Klausenburg im Jahre 1695“, v: „Bewahrung und Erneuerung. Festschrift für Bischof Albert Klein“, Hermannstadt 1980, priloga h „Kirchliche Blätter“.

Cerkev sploh kdaj povzpela med recipirane Cerkve, se je morala zdeti romunskim duhovnikom ta možnost zelo vabljiva. Za cesarjevo veroizpoved pa je bil prirastek številnega romunskega prebivalstva v versko razdrobljeni Sedmograški vsekakor zaželen. Zato je kardinal Kolonics izdal junija 1698 »manifest«, ki je ponudil unijo romunskim župnikom pravoslavne veroizpovedi in jih obvezal samo k prevzemu izjave s štirimi točkami. Že oktobra je 38 protopopov, to je dekanov, podpisalo to izjavo.

Ker pa se metropolit Atanasie še ni odločil, se je zadeva zavlekla, dokler ni bil končno leta 1701 na Dunaju posvečen za katoliškega škofa in znova postavljen v svojo funkcijo. S tem je bila cerkvena zveza potrjena. Pravoslavna stran jo danes večkrat obžaluje kot razcepitev romunskega ljudstva. Temu pa je treba vsekakor dodati, da je cerkveno združenje odločilno pripomoglo k napredku romunskega jezika in kulture. V obdobju 18. stoletja so bile v uniatskih cerkvenih občinah ustanovljene številne šole, ki so okrepile ljudsko izobrazbo, in končno je nastalo gibanje, ki je pospeševalo zgodovinsko zavest in nacionalno mišljenje Romunov, znano je pod imenom „Școala Ardeleană“ (= Sedmograška šola). Njeni ustanovitelji in nosilci so bili uniatski duhovniki in učitelji npr. Ioan Inocenție Micu-Klein (1692–1767), Samuil Micu (1745–1806), Petru Maior (1756–1821) in mnogi drugi. Leta 1747 je nastala v mestu Blasendorf/Blaj/Balázsfalva poleg škofovskega sedeža in šole tudi popolnoma romunska tiskarna.<sup>15</sup> Ne glede na to so se dvignili med Romuni tudi uniji nasprotni glasovi. Že iz leta 1733 je poročilo, da je bil zaslužni uniatski škof Inocenție Micu-Klein na vizitacijskem potovanju v pravoslavni občini Brașov/Șchei enostavno odklonjen in da se mu je enako zgodilo še enkrat v cerkveni občini Săliște pri Hermannstadtu. Ti pripetljaji kažejo na eni strani, da cerkvenopravne razmere niso bile jasno urejene, na drugi strani pa da se je pravoslavnim občinam zdela njihova verska identiteta ogrožena in so jo zato skrbno varovale.<sup>16</sup> Nekaj let kasneje, leta 1744, je menih Visarion Sarai po naročilu srbskega metropolita hodil po vseh romunskih vaseh v okolici Săliște in vernike opominjal k ohranjanju vere očetov ter svaril pred unijo. Njegovo potovanje od občine do občine so spremljali zvonovi, bil je pravi triumfalni pohod. V Hermannstadtu so meniha končno prijeli in ga kot jetnika odpeljali na Dunaj.<sup>17</sup> Ta jasno protiuniatska manifestacija

15 O cerkveni uniji prim. Ioan Lupaș, n. n. m., str. 108 isl., in: Mircea Păcurariu: „Istoria Bisericii Ortodoxe Române“, Sibiu 1972, str. 202 isl., in v 2. izdaji istega dela, Sibiu 1978, str. 229-246.

16 Ioan Lupaș, n. n. m., str. 145.

17 Isti, n. n. m., str. 117 sl., in: Mircea Păcurariu, n. n. m., 2. izd., str. 247-255.

je vzbudila mnogo emocij in povzročila marsikatero zlo. Ob pogledu nazaj pa moramo reči, da je okrepila samozavest pravoslavnih cerkvenih občin.

Tolerančni patent Jožefa II. (1781) je prinesel pravoslavni Cerкви enakovrnost. Recipirane veroizpovedi s tem niso nič pridobile. Uredba glede tlačanskih pravic je sprožila pričakovanja, ki niso mogla biti izpolnjena. Na druge reforme so gledali stanovi zelo zadržano. Končno so se v zahodnih goratih predelih uprli romunski kmetje, a vstaja je bila krvavo zatrta (1784). Dobro mišljene reforme razsvetljenega cesarja nazadnje niso bile uspešne. Vendar so nekaj le sprožile. Ko so bile končno ukinjene, starih razmer ni bilo več mogoče povsem obnoviti. V tem položaju sta pravoslavni škof Gherasim Adamovici in uniatski škof Ioan Bob skupaj zasnovala v imenu sedmograških Romunov tožbeni spis z naslovom „Supplex Libellus Valachorum“, ki je zahteval priznanje Romunov kot četrte nacije v deželnem zboru z vsemi posledicami. Tu ni kraj za analizo vzrokov neuspešnosti tega poskusa. Zdi pa se, da je glavni vzrok, da so bile tedaj v mišljenju prizadetih stanovske kategorije pogosto neopaženo nadomeščene z etničnimi. Govorili so o nacijah, a menili niso več stanov, temveč etnije. Najštevilnejša je bila romunska. Plemstvo in Szeklerji skupaj so bili madžarska nacija, Sasi kot najmanj številni pa so se čutili utesnjeni in ogroženi. To razmerje se je v naslednjih desetletjih zaostriilo in je prišlo v revoluciji 1848 do izbruha, a še vedno ni našlo zadovoljive rešitve. Saški župnik Stephan Ludwig Roth je na predvečer revolucije to vprašanje analiziral v svoji knjizici „Der Sprachkampf in Siebenbürgen“ (Jezikovni boj na Sedmograškem) in ponudil sporazumni dogovor med narodi kot rešitev, a mu nihče ni prisluhnil.<sup>18</sup>

## **Razmerje med narodnostmi in Cerkvijo na Sedmograškem od revolucije 1848 do danes**

Kot že prikazano, je dobilo po koncu 18. stoletja vprašanje etnične pripadnosti težo, kot je ni imelo še nikoli prej. V 19. in 20. stoletju se je ta še stopnjevala. Ob odkritju spominskega kipa škofa G. D. Teutscha v Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben leta 1899 je bil med drugimi častnimi go-

---

18 Stephan Ludwig Roth: „Der Sprachkampf in Siebenbürgen. Eine Beleuchtung des Woher und Wohin?“, Kronstadt 1842, Verlag Johann Gött. Ponatis v: Stephan Ludwig Roth. Gesammelte Schriften und Briefe. Hg. Otto Folberth, Verlag Krafft & Drotleff, Hermannstadt (tudi Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig) 1933, Bd. 4: Die Schriften der Jahre 1842/1843, str. 91-159.

sti povabljen tudi znani evangeličanski teolog Ernst Troeltsch. Svoj vtis o evangeličanski Cerкви augsburške veroizpovedi med sedmograškimi Sasi je takole opisal: »Cerkev je postala tisto zavetje, kamor se je zatekla nacionalna posest, kjer more biti avtonomno upravljana in od koder je mogoče načrtno voditi boj za obstoj. Modro in premišljeno je zadnja cerkvena zakonodaja svoj organizem temu namenu ustrezno vsestransko utrdila, in tako je bilo mogoče odgovoriti kolegu na vprašanje, ali bo praznik bolj nacionalen ali cerkven: ›To je pri nas povsem isto.«<sup>19</sup>

Ta ugotovitev o enotnosti naroda in Cerkve lahko velja kot tipična za tisti čas. Že dve leti prej (1897) jo je natančno in diferencirano predstavil in utemeljil Adolf Schullerus, tedanji profesor na »Teološko-pedagoškem deželnocerkvenem seminarju« v Hermannstadtu v svojem epohalnem predavanju »Naša nacionalna Cerkev«. Formuliral je natančno: »Naše prizadevanje je, da v naši nacionalni Cerкви notranje narodovo življenje najde svojo skupno življenjsko obliko in da v njej duša našega naroda dobi najrazločnejšo, najpopolnejšo obliko in podobo. Vprašujemo: Kaj je in kaj nam pomeni naša nacionalna Cerkev? Odgovarjamo:

- 1.) Naša nacionalna Cerkev je zunanja oblika naše narodne enovitosti – naša narodna organizacija.
- 2.) Naša nacionalna Cerkev je notranja oblika našega narodnega poslanstva – naša narodna naloga.«<sup>20</sup>

Ta ocena je naslednja desetletja obveljala na široki osnovi, čeprav se je z različnih strani vedno znova pojavljalo vprašanje: Ali pri nas ne zanemarjamo po lastni krivdi prav bistvene, duhovne naloge Cerkve, če tako brez nadaljnega enačimo veličini narod in Cerkev? Vprašanje je bilo posebno pereče v »času gibanja« v tridesetih letih 20. stoletja in potem spet po drugi svetovni vojni v času notranjega samoozaveščanja pod zunanjim pritiskom komunistične oblasti. Leta 1959 je izšla v Nemčiji brošura z naslovom „Die Kirchengemeinde als Lebensform“ iz vrst že tedaj tam naseljenih nekdanjih članov evangeličanske Cerkve na Sedmograškem. Pod vtisom dejstva, da so imeli ti ljudje težave pri vključevanju v razne evangeličanske cerkvene občine

---

19 Revija „Die christliche Welt“. Hg. Martin Rade, Gotha, vom 28. Dez. 1899; odtis v: Siebenbürgisch-deutsches Tageblatt Nr. 7923 z dne 9. jan. 1899. Cit. po Friedrichu Teutschu: „Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen“, 2 Bde., Verlag W. Krafft, Hermannstadt 1921/22, Bd. 2, str. 579.

20 Citat po Adolfu Schullerusu: „Unsere Volkskirche“, 2., razširjena izdaja, Verlag Krafft & Drotleff, Hermannstadt 1928, str. 5.

v Nemčiji, prinaša ta brošura bistven pogled, ko prikazuje, kako neobičajno močno je bilo določeno in oblikovano v saških občinah na podeželju in tudi v bolj obrtniško naseljenih mestnih občinah celotno gospodarsko, socialno, kulturno in duhovno življenje. Na Sedmograškem je predstavljala cerkvena občina obširen življenjski prostor in je oblikovala življenje skupnosti. Posameznik je bil v njej zakoreninjen in zavarovan. Tu je bil doma, tu je bila zasidrana njegova identiteta, tako etnična kot tudi verska. V Nemčiji seveda ni najti kaj podobnega. In to je tudi vzrok za določeno razočaranje, ki Sasom vse do danes otežuje, da bi se v tuji občini počutili kot doma. Vsebina te brošure ni romantična vizija in je ne gre kar odložiti. Sam sem leta 1959 kot mlad župnikov pomočnik stopil v cerkveno službo in lahko pričam, da so bile občine tedaj zaradi komunističnih razmer v gospodarstvu in politiki sicer zelo pretresene, v svojem mišljenju in vedenjskih normah pa nasprotno še vseskozi naravnane na obliko življenja v cerkveni občini. (Avtor omenjene brošure je Paul Philippi, poznejši profesor teologije v Heidelbergu, zdaj živi v Hermannstadtu.)<sup>21</sup> Leta 1983 se je še drug profesor izrekel o vprašanju »nacionalna Cerkev kot življenjska oblika« (L. Binder) in dognal: »*Sedmograški Sasi niso samostojna veličina sami po sebi od vsega začetka, temveč so v svojih življenjskih nazorih in načinih svojega ravnanja rezultat krščanskega oznanjevanja in vzgoje. Nacionalna Cerkev je potemtakem Cerkev, ki je bila s svojim oznanilom tu za narod in ostaja prisotna.*«<sup>22</sup>

Med kritična vprašanja v zvezi z jezikom in veroizpovedjo, ki jih evangeličanska Cerkev augsburške veroizpovedi na Sedmograškem vedno spet srečuje in ki si jih tudi sama postavlja, spada izstop madžarsko govorečih občin iz njihove zveze. Dejstvo je, da je leta 1886 na Sedmograškem enajst evangeličanskih cerkvenih občin z madžarsko materinščino prestopilo iz evangeličanske Cerkve augsburške veroizpovedi, h kateri so od reformacije pripadale, in se vključilo v evangeličansko Cerkev augsburške veroizpovedi v nižini ob reki Tisi. Razumljivo je, da ta sprememba ni potekla brez napetosti. Po skoraj 340 letih skupne zgodovine, ko sta bila jezik in svojskost sosedov iste vere obojestransko spoštovana, je prišlo do ločitve samo iz jezikov-

21 Paul Philippi: „Die Kirchengemeinde als Lebensform. Eine siebenbürgisch-sächsische Bestimmung.“ Založil Hilfskomitee der Siebenbürger Sachsen, München 1959. Prim. tudi: „Die Entwicklung des Kirchenverständnisses unserer Kirche im 19. und 20. Jahrhundert.“ Thesen von Paul Philippi, v: Zugänge. Forum des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen e.V., 3. Jg., Nr. 1, september 1988, str. 7 sl.

22 Ludwig Binder: „Volkskirche als Lebensform“, v: Epoche der Entscheidungen. Die Siebenbürger Sachsen im 20. Jahrhundert, Hg. Oskar Schuster, Böhlau 1983, str. 89-100, citat str. 100.

nih razlogov, veroizpoved pa je ostala ista.<sup>23</sup> Razložljiv je ta korak samo z nacionalističnimi tokovi tistega časa, a tudi tedaj je veljal za kamen spotike. Značilno za sedmograške razmere pa je, da ni bil nikoli preklican. Ko je po prvi svetovni vojni Sedmograška pripadla Romuniji, je bilo tiško okrožje nenadoma na tujem in je evangeličanski dekanat augsburške veroizpovedi z madžarskim jezikom obvisel v nepojasneni samostojnosti, dokler ni bil leta 1949 z drugimi luteranskimi občinami spojen v drugo evangeličansko Cerkev augsburške veroizpovedi v Romuniji. Ko je bilo pred preobratom (1989) in po njem sproženo vprašanje o možnosti združitve obeh evangeličanskih Cerkev, sta jo vsakokrat obe strani odklonili. Rajši živita mirno druga poleg druge, kakor če bi bili povezani druga z drugo. Jezik in etnična svojskost zahtevata določeno prostost.

Opisano razmerje med narodnostjo in Cerkvijo ne velja le za evangeličansko Cerkev augsburške veroizpovedi, z lahkoto je dokazljivo tudi za reformirano Cerkev helvetske veroizpovedi. Cerkveni zgodovinar József Pokoly je v svoji knjigi „Geschichte der Reformierten Kirche Siebenbürgens“ (Zgodovina reformirane Cerkve na Sedmograškem) – izšla je leta 1904 – poudaril njen nacionalni značaj in zapisal: »*Nacionalne tradicije so našle na Sedmograškem varno zavetje, madžarska duša pa je našla v reformirani veroizpovedi nacionalno religijo.*«<sup>24</sup>

Prav tako odločno zveni »Kratek oris zgodovine reformirane Cerkve helvetske veroizpovedi«, njegov avtor je Árpád Ferencz (Protestantski teološki inštitut Klausenburg/Cluj-Napoca/Kolozsvár), iz tega dela povzemamo naslednji povzetek:

- »1.) Romunska reformirana Cerkev je nacionalna Cerkev.
- 2.) Reformirana Cerkev je imela od vsega začetka pomembno vlogo ob nastajanju zavesti o identiteti madžarskega prebivalstva na Sedmograškem.
- 3.) Kot edina preostala tradicionalna samostojna ustanova madžarske manjšine v Romuniji mora reformirana Cerkev gojiti kulturo in zavest o identiteti svojih članov.

---

23 „Aktenstücke betreffend die Lostrennung einiger magyarischer Pfarrgemeinden des Kronstädter Kirchenbezirks aus dem Verbands der evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen“, Hermannstadt 1877, in: „Ein neuer Sturmlauf gegen die evangelische Landeskirche A.B. in Siebenbürgen“, separaten odtis iz št. 4849 des Siebenbürgisch-deutschen Tageblattes.

24 József Pokoly: Az Érdely Református Egyház Története, 1. zv., Budimpešta 1904, str. 102-103.

4.) *Z jasnim in odgovornim stališčem lahko Cerkev kaže pot skozi nacionalistične sovražnosti.*«<sup>25</sup>

Tesna povezanost pravoslavne Cerkve z romunskim narodom je prav tako očitna. Ioan Lupaș je v svoji pred letom 1918 še v madžarski državi nastali »Cerkveni zgodovini sedmograških Romunov« opisal med drugim brez nacionalistično zvenečih izjav ljudskoizobraževalna prizadevanja pravoslavne kot tudi grkokatoliške Cerkve, ki so pripomogla k dvigu izobrazbe in kreptvi zavesti o romunski identiteti.<sup>26</sup> Razumljivo je, da je po priključitvi k Romuniji tudi zgodovina pravoslavne Cerkve orisana v vseromunski povezavi. Pozornost pa vzbujajo še pod komunistično oblastjo leta 1988 izdana knjiga cerkvene zgodovine, ki jo je napisal oltenski metropolit dr. Nestor Vornicescu in ima izzivalen naslov: »Dosega naše nacionalne enotnosti – temelj za enotnost Cerkve naših prednikov«. Že v uvodu je postavljena bralcu pred oči enotnost Cerkve in naroda, nato pa beremo: »... naši hierarhi in vsi služabniki Cerkve so jasno spoznali in se po tem ravnali, da sta obe sveti dano-sti Cerkev in domovina neločljivi ... kot so tudi predniki znali stopiti pred Boga in svet, ne da bi ločili prizadevanja in ideale Cerkve od prizadevanj in idealov sveta.«<sup>27</sup> Čeprav kaže to 665 strani obsegajoče delo težnjo po opravičilu za nasilno razpustitev uniatske Cerkve leta 1948 pod komunističnim režimom, kar je prav tipično za leto izida, ostaja ne glede na to samoumevno enačenje narodnosti in Cerkve.

Povsem drugačno enačenje narodnosti in Cerkve kot miselno predpostavko navajajo pravoslavni vrhunski teolog Dumitru Stăniloae v svojih »Refleksijah o spiritualnosti romunskega naroda«. Stăniloae je bil Sedmograščan, rojen leta 1903, od leta 1929 profesor dogmatike in od 1936 tudi rektor pravoslavne teološke akademije v Sibiiu/Hermannstadtu. Nacionalizma ni izpeljeval iz zgodbe o zidavi babilonskega stolpa, temveč ga je razumel kot »zavest, da pripadaš določeni etnični skupini ... in ker čutiš, da takšen kot si, ne moreš živeti, razen če skupina, ki ji pripadaš, ostane ohranjena in se zate bori, se ti boriš za obstoj eksistence celotne skupine.«<sup>28</sup> Leta 1946 je bil Stăniloae odstav-

25 Árpád Ferencz: „Kirche zwischen Ost und West“, v: Siebenbürgische Semesterblätter 11. Jg., Heft 1-2, München 1997, str. 71 isl., citat str. 79.

26 Ioan Lupaș, n. n. m., str. 248-253.

27 Nestor Vornicescu (oltenski metropolit): „Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii străbune“, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1988, str. 10.

28 Dumitru Stăniloae: „Ortodoxie și Românism“, Sibiu 1939, 2. izd. 1992, 3. izd. București 1998; cit. po: Jürgen Henkel: „Eros und Ethos. Mensch. Gottesdienstliche Gemeinschaft und Nation als Adressaten theologischer Ethik bei Dumitru Stăniloae“ (Disertacija 2001),



ljen, od 1958 do 1963 je bil v političnem zaporu. Potem je mogel med tihim delom dokončati svojo obsežno dogmatiko. Danes velja za enega od vodilnih teologov. Njegove »Refleksije o spiritualnosti romunskega naroda« so oporo starega daljnovidnega moža z bogatimi izkušnjami in kot take zaslužijo spoštovanje in upoštevanje.<sup>29</sup> Za zahodnjaškega bralca utegne biti ta knjiga manj privlačna, ker je v njej opisana duhovna podoba zavita v romantično-idealistične in zgodovinsko-mitične predstave, ki morejo bralca zмести ali odbiti. Kdor pa pogleda globlje, temu se pokaže idealna slika cerkvene občine kot življenjska oblika, ki spominja na Paula Philippija, a ne v občini saških kmetov, temveč v romunski vasi ob robu hribov. Ti sliki bi zaslužili temeljito primerjavo. Ali ima Stăniloaejeva idealna slika bodočnost? Eno je na vsak način gotovo, da je danes namreč lažje naleteti na arhaično naravno življenje z njegovim krščanskim značajem na sedmograškem podeželju med romunskim prebivalstvom kot med skoraj povsem izginulimi saškimi prebivalci. Da je z 21. stoletjem nastopilo novo obdobje, ki tudi v romunsko-pravoslavnem kulturnem krogu nujno kliče po zavarovanju sledov, naj velja kot prav tako gotovo.

O vprašanju jezika in veroizpovedi na Sedmograškem bi se dalo še marsikaj navesti, npr. o verski, jezikovni in kulturni prilagoditvi nekaterih romskih skupin (Ciganov), kjer se da dokazati tesen odnos med jezikom in veroizpovedjo. A to vodi ob tej priložnosti predaleč.

Povsem drugačen in zelo pozitiven zgled je rimskokatoliška Cerkev, ki se spričo etničnega razvoja na Sedmograškem kaže kot prava svetovna Cerkev, ko v jezikovno mešanih župnijah dopušča, da se v mašnem obredu zvrsti več jezikov in imajo verniki tako občutek, da spadajo zraven in so akceptirani.

Na koncu bi rad opozoril na tretje evropsko ekumensko zborovanje, ki je septembra 2007 potekalo v mojem domačem mestu Sibiu/Hermannstadt/Nagyszeben o temi »upanje na obnovitev in enotnost v Evropi«. <sup>30</sup> Če si priključimo v zavest raznolika evropska krščanska in kulturna izročila – mednje spadajo tudi jeziki – in delamo to ne le z muzejskim ohranjanjem, ampak tudi s predajanjem podedovanih vrednot kot žive življenjske oblike, tedaj

---

Lit-Verlag 2003, str. 298.

29 Dumitru Stăniloae: „Reflexii despre spiritualitatea poporului Român.“ Scrisul Românesc, Craiova, 1992.

30 Prim. Christoph Klein: „Kirchen der Stadt – Stadt der Kirchen. Sibiu – Hermannstadt – Nagyszeben“, Hora-Verlag, Hermannstadt 2007.

more iz tega zrasti utemeljeno upanje na obnovitev in enotnost v Evropi. Če pa bo ta raznolikost jezikovnih, kulturnih in verskih identitet zabrisana in zanemarjena, ni pričakovati ne obnovitve ne enotnosti, kajti k bistvu Evrope spada mnogovrstnost kot k šopku travniških cvetic.

# Volksgruppen und Religion im europäischen Konnex\*

GREGOR WOSCHNAGG\*\*

Die allermeisten von uns in diesem Saal haben die Tragödie am Balkan, die blutigen Konflikte von 1991 bis 1995, bewusst miterlebt. Hier in Kärnten, an der Grenze zum ehemaligen Jugoslawien, war dieses Erleben besonders nahe. Ich darf wohl sagen, wir alle haben damals die emotionale Erschütterung angesichts von Tod, von Zerstörung und Flüchtlingsströmen geteilt. Wir haben Zorn und auch Hilflosigkeit darüber empfunden, dass die internationale Gemeinschaft erst nach Jahren des Zuwartens bereit war, wirksam einzugreifen. Es waren ethnische Konflikte, die auch religiöse Aspekte unterschiedlicher Intensität aufwiesen. Man könnte auch sagen: Konflikte, die ausgebrochen sind, weil gewissenlose Politiker Religion und übersteigerten Nationalismus als Vorwand für eine Gewaltpolitik missbraucht haben.

Besonders nahe ist den Österreicherinnen und Österreichern, und ist meinem damaligen Ressortchef Minister Alois Mock, der Konflikt in Bosnien-Herzegowina gegangen. Muslimische Bosniaken, bosnische Serben und bosnische Kroaten standen einander gegeneinander – aber im belagerten Sarajewo waren Bosniaken, Serben und Kroaten als wehrlose Zivilisten gleichermaßen den Bomben ausgesetzt!

Alois Mock hat im Jahr 1993 die Initiative zu einer ersten christlich-islamischen Dialogkonferenz in Wien ergriffen. Eine Reihe weiterer sollte folgen. Diese Konferenzen haben neben vielem anderem bewirkt, dass die Rolle Österreichs als Ort der Begegnung der Religionen und Konfessionen, die schon seit langem bestand, weiter bekräftigt und aufgewertet wurde. Bundesminister Mock ergriff diese Initiative vor dem Hintergrund der damaligen internationalen Lage: der Situation in Palästina, die heute leider noch schwieriger ist als damals, dem eben zu Ende gegangenen Golfkrieg und eben den Ereignissen in Bosnien-Herzegowina. In seiner Eröffnungsrede zu

---

\* Festvortrag gehalten am 13.11.2007 anlässlich des XVIII. Europäischen Volksgruppenkongresses in Klagenfurt

\*\* Dr. Gregor Woschnagg, Botschafter der Republik Österreich bei der Europäischen Union a. D.

dieser Konferenz sagte er: *„Ich bin freilich überzeugt, dass sich das tragische Geschehen in unserer südöstlichen Nachbarschaft nicht als religiöser Konflikt, als Auseinandersetzung zwischen Religionsgemeinschaften verstehen lässt. Der Konflikt in Bosnien und Herzegowina ist keine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam – genauso wenig wie es vorher in Kroatien eine Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Orthodoxie gegeben hat, und genau so wenig wie es noch früher, im Golfkrieg, einen Streit zwischen ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Muslims zu entscheiden galt.“*

Meine sehr geehrten Damen und Herren!

Ich bin deshalb auf die Balkankonflikte eingegangen, weil in ihrer Zeit und unter ihrem Eindruck der Grundstein zu vielem gelegt wurde, das für die heutige europäische Minderheitenpolitik und allgemein für die Integrationspolitik bestimmend ist. Aus dem Schock der schrecklichen Ereignisse heraus ist letzten Endes doch auch Gutes erwachsen. Die Europäische Union sah sich in dieser Zeit nämlich folgender Situation gegenüber: Auf der einen Seite drängten die Staaten Mittel- und Osteuropas in die EU. Auf der anderen Seite bestand die Furcht, dass der wiedererwachende Nationalismus auch außerhalb des ehemaligen Jugoslawiens zu Konflikten führen könnte. Es gab eine Reihe von Spannungsherden innerhalb der und zwischen den Mittel- und Osteuropäischen Staaten, die durchwegs auf Minderheitenfragen zurückzuführen waren.

Die EU ist, gemeinsam mit den europäischen Regionalorganisationen OSZE und Europarat, proaktiv an diese Herausforderungen herangegangen. Sie hat dabei auch in den betroffenen Staaten gute Partner gefunden. Letztendlich erwiesen sich die meisten führenden Politiker in den postkommunistischen Staaten als sehr verantwortungsbewusst und gaben der Versuchung des übersteigerten Nationalismus nicht nach.

Im Einzelnen haben die EU und ihre Partner die folgenden Schritte gesetzt, um im Bereich der Minderheiten entscheidende Verbesserungen zu schaffen:

Im Jahr 1992 richtete die heutige Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, die OSZE, damals noch KSZE, Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, das Amt des Hohen Kommissars

für Nationale Minderheiten ein. Der Hohe Kommissar wirkt als Instrument der vorbeugenden Diplomatie. Er tritt vertraulich in Kontakt mit Staaten, in denen Minderheitenprobleme bestehen, und berät mit ihnen über Lösungsmöglichkeiten. Er leitet „Frühwarnungen“ an die OSZE-Organe weiter und schlägt „Frühmaßnahmen“ vor.

Der erste Inhaber dieses Amtes, der Niederländer Max van der Stoep, hat in den Jahren 1992 bis 2001 Entscheidendes zur Vertrauensbildung in Mittel- und Osteuropa beigetragen.

Besonders intensiv und erfolgreich hat er sich engagiert:

- beim Abbau der Spannungen zwischen Ungarn und den jeweiligen ungarischen Minderheiten einerseits, und den Regierungen Rumäniens und der Slowakei andererseits;
- für die Überarbeitung der Staatsbürgerschaftsgesetze in Estland und Lettland, wodurch das Verhältnis zur russischsprachigen Minderheit entscheidend verbessert wurde;
- beim Abbau von Spannungen auf der Krim in der Ukraine, insbesondere im Hinblick auf die Rückkehr von Angehörigen der unter Stalin vertriebenen moslemisch-tatarischen Volksgruppe.

Im Jahr 1993 beschloss die Europäische Union dann die Bedingungen, die jeder Staat, der Mitglied der EU werden will, erfüllen muss, die Kopenhagener Kriterien. Zum politischen Teil dieser Kriterien gehören neben der institutionellen Stabilität als Garantie für demokratische und rechtsstaatliche Ordnung die Wahrung der Menschenrechte und eben „*die Achtung und der Schutz von Minderheiten*“.

Die Wirksamkeit der Kopenhagener Kriterien war und ist von enormer Bedeutung, auch und gerade im Bereich des Minderheitenschutzes. Die Kopenhagener Kriterien haben bei einer Reihe der heutigen neuen Mitglieder der EU die Motivation bewirkt, ihre Häuser in Ordnung zu bringen, auch und gerade in der Minderheitenpolitik. Sie wirken nun in Richtung der Beitrittsbewerber auf dem Westbalkan und versprechen dort ähnliche Erfolge, beziehungsweise haben sie zum Teil schon bewirkt.

Ein sehr wichtiger Motor für die Stärkung des Minderheitenschutzes ist auch der Europarat. Die Mitglieder des Europarates haben zwei bahnbrechende Vertragswerke erarbeitet, die beide 1998 in Kraft getreten sind: die

Rahmenkonvention zum Schutz nationaler Minderheiten und die europäische Charta der Regional- und Minderheitensprachen. Das sind die ersten rechtsverbindlichen multilateralen Dokumente, die ausschließlich dem Schutz nationaler Minderheiten gewidmet sind.

Was die Europäische Union betrifft, so hat sie in den letzten 15 Jahren diese entscheidenden Leistungen zur Verbesserung der Minderheitensituation in Europa vollbracht, ohne selbst über einheitliche Minderheitenstandards zu verfügen. Als wir Anfang des Jahrtausends die EU-Grundrechtscharta erarbeitet haben, hat Österreich sich stark für die Aufnahme einer Bestimmung über Minderheitenrechte eingesetzt, ist damit aber nicht durchgedrungen. Jetzt, sieben Jahre später, ist es gelungen: Der Vertrag über die Europäische Union hat auf Grund des Lissaboner Reformvertrages einen neuen Artikel 2 erhalten, der bestimmt: Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören.

Die Aufnahme dieser Bestimmung können wir als vorläufigen krönenden Abschluss der Bestrebungen betrachten, den Minderheitenrechten im Rechtssystem Europas den Platz zu verschaffen, der ihnen gebührt. Es hat sich eben in den vergangenen eineinhalb Jahrzehnten in Europa mehr und mehr die Auffassung durchgesetzt, dass effektiver Minderheitenschutz zum rechtlichen Rahmen moderner Demokratien dazugehört.

Mit dem Abschluss von Verträgen und der Verabschiedung von Erklärungen ist es freilich nicht getan. Die jüngste europäische Geschichte bleibt für uns eine ständige Mahnung, dass die besten Prinzipien und Rechtsnormen nichts nützen, wenn der politische Wille, sie umzusetzen, fehlt. Ich habe vorhin vom Hohen Kommissar für Nationale Minderheiten der OSZE gesprochen. Eine Ländersituation, in die dieser Hohe Kommissar in den neunziger Jahren enorm viel an Diplomatie investiert hat, war die in Mazedonien. Allen Anstrengungen zum Trotz brach dort im Jahr 2001 ein bewaffneter Konflikt zwischen Mazedoniern und Albanern aus. Es bedurfte schließlich des Einsatzes einer NATO-Truppe, um die albanischen Aufständischen zu entwaffnen und einen nachhaltigen Frieden zu ermöglichen. Auch in Bosnien und im Kosovo stehen bis heute internationale Truppen.

Meine sehr geehrten Damen und Herren!

Bei den Bestrebungen zur internationalen Verrechtlichung des Minderheitenschutzes war Österreich immer in der Spitzengruppe der engagierten Staaten. Und das sage ich nicht einfach als ehemaliger Diplomat, der bemüht ist, sein Land so gut wie möglich darzustellen. Ich erwähnte schon unseren Einsatz für Minderheitenbestimmungen in der EU-Grundrechtscharta. Genauso war uns die Europarats-Rahmenkonvention ein Anliegen. Aber auch im Rahmen der UNO hat Österreich die Weiterentwicklung des Minderheitenschutzes sehr geprägt. Das war gerade auf dieser Ebene nicht einfach, denn weltweit bestand und besteht bei vielen Staaten große Skepsis gegenüber diesem Thema. Im Jahr 1992 konnte die UN-Generalversammlung aber eine Deklaration „Über die Rechte der Personen, die ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten angehören“ verabschieden.

In den Jahren danach wurde Österreich im Rahmen der UN-Menschenrechtskommission zum regelmäßigen Einbringer der alljährlichen Resolution zu Minderheiten. Im Rahmen dieses Engagements haben wir zusammen mit gleichgesinnten Staaten erreicht, dass im Jahr 2005 das Amt einer für alle Staaten der Welt zuständigen unabhängigen Expertin für Minderheiten geschaffen wurde.

Und erst vor sechs Wochen haben unsere Diplomaten auf der letzten Sitzung des UN-Menschenrechtsrates einen weiteren Erfolg erzielt. Der Menschenrechtsrat hat im Konsens eine von Österreich eingebrachte Resolution angenommen, mit der ein Forum zu Minderheitenfragen errichtet wurde. In diesem Gremium werden künftig unabhängige Experten und NGO-Vertreter mit Vertretern von Staaten und internationalen Organisationen zusammenkommen können, um über die besten Wege zur Umsetzung der UN-Deklaration zu Minderheiten zu beraten. Bedenkt man, wie groß die Skepsis vieler Staaten in der Minderheitenfrage ist und wie groß auch die Zurückhaltung vieler, NGOs als gleichberechtigte Gesprächspartner zu akzeptieren, dann ist dieses Ergebnis wirklich beachtlich.

Ich bin auch deshalb auf den Minderheitenschutz im Rahmen der Vereinten Nationen eingegangen, weil der Minderheitenbegriff der UN und sein Vergleich mit dem des Europarates und der OSZE einen starken Bezug zum Generalthema dieses Kongresses haben. Die Terminologie der UN-Deklaration ebenso wie die jüngste österreichische Resolutionsiniti-

ative für das Forum über Minderheitenfragen sprechen nämlich von „nationalen oder ethnischen, religiösen oder sprachlichen“ Minderheiten. Der Europarat und die OSZE sprechen hingegen regelmäßig nur von „nationalen Minderheiten“.

Hier erlaube ich mir, von unserem Generalthema drei Fragen abzuleiten und auf sie einzugehen:

- Erste Frage: In welchem Maße sind Minderheitenfragen auch religiös bedingt, wie groß ist der Einfluss des religiösen Faktors?
- Zweite Frage: Wie soll eine zukunftsweisende internationale Minderheitenpolitik mit religiösen Aspekten umgehen?
- Dritte Frage: Welchen gemeinsamen Nenner gibt es zwischen dem, was ich „klassische“ Minderheiten- bzw. Volksgruppenpolitik nennen möchte, und den Bestrebungen, speziell in Österreich und der EU, für eine Verbesserung des Zusammenlebens zwischen der Mehrheitsbevölkerung und Migrantinnen und Migranten mit anderer Religion und Tradition?

Zur ersten Frage: Die Berührungspunkte zwischen Minderheiten und Religion existieren natürlich, teils stärker, teils schwächer – aber nicht durchwegs. Die deutschsprachigen Südtiroler werden schließlich ebenso mit dem Katholizismus identifiziert wie die Italiener, und die Deutschen im dänischen Nordschleswig ebenso mit der lutherischen Konfession wie die Dänen im deutschen Südschleswig. Umgekehrt teilen sich sowohl die Ungarn als auch die Deutschen im rumänischen Siebenbürgen auf mehrere christliche Konfessionen auf. Wobei alle diese konfessionellen Charakterisierungen aus meiner Sicht historisch-traditionellen Charakter haben und natürlich in keiner Weise die Religionsfreiheit jedes und jeder Minderheitenangehörigen berühren. Freilich wird oft gesagt, dass inter-ethnische Situationen, die zusätzlich durch einen religiösen Faktor belastet werden, zu den besonders kritischen und schwer zu lösenden zählen. Betrachtet man die Situation in Bosnien-Herzegowina, die ich schon kurz berührt habe, und diejenige im Kosovo, so wird man dem zustimmen müssen.

Zur Beantwortung der zweiten Frage möchte ich kurz beim Kosovo verbleiben. Die Statusfrage dieser Region ist bekanntlich nach wie vor nicht gelöst, und die Vergangenheit mit ihren Übergriffen und Verbrechen lastet nach



wie vor schwer auf dieser ganzen Frage. Österreich hat sich für die Erarbeitung eines Lösungsvorschlags für die Kosovofrage engagiert, der die Interessen aller dort ansässigen Volksgruppen berücksichtigt und umfassende Garantien der Menschenrechte und Grundfreiheiten einschließlich der Religionsfreiheit vorsieht. Der Ahtisaari-Plan, an dem auch der österreichische Diplomat Albert Rohan wesentlich mitgewirkt hat, hat ein eigenes Kapitel, das ausschließlich dem Status der serbisch-orthodoxen Kirche und dem Schutz, auch dem polizeilichen und militärischen Schutz, serbisch-orthodoxer religiöser Stätten gewidmet ist.

Ein anderes Minderheitenproblem unter religiösen Vorzeichen, das zunehmend Aufmerksamkeit erhält, ist das der christlichen und anderer religiöser Minderheiten in einer Reihe islamischer Staaten. Anhand von Zuschriften aus der Bevölkerung und Anfragen an den EU-Rat aus dem Europäischen Parlament merken wir, dass dieses Thema viele Menschen in der EU bewegt. Im Irak hat vor dem Hintergrund unablässiger terroristischer Verbrechen der Anschlag auf die kleine Gemeinde der Jesiden besonders erschütternd gewirkt. Das Attentat auf jesidische Dörfer im vergangenen August hat das Leben von 400 unschuldigen Menschen gefordert. Die österreichische Bundesregierung hat hier durch Außenministerin Plassnik und Gesundheitsministerin Kdolsky mit einer medizinischen Soforthilfeaktion reagiert.

Ich möchte nun, abschließend zu diesem Punkt, Prinzipien skizzieren, von denen eine Minderheitenpolitik, die europäischen und universellen Rechtsstandards folgt, in einem religiös-konfessionellen Kontext meiner Ansicht nach geleitet sein muss:

- Dort, wo Minderheiten sich teilweise oder vor allem über ihre Religion identifizieren, ist ihre Freiheit der Religionsausübung nötigenfalls vor Zwang und Druck durch die Mehrheit zu schützen.
- Der Dialog und die Vertrauensbildung zwischen Mehrheits- und Minderheitenreligion sind nach Kräften zu fördern.
- Die Vertreter der Minderheit sind andererseits verpflichtet, ihren Angehörigen die volle Religionsfreiheit zu gewährleisten. Ebenso auch allen Personen, die etwa in der Jurisdiktion von Selbstverwaltungskörpern einer Minderheit leben. Das Recht, die Religion zu wechseln oder sich zu gar keiner Religion zu bekennen, gehört zur Glaubens- und Gewissensfreiheit, die zu den universellen Menschenrechten zählt, und gilt selbstverständlich auch in jeglichem Minderheitenkontext. Identifikation über Religion ja, Zwang zur Religion nein!

Meine sehr geehrten Damen und Herren!

Ich möchte jetzt auf die dritte Frage eingehen, die ich formuliert habe. Sie betraf die Förderung des Zusammenlebens einer Mehrheitsbevölkerung mit den ihr eigenen, auch religiösen Traditionen mit Migrantinnen und Migranten anderer religiöser Tradition. Dieser Politikbereich, den wir unter Integrationspolitik subsumieren, ist nach österreichischem Verständnis ein anderer Bereich als der der klassischen Volksgruppenpolitik. Dennoch gibt es meiner Auffassung nach zwischen beiden Bereichen auch wichtige Gemeinsamkeiten:

- In beiden Bereichen geht es darum, Vielfalt zu einen, unter ein Dach zu bringen und dadurch die gesamte Gemeinschaft zum Wohle aller ihrer Teile zu stärken.
- In beiden Bereichen bieten die universellen, für jede Person geltenden Menschenrechte eine unverzichtbare Basis und Richtschnur des Handelns.
- In beiden Bereichen sind, von den universellen Menschenrechten ausgehend, insbesondere die Nichtdiskriminierung und der gegenseitige Respekt vor den Erfahrungen, auch vor den Besorgnissen, des jeweils Anderen zentrale Grundsätze, die es zu befolgen gilt.

Ich bin eingangs auf die Bemühungen unseres früheren Außenministers Alois Mock zum Dialog der Religionen, insbesondere zum Dialog mit dem Islam eingegangen. Seit dieser ersten Dialogkonferenz 1993 haben zahlreiche Entwicklungen außerhalb und innerhalb der europäischen Union bewiesen, wie vorausschauend diese Initiative war. Daher haben sie alle Nachfolger Alois Mocks mit Nachdruck weiter betrieben.

Außenministerin Ursula Plassnik betrachtet den Dialog der Kulturen und Religionen als besondere Priorität und in dem Bewusstsein, dass dieser Dialog in seiner Dimension innerhalb der Staaten und Gesellschaften der Europäischen Union heute ebenso wichtig geworden ist wie als Dialog Europas mit anderen Weltregionen.

Die Außenministerin hat dafür das Bild von den zwei Händen geprägt, die die Europäer zum Dialog ausgestreckt haben: In ihrer Eröffnungsrede zur Konferenz „Islam in Europa“ am 3. März 2007 in Wien erklärte sie: *„Die eine Hand nach außen – zu unseren islamischen Partnern in der Welt. Die andere Hand nach innen – zu unseren muslimischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern in den europäischen Gesellschaften“.*

Wesentliche Anliegen der Außenministerin sind dabei unter anderem die Intensivierung des Dialogs mit muslimischen Frauen und der muslimischen Jugend.

Sehr geehrte Zuhörerinnen und Zuhörer!

Wir können meiner Ansicht nach stolz darauf sein, dass Österreich sich auf Grund dieses Engagements großes Ansehen bei führenden Vertretern der großen Religionen weltweit erworben hat. Wir können stolz darauf sein, dass beispielsweise die überhaupt ersten beiden Konferenzen der europäischen Imame und Seelsorgerinnen in Österreich statt fanden, in Graz 2003 und in Wien 2006.

Mit Zuversicht hinsichtlich der Zukunft und der Resultate des Dialogs der Religionen können uns die Schlussdokumente dieser beiden Konferenzen erfüllen. So spricht das Schlussdokument von Graz 2003 von Menschenrechten als zentralem Bestandteil des Islam und vom Pluralismus als gottgewolltem Prinzip. Beide Dokumente bekräftigen, dass Mann und Frau im Islam gleichwertige Partner sind. Das Schlussdokument von Wien 2006 widmet den Frauenrechten ein eigenes Kapitel und stellt klar, dass Zwangsehe, harmvolle traditionelle Praktiken, Ehrenmorde und familiäre Gewalt keine Grundlage im Islam haben.

Ich habe vorhin bei der Schilderung des österreichischen außenpolitischen Engagements für Minderheitenrechte erwähnt, dass dabei die Skepsis vieler Staaten überwunden werden muss. Skepsis, gegründet auf die Befürchtung, das Einräumen von Minderheitenrechten könnte zu Aufruhr oder gar zum Auseinanderbrechen von Staaten führen.

Skepsis und Befürchtungen, was die Zukunft unserer europäischen Gesellschaften betrifft, werden auch im Kontext der aktuellen Integrationsdebatte geäußert. In beiden Bereichen sind die Führungsstärke und die Überzeugungsarbeit der politisch Verantwortlichen gefragt. Sie stehen vor der Aufgabe, zu erklären, dass es eine Gesellschaft und einen Staat keineswegs schwächen muss, sondern letztlich stärken wird, wenn Minderheiten die Ausübung der ihnen zustehenden Rechte ermöglicht wird. Dass Minderheits-Mehrheitssituationen nie notwendigerweise Nullsummenspiele sein müssen, bei der nur ein Teil gewinnt und der andere verliert, sondern dass

alle gewinnen können, wenn in Dialog, einander Kennenlernen und Vertrauensbildung investiert wird.

Eine zuweilen enorm schwierige Aufgabe, aber eine, zu der es meiner Überzeugung nach keine Alternative gibt!

In diesem Sinne beglückwünsche ich die Veranstalter dieses Kongresses nochmals zu dem gewählten, ebenso anspruchsvollen wie aktuellen Thema und wünsche den morgigen Gesprächen gute Resultate!

## Narodne skupnosti in veroizpoved v evropskem kontekstu\*

GREGOR WOSCHNAGG\*\*

Večina od nas v tej dvorani navzočih je zavestno doživljala tragedijo na Balkanu, krvave spopade v letih od 1991 do 1995. Tu na Koroškem, na meji z nekdanjo Jugoslavijo, je bilo to doživljanje posebno blizu. Najbrž lahko rečem, da smo bili tedaj spričo smrti, razdejanj in množice beguncev vsi čustveno pretreseni. Čutili smo jezo in tudi nemoč, ker je bila mednarodna skupnost šele po letih čakanja pripravljena, da učinkovito poseže vmes. Bili so etnični spori, v katerih je šlo tudi za verske aspekte različne intenzivnosti. Lahko bi tudi rekli: Spori, ki so izbruhnili, ker so brezvestni politiki zlorabili religijo in prenapeti nacionalizem kot pretvezo za nasilno politiko.

Posebno pretreseni so bili Avstrijci in Avstrijke in moj tedanji predstojnik, resorni minister Alois Mock, ob sporu v Bosni in Hercegovini. Muslimanski Bosanci, bosanski Srbi in bosanski Hrvati so stali drug drugemu nasproti – v obleganem Sarajevu pa so bili Bosanci, Srbi in Hrvati kot nemočni civilisti enako izpostavljeni bombam!

Alois Mock je dal leta 1993 pobudo za prvo krščansko-islamsko konferenco v obliki dialoga. Sledila ji je še vrsta nadaljnjih. Te konference so imele poleg marsičesa drugega za posledico, da se je še bolj utrdila in povečala vloga Avstrije kot kraj srečanja med religijami in veroizpovedmi, kar je že dolgo bila. Zvezni minister Mock se je zavzel za to pobudo pred ozadjem tedanjega mednarodnega položaja: ob situaciji v Palestini, ki je danes še težavnejša od tedanje, po pravkar končani zalivski vojni in ravno ob dogodkih v Bosni in Hercegovini. V svojem govoru ob začetku konference je dejal: *»Prepričan sem seveda, da tragičnega dogajanja v našem jugovzhodnem sosedstvu ne gre razumeti kot verski spor, kot spopad med verskimi skupnostmi. Konflikt v Bosni in Hercegovini ni spopad med krščanstvom in islamom – ravno tako kot prej na Hrvaškem ni šlo za spor med katolištvom in pravoslavljem, in*

---

\* Slavnostni govor 13. novembra 2007 ob odprtju XVIII. Evropskega kongresa narodnih skupnosti v Celovcu

\*\* Dr. Gregor Woschnagg, bivši veleposlanik Republike Avstrije pri Evropski uniji

*prav tako ne še prej, v zalivski vojni, ni šlo za odločitev spora med ‚pravimi‘ in ‚lažnimi‘ muslimani.«*

Spoštovane gospe! Spoštovani gospodje!

Balkanske konflikte sem omenjal zato, ker je bil v njihovem času in pod njihovim vtisom položen temeljni kamen za marsikaj, kar je odločilno za današnjo manjšinsko politiko v Evropi in za integracijsko politiko na splošno. Iz šoka ob strahotnih dogodkih je navsezadnje zrastle tudi nekaj pozitivnega. Evropska unija se je v tem času znašla namreč v naslednji situaciji: Na eni strani so srednje- in vzhodnoevropske države silile v EU. Na drugi strani je obstajala bojazen, da ponovno prebujajoči se nacionalizem ne bi privedel do konfliktov tudi zunaj nekdanje Jugoslavije. Tako znotraj srednje- in vzhodnoevropskih držav kot tudi med njimi je bila vrsta napetostnih žarišč, ki so vsa imela svoje korenine v manjšinskih vprašanjih.

Skupaj z evropskimi regionalnimi organizacijami OVSE in Evropskim svetom se je EZ proaktivno odzvala na te izzive. Pri tem je v prizadetih državah našla dobre partnerje. Navsezadnje se je večina vodilnih politikov v postkomunističnih državah izkazala za zelo zavestno odgovorne in ni podlegla skušnjavi prenapetega nacionalizma.

Podrobneje so EU in njeni partnerji napravili naslednje korake, da bi na področju manjšin zagotovili odločilne izboljšave:

Leta 1992 je ustanovila današnja Organizacija za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE, tedaj še KVSE [Konferenca za varnost in sodelovanje v Evropi]) funkcijo visokega komisarja za narodnostne manjšine. Visoki komisar deluje kot instrument preprečevalne diplomacije. Zaupno stopa v stik z državami, kjer obstajajo manjšinski problemi, in se z njimi posvetuje glede možnih rešitev. Organom OVSE pošilja „zgodnja opozorila“ in predlaga „zgodnje ukrepe“. Prvi imetnik te funkcije, Nizozemec Max von der Stoel, je v letih od 1992 do 2001 odločilno prispeval k utrditvi zaupanja v Srednji in Vzhodni Evropi.

Posebno intenzivno in uspešno se je zavzel:

- za zmanjšanje napetosti med Madžari in vsakokratnimi madžarskimi manjšinami na eni, in med vladama Romunije in Slovaške na drugi strani;

- za predelavo zakonov o državljanstvu v Estoniji in Latviji, s tem se je odločilno izboljšal odnos do rusko govoreče manjšine;
- za zmanjšanje napetosti na Krimu v Ukrajini, zlasti glede na vrnitev pod Stalinom pregnanih pripadnikov muslimansko-tatarske narodne skupnosti.

Leta 1993 je Evropska unija nato določila pogoje, ki jih mora izpolniti vsaka država, ki želi postati članica EU, to so tako imenovani kopenhagenski kriteriji. K političnemu delu teh kriterijev spada poleg institucionalne stabilnosti kot garancije za demokratično in pravnodržavno ureditev tudi upoštevanje človekovih pravic in ravno »spoštovanje in varstvo manjšin«.

Učinkovitost kopenhagenskih kriterijev je bila in je ogromnega pomena tudi in ravno na področju manjšinskega varstva. Kopenhagenski kriteriji so bili za nekatere današnje nove članice EU motivacija, da so doma napravile red tudi in ravno v manjšinski politiki. Zdaj učinkujejo pri državah prosilkah za vstop na zahodnem Balkanu in obetajo tam podoben uspeh, oziroma so ga deloma že dosegle.

Zelo pomemben motor za okrepitev manjšinskega varstva je tudi Evropski svet. Članice Evropskega sveta so se dogovorile za dve epohalni pogodbi, ki sta začeli veljati leta 1998: Okvirna konvencija za varstvo narodnostnih manjšin in evropska listina o regionalnih in manjšinskih jezikih. To so prvi pravnoobvezni multilateralni dokumenti, namenjeni izključno varstvu narodnostnih manjšin.

Za Evropsko unijo je mogoče reči, da je v zadnjih petnajstih letih uresničila te odločilne dosežke za izboljšanje položaja manjšin v Evropi, pri tem pa sama nima enotnih manjšinskih standardov. Ko smo na začetku tisočletja pripravljali listino Evropske unije o temeljnih pravicah, se je Avstrija zelo zavzemala za vnos določila o pravicah manjšin, a s tem ni prodrla. Zdaj, sedem let kasneje, se je posrečilo: Pogodba o Evropski uniji je dobila na osnovi lizbonske reformne pogodbe nov člen 2, ki določa: Vrednote, ki na njih Zveza temelji, so spoštovanje človeškega dostojanstva, svoboda, demokracija, enakost, pravna država in varstvo človekovih pravic, vključevaje pravice oseb, ki pripadajo manjšinam.

Sprejem tega določila imamo lahko za začasno zadnji vrh prizadevanj, da dobijo manjšinske pravice v evropskem pravnem sistemu tisto mesto, ki jim gre.

Prav v preteklem poldrugem desetletju se je v Evropi uveljavilo umevanje, da spada učinkovito varstvo manjšin v pravni okvir sodobnih demokracij.

S sklenitvijo pogodb in sprejetjem izjav pa seveda ni opravljeno. Najnovejša evropska zgodovina ostaja za nas stalen opomin, da najboljša načela in pravne norme nič ne koristijo, če ni politične volje za njihovo realizacijo. Prej sem govoril o visokem komisarju za narodnostne manjšine pri OVSE. V devetdesetih letih je ta visoki komisar investiral neznansko veliko diplomacije v razmere v Makedoniji. Kljub vsem prizadevanjem je tam leta 2001 izbruhnil oborožen spopad med Makedonci in Albanci. Navsezadnje je postal potreben poseg Natovih čet, da so razorožile albanske upornike in omogočile pomirjenje. Tudi v Bosni in na Kosovu so še danes mednarodne vojaške enote.

Spoštovane gospe! Spoštovani gospodje!

V prizadevanju za mednarodno pravno priznanje manjšinskega varstva je bila Avstrija vedno med prvimi zagovorniki angažiranih držav. Tega ne rečem enostavno kot nekdanji diplomat, ki si prizadeva postaviti svojo državo v kar najlepšo luč. Omenil sem že naše prizadevanje za določila o manjšinah v listini EU o temeljnih pravicah. Prav tako smo si prizadevali v primeru okvirne konvencije Evropskega sveta. A tudi v okviru Organizacije združenih narodov (OZN) je Avstrija zelo vplivala na nadaljnji razvoj manjšinskega varstva. To posebej na tej ravni ni bilo lahko, kajti po svetu je obstajal in obstaja v mnogih državah velik dvom o tej temi. A leta 1992 je generalna skupščina OZN sprejela izjavo „o pravicah oseb, ki pripadajo narodnostnim, verskim ali jezikovnim manjšinam“.

V naslednjih letih je postala Avstrija v okviru komisije za človekove pravice pri OZN redni vlagatelj vsakoletne resolucije o manjšinah. S tem zavze-manjem smo skupno z državami istih nazorov dosegli, da je bil leta 2005 ustanovljen urad neodvisne strokovnjakinje za manjšine, pristojen za vse države na svetu.

In šele pred šestimi tedni so naši diplomati na zadnji seji sveta za človekove pravice pri OZN dosegli nadaljnji uspeh. Svet za človekove pravice je soglasno sprejel avstrijsko resolucijo za ustanovitev foruma za manjšinska vprašanja. V tem gremiju se bodo v prihodnje sestajali neodvisni strokovnjaki in za-



stopniki nevladnih organizacij s predstavniki držav in mednarodnih organizacij, da bi se posvetovali o najboljši poti za uresničenje izjave OZN o manjšinah. Če pomislimo, kako velik je v mnogih državah dvom glede manjšinskih vprašanj in kako velika je pri mnogih tudi zadržanost, da bi sprejeli nevladne organizacije kot enakopravne sogovornike, potem je ta rezultat zares upoštevanja vreden.

Manjšinskega varstva v okviru Združenih narodov sem se dotaknil tudi zato, ker sta pojem manjšin pri Združenih narodih in njegova primerjava z onim pri Evropskem svetu in OVSE v tesni zvezi z glavno temo tega kongresa. Terminologija izjave Združenih narodov in prav tako najnovejša avstrijska resolucijska iniciativa za forum o manjšinskih vprašanjih govorita namreč o „narodnostnih ali etničnih, verskih ali jezikovnih“ manjšinah. Evropski svet in OVSE pa govorita praviloma le o „narodnostnih manjšinah“.

Tu si dovoljujem navezati na našo glavno temo tri vprašanja in spregovoriti o njih:

- Prvo vprašanje: V kolikšni meri so manjšinska vprašanja tudi versko pogojena, kako velik vpliv ima verski faktor?
- Drugo vprašanje: Kako naj mednarodna manjšinska politika v prihodnosti ravna glede na religiozne vidike?
- Tretje vprašanje: Kakšen skupni imenovalac je med tem, kar bi rad imenoval „klasična“ manjšinska politika oziroma politika glede odnosa do narodnih skupin, in med prizadevanji, zlasti v Avstriji in EU, za izboljšanje sožitja večinskega prebivalstva z migranti in migrantkami druge religije in tradicije?

K prvemu vprašanju: Stične točke med manjšinami in religijo naravno obstajajo, deloma bolj deloma manj – a ne povsod. Nemško govoreči Južni Tirolci veljajo konec koncev prav tako za katoličane kot Italijani, in Nemci v danski severni Šleziji prav tako za evangeličane kot Danci v nemški južni Šleziji. Nasprotno so tako Madžari kot tudi Nemci na Sedmograškem v Romuniji razdeljeni na več krščanskih veroizpovedi. Vse te veroizpovedne opredelitve so po mojem zgodovinsko-tradicionalnega značaja in se seveda nikakor ne tičejo verske svobode nobenega pripadnika in nobene pripadnice manjšine.

Seveda je pogosto rečeno, da spadajo interetnične situacije, ki jih dodatno bremeni še verski faktor, med posebno kritične in težko rešljive. Če pomislimo na situacijo v Bosni in Hercegovini, ki sem jo že kratko omenil, in situacijo na Kosovu, bomo morali temu pritrčiti.

Za odgovor na drugo vprašanje bi se rad kratko pomudil pri Kosovu. Kot znano, vprašanje statusa te regije slej ko prej ni rešeno in preteklost s svojimi nedopustnimi posegi in zločini slej ko prej močno otežuje vse to vprašanje. Avstrija se je v vprašanju Kosova zavzela za izdelavo rešitvenega predloga, ki upošteva interese vseh tamkajšnjih narodnih skupnosti in predvideva obsežne garancije človekovih pravic in temeljnih svoboščin s svobodo veroizpovedi vred. Ahtisaarijev načrt, pri katerem je bil bistveno udeležen tudi avstrijski diplomat Albert Rohan, ima posebno poglavje, ki je namenjeno samo statusu srbsko-pravoslavne Cerkve in varstvu – tudi policijski in vojaški zaščiti – srbsko-pravoslavnih verskih krajev.

Drugo vprašanje z religioznim predznakom, za katero narašča zanimanje vedno bolj, so krščanske in druge verske manjšine v raznih islamskih državah. Na podlagi dopisov iz prebivalskih vrst in vprašanj, naslovljenih iz Evropskega parlamenta na Evropski svet, opazamo, da ta tema zaposluje veliko ljudi v EU. V Iraku je med neprestanimi terorističnimi zločini posebno pretresljivo učinkoval napad na malo občino Jesidov. Napad na jesidske vasi je v preteklem avgustu uničil življenje 400 nedolžnih ljudi. Avstrijska zvezna vlada se je v tem primeru odzvala po zunanji ministrici Plassnik in ministrici za zdravstvo Kdolsky z akcijo takojšnje medicinske pomoči.

Zaključno k tej točki bi rad skiciral načela, ki morajo – po mojem mnenju – voditi evropskim in univerzalnim pravnim standardom ustrezno manjšinsko politiko:

- Tam, kjer se manjšine prepoznavajo deloma ali predvsem po svoji veroizpovedi, mora biti svobodno opravljanje njihovih verskih obredov – če je potrebno – zaščiteno pred silo in pritiskom večine.
- Dialog in utrjevanje zaupanja med veroizpovedjo večine in manjšine morata biti deležna kar se da velike podpore.
- Zastopniki manjšine so na drugi strani dolžni njenim pripadnikom zagotoviti popolno versko svobodo. Prav tako tudi vsem osebam, ki npr. živijo na področju samoupravnih teles kake manjšine. Pravica menjati veroizpoved ali se ne priznavati k nobeni veroizpovedi spada k svobodi vere in vesti, ki šteje med splošno veljavne človekove pravice in velja samoumevno

tudi v vsakem manjšinskem kontekstu. Prepoznavanje po veroizpovedi da, prisila k veroizpovedi ne!

Spoštovane gospe! Spoštovani gospodje!

Zdaj bi se rad lotil tretjega vprašanja, ki sem ga navedel. Gre za pospeševanje sožitja večinskega prebivalstva z njemu lastnimi, tudi verskimi tradicijami, z migrantkami in migranti drugačne verske tradicije. To politično področje, ki ga strnjujemo pod integracijsko politiko, je po avstrijskem razumevanju drugo področje od tistega klasične politike glede narodnih skupnosti. Vendar obstajajo po mojem mnenju tudi pomembne skupne značilnosti med obema področjema:

- V obeh področjih gre za združevanje raznolikosti, za spravljanje pod eno streho in s tem za utrjevanje celotne skupnosti v blagor vseh njenih delov.
- V obeh področjih dajejo univerzalne, za vsako osebo veljavne človekove pravice neobhodno potreben temelj in vodilo za ravnanje.
- V obeh področjih sta – na podlagi splošno veljavnih človekovih pravic – temeljni načeli, ki ju je treba upoštevati, predvsem nediskriminacija in medsebojno spoštovanje izkušenj in tudi skrbi vsakokratne druge strani.

Uvodoma sem bil omenil prizadevanja našega nekdanjega zunanjega ministra Aloisa Mocka za dialog med veroizpovedmi, zlasti za dialog z islamom. Od te prve dialoške konference leta 1993 so številna razvojna dogajanja zunaj in znotraj Evropske unije dokazala, kako daljnovidna je bila ta pobuda. Zato so jo vsi Mockovi nasledniki intenzivno nadaljevali.

Zunanja ministrica Ursula Plassnik uvršča dialog med kulturami in veroizpovedmi na prvo mesto v zavesti, da je postal ta dialog v svoji razsežnosti med državami in družbami Evropske unije danes prav tako pomemben kot dialog Evrope z drugimi svetovnimi religijami.

Zunanja ministrica je za to uporabila podobo dveh rok, ki so ju Evropejci iztegnili dialogu naproti: Ob začetku konference „Islam v Evropi“ 3. marca 2007 na Dunaju je v svojem otvoritvenem govoru izjavila: „*Eno roko navzven – k našim islamskim partnerjem po svetu. Drugo roko navznoter – k našim muslimanskim sodržavljankam in sodržavljanom v Evropi.*“

Pri tem so za ministrico bistvene zadeve med drugim intenziviranje dialoga z muslimanskimi ženskami in muslimansko mladino.

Spoštovane poslušalke! Spoštovani poslušalci!

Po mojem mnenju smo lahko ponosni, da je Avstrija zaradi tega zavzemanja pridobila velik ugled pri vodilnih zastopnikih velikih religij po vsem svetu. Lahko smo ponosni, da sta npr. sploh prvi dve konferenci evropskih imamov in duhovnih voditeljic potekali v Avstriji, v Gradcu leta 2003 in na Dunaju 2006.

Glede prihodnosti in dosežkov dialoga med veroizpovedmi nas morejo sklepni dokumenti teh dveh konferenc navdati z zaupanjem. Graški sklepni dokument 2003 govori npr. o človekovih pravicah kot osrednjem sestavnem delu islama in o pluralizmu kot načelu po božji volji. Oba dokumenta potrjuje, da sta mož in žena v islamu enakovredna partnerja. Dunajski sklepni dokument 2006 namenja pravicam žensk posebno poglavje in jasno poudarja, da zakon s prisilo, škodljive tradicionalne navade, krvna osveta in nasilje v družinah v islamu nimajo nobene podlage.

Prej sem pri prikazu avstrijskega zunanjepolitičnega zavzemanja za pravice manjšin omenil, da je treba ob tem premagati skepso številnih držav. Njihovi dvomi izvirajo iz bojazni, da bi utegnilo priznanje manjšinskih pravic privedi v državah do upora ali celo do razpada.

Skepso in bojazen glede prihodnosti naše evropske družbe je zaznati tudi v kontekstu aktualne razprave o integraciji. Na obeh področjih je zaželeno močno vodstvo in prepričljivo delo odgovornih politikov. Pred njimi je naloga, da pojasnijo, da družbe in države nikakor nujno ne oslabi, temveč konec koncev okrepi, če je manjšinam omogočeno izvajanje njim pripadajočih pravic. Da položaj manjšina-večina nikoli ne more dati nujno ničti izid, pri katerem le en del dobi in drugi izgubi, temveč da lahko vsi pridobijo, če v dialog investirajo spoznavanje drug drugega in utrjevanje zaupanja.

Ta naloga je včasih silno težavna, a zanjo po mojem mnenju ni alternative!

V tem smislu znova čestitam prirediteljem tega kongresa k izbiri prav tako zahtevne kot aktualne teme in želim jutrišnjim razpravam uspešen izid!







