

Von prämoderner Naturliebe zum (trans)nationalen Umweltaktivismus: Der Fall Rumänien

»Der Wald ist der Bruder des Rumänen«.
(Rumänisches Sprichwort)

1 Das Dilemma der interkulturellen Umweltphilosophie

Die folgenden Überlegungen gehen von einer methodischen Frage der interkulturellen Philosophie aus und machen diese am Beispiel der Umweltphilosophie in einer nicht-abendländischen, nämlich der rumänischen Kultur anschaulich. Jede philosophische Reflexion ist ein situiertes Denken, womit hier keinesfalls individuelle Idiosynkrasien, die Hautfarbe, das Geschlecht und der soziale, ethnische und kulturelle Hintergrund als ein unentstrinbares Verhängnis postuliert werden und jegliche Hermeneutik auf eine Aneignung des Anderen zurückgeführt wird. Situiertheit des Denkens heißt: Während der Leib phänomenologisch als Nullpunkt jeglicher Erfahrung betrachtet wird, ist im Denken dagegen kein Rückgriff auf einen Nullpunkt möglich – anders gesagt denkt niemand aus einem *nowhere* für einen anonymen, gleichsam ort- und zeitlosen Adressaten. Auch geht diese Situiertheit mit der Situativität des Denkens einher, so etwa wenn die Verfasserin dieses Beitrags als Wahlwienerin mit rumänischem Hintergrund ihre Überlegungen einer internationalen deutschsprachigen Leserschaft mitteilt. Sosehr das reflektierende Subjekt ein Individuum ist, dessen Denken Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt, ist jegliches Philosophieren immer schon in eine konkrete Kommunikationssituation eingebettet. Vor allem im interkulturellen Philosophieren ist es nicht belanglos, ob über die eigene Kultur in der Fremde referiert wird oder ob eine andere Kultur für die eigene Kultur (was ich als Innenperspektive bezeichne) oder für eine dritte gedeutet wird (mit dem entsprechenden Sprachwechsel in der Kommunikation und einem anderen Vorwissen). Diese grundsätzliche Unterscheidung

zwischen einer Innen- und einer Außenperspektive ist insofern wesentlich, als dem Philosophieren – oder ist das wieder nur die aufklärerische Perspektive des Westens? – eine kritische Funktion zugeschrieben wird. Eine solche Kritik mag zwar in der Ästhetik weniger zum Tragen kommen, aber sie ist zentral in der Ethik mit ihrer impliziten Normativität und nicht zuletzt in der Umweltethik. Diese kritische Stellungnahme wird gewiss deutlich in der Außenperspektive der interkulturellen Philosophie, wenn sich Angehörige einer westlichen Denktradition für eine nicht-westliche interessieren und das Denkmonopol der eigenen Kultur selbstkritisch hinterfragen. In der Innenperspektive jedoch werfen Angehörige einer nicht-westlichen Denkkultur meistens ein positives Licht auf die eigene Tradition, was aber die Möglichkeit einer (Selbst)Kritik prinzipiell schwächt. Mit einem ähnlichen Dilemma konfrontiert sehen sich auch die *public intellectuals*, wenn sie ihr Land im Ausland vertreten. In diese Schwierigkeit brachte mich selbst die Untersuchung der philosophischen Reflektionen über die Natur bzw. Umwelt in Rumänien, wo die bisher wertvollsten Beiträge ethnophilosophisch gefärbt sind und zu ihrer Zeit politische Implikationen im Sinne des Nationalismus hatten.

2 Naturliebe auf Rumänisch

Meine eigene raumzeitliche Situiertheit bedeutet konkret, dass in meiner Schulzeit in Rumänien der 1980er-Jahre bis zum Überdruss die Rede war von der »Symbiose zwischen Mensch und Natur« in der rumänischen Kultur, was im Übrigen im eklatanten Widerspruch zur staatlichen Entwicklungsstrategie stand.

Die Naturliebe gehört wesentlich zum Selbstverständnis der rumänischen Kultur; um dafür zu argumentieren, griff man meistens auf die Volkskultur zurück, vom invariablen Beginn der Lyrik mit »Grünes Blatt« (*frunză verde*) bis hin zu Sprichwörtern wie dem zitierten Motto »Der Wald ist der Bruder des Rumänen« und der in die Landschaft eingebetteten vernakulären Architektur. Alle diese immer noch in der Ethnographie geläufigen Argumente werden durch die Deutungen der Pastoralballade *Miorița* (dt. *Das Schäfchen*) gekrönt. Dieses Gedicht, das in ganz Rumänien in unzähligen Varianten verbreitet ist¹, gilt als einer der grundlegenden »Mythen« der rumänischen Kultur und hat zu diversen Auslegungen rumänischer His-

toriker, Volkskundler, Dichter und Philosophen seit dem 19. Jahrhundert geführt, vom Fatalismus und der Liebe zum Tod des rumänischen Volks bis zur gleichsam rhythmischen Abwechslung von Hügeln und Tälern als unbewusster stilistischer Matrize der rumänischen Kultur². In dieser Ballade warnt ein Schaf seinen Hirten, dass zwei andere Hirten ihn aus Neid und Gier ermorden wollen. Statt sich zu wehren und schützen, erteilt der junge, unverheiratete Hirte Anleitungen zu seinem Begräbnis und bittet sein Schäfchen, diesen Mord der Schafherde zu verschweigen und ihn als eine Vermählung mit einer fürstlichen »Himmelsbraut« darzustellen, an der die ganze Natur – die Gestirne, die Berge, die Bäume und die Vögel – teilgenommen haben wird.³ Diese Verklärung eines tragischen Todes als eine kosmische Hochzeit und die gelassene Annahme des Sterbens als Reintegration in den Kreislauf der Natur wurden als Ausdruck einer prächristlichen Weltanschauung gedeutet, die Parallelen mit anderen archaischen Kulturen aufweist.

Andere Ethnologen, aber auch Philosophen haben insbesondere in der Zwischenkriegszeit die (orthodox-)christliche Dimension der rumänischen Volkskultur und ihrer Naturnähe in den Vordergrund gestellt. Typisch dafür ist das 1936–1938 verfasste Buch *Eine rumänische Weltanschauung* von Ovidiu Papadima (1909–1996), der auch während des kommunistischen Regimes einer der führenden Volkskundler Rumäniens war, dessen angeführtes Buch allerdings erst nach der Wende wieder aufgelegt werden durfte (Papadima 1995). Darin betonte Papadima unablässig die »wunderbare Solidarität des Rumänen mit der Natur« und »sein Vertrauen in die Freundschaft und die Hilfe aller Geschöpfe Gottes« (Papadima 1995: 52). Diese »rumänische Weltanschauung« stütze sich auf drei Säulen: Die Harmonie der Welt drücke eine von Gott geschaffene Naturordnung aus, die landwirtschaftliche Arbeit sei kein Eingriff in die Natur, sondern verwirkliche und vervollständige vielmehr die Naturgesetze, und schließlich habe der Mensch durch Barmherzigkeit (im Sinne des Mitgefühls und der Gabe) der Welt alles zurückzugeben, was er im Überfluss hat (Papadima 1995: 51). Auch machten Legenden und Märchen die Kontinuität zwischen dieser Welt und einem analog imaginierten Jenseits anschaulich. Gott werde als ein konkret agierendes Individuum dargestellt, das die Welt mal mithilfe des Teufels schaffe, mal Rat von den kleinen Tieren wie der Biene und dem Igel einhole (Papadima 1995: 27). Die Welt sei gut geordnet, alle Geschöpfe – sogar jene, die von zerstörerischen Absichten bewegt seien –

nähmen an dieser kontinuierlichen Schöpfung teil und die Naturphänomene seien Epiphanien einer göttlich-kosmischen Ordnung, während die Naturkatastrophen die Bedeutung göttlicher Bestrafungen erhielten. Die Korrespondenzen zwischen den beiden Welten und die kosmischen Wirkungen jeder menschlichen Geste erklärten auch die komplizierten magischen Rituale der Volkskultur.

Es wäre fehl am Platz, in dieser Volkskultur philosophische Abstraktionen zu erwarten. Dafür wird der Leser Papadimas mit poetischen Legenden und Bräuchen belohnt, die für den Ethnologen eine »spirituelle Dynamik der Natur (rum. *fire*)« aufzeigen, in dem Sinne dass der Natur Bewusstsein (jedoch keine Seele) zugeschrieben wird (Papadima 1995: 48). In einzelnen Legenden wird die Erde sogar personifiziert. Die zahlreichen kodifizierten Regeln des Volksglaubens kollidieren zum Teil mit der Ordnung des modernen Lebens. Es sei jedoch kein primitiver Aberglaube, der damals gelegentlich zu einem Widerstand gegen die moderne Landwirtschaft führte – so Papadima –, sondern der Respekt für die Umwelt und insbesondere für die Tiere.⁴ Von dieser weisen, göttlichen kosmischen Ordnung leitete Papadima auch Vorstellungen über die Sozialordnung ab, wie das Vertrauen der Rumänen in die Berechtigung »natürlicher« Hierarchien und das Misstrauen gegenüber menschlichen (d.h. sozialpolitischen) Reformen. Die Natur gilt nach Papadimas Sicht der rumänischen Volkskultur als rein und heilig, während der Mensch diesen Zustand der Heiligkeit erst durch die Moral erreichen kann. Auch dürfe der Mensch nicht gegen die Naturordnung agieren, sondern müsse diese vielmehr bewahren und verwirklichen. Im Grunde genommen sei die Welt in der rumänischen Folklore »natürlich ästhetisch, weil sie ethisch vorgestellt wird« (Papadima 1995: 66).

Papadimas Auslegung war nicht singulär im Rumänien der 1930er- und 1940er-Jahre. Der fast gleichaltrige Ernest Bernea (1905–1990) sammelte bis 1952 und dann 1965/1966 (nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis) ethnologisches Material zur Vorstellung von Raum, Zeit und Kausalität; dieses wurde philosophisch gedeutet in seinem Buch *Rahmen des rumänischen Volksglaubens*, das 1985 – d.h. noch während des Nationalkommunismus – erschienen ist (Bernea 1985).

3 Natur und Sein

Gleichzeitig suchten die Philosophen derselben Generation nach ontologischen Grundlagen der rumänischen Naturauffassung. Der Soziologe, Ökonom und christliche Philosoph Mircea Vulcănescu (1904–1952) nahm sich während des Zweiten Weltkriegs wie andere Intellektuelle der Zeit eine »methodische Distanzierung von West-europa« durch eine Kritik »der westlichen Ontologie von Platon bis Nietzsche« vor (Vulcănescu 2005: 979)⁵. Von diesem ehrgeizigen Projekt sind nur Aufzeichnungen zur impliziten Metaphysik der rumänischen Volkskultur aus den Jahren 1943/1944 erhalten geblieben.⁶ Vulcănescu, der während des Kriegs als Technokrat in der Regierung von Marschall Ion Antonescu tätig war, starb 1952 in einem kommunistischen Gefängnis. Jedem Volk eigne seiner Ansicht nach eine spezifische Auffassung des Seins. Seine »phänomenologische Skizze« zur rumänischen impliziten Ontologie stellte Vulcănescu selbst in eine Reihe mit den kulturytypologischen Untersuchungen von Lucian Blaga, Ovidiu Papadima, Ernest Bernea u.a. (Vulcănescu 2005: 1010f.). Konkret versuchte Vulcănescu in seiner Ethnophilosophie, eine spezifisch rumänische Auffassung des Individuum, des natürlichen Seins, der Individuation, der Geschlechter, des Sinns, des Schicksals und letztlich Gottes herauszufinden. Die rumänische Metaphysik ist laut Vulcănescu konkret; in ihrem Mittelpunkt stünde weder das Sein, noch die Dinge, sondern das Individuum (*ins*, von lat. *ens*) im Sinne eines »konkreten metaphysisches Substrats« und einer »lebendigen Einheit der Seinsmodi und der mit ihnen verbundenen Ereignisse« (Vulcănescu 2005: 984). Das Individuum habe aber eine Natur (*fire*, von *a fi*, lat. *fieri*: sein). Dasselbe Wort für die Natur *fire* meint sowohl die Umwelt als auch das Wesen eines Dings und den Charakter eines Menschen. Diese Spezifizierung ist umso notwendiger, als das Rumänische ein zweites Wort für ›Sein‹ kennt, *ființă* (aus dem Vulgärlatein *fientia*); nur dieses ist in die philosophische Terminologie eingegangen⁷, und zwar gepaart mit *esență* für ›Wesen‹.

Vulcănescus Ontologie ist aber in erster Linie eine der *fire*. In der Auffassung dieser *fire* in der Volkskultur und Alltagssprache stellt Vulcănescu Ähnlichkeiten mit den mediterranen Kulturen fest. Alle basierten auf einer essentialistischen Metaphysik, in dem Sinne dass die Existenz (Da-sein) auf das Was- und Wie-sein, auf die *quidditas* und *ipseitas* zurückgeführt würden – die auf Rumänisch alle als *fire* bezeichnet werden. Diese Metaphysik des Wesens unterscheide sich

von der »existentialistischen« Metaphysik der »nördlichen Völker«, wo das, was ist, sich nicht unmittelbar als Wesen zeige, sondern sich zunächst als Präsenz bekunde (Vulcănescu 2005: 985). Die moderne westliche Metaphysik sei vorrangig »existentialistisch«, weil sie – wie am besten der Fall Heidegger zeigt – die Existenz (Da-sein, Anwesenheit) anstelle der Essenz in den Vordergrund stellt (Vulcănescu 2005: 1330f.).

Die Neigung der rumänischen impliziten Metaphysik zur Konkretheit zeigt sich für Vulcănescu auch in den Bezeichnungen von Welt (*lume*, von lat. *lumen*), Raum (*loc*, Ort, lat. *locus*) und Zeit (*vreme*). So bezügen sich *loc* und *vreme* anders als die abstrakten und in den Naturwissenschaften verwendeten Begriffe *spațiu* und *timp* auf die qualitativen Merkmale der erlebten Raumzeitlichkeit, womit Vulcănescu an die Phänomenologie anschließt. Jedenfalls betont er das »Gefühl einer umfassenden universalen Zusammengehörigkeit«: Jedes Ereignis und jede Handlung schallen in der ganzen Welt wie ein Echo wider, »das Leben eines Menschen ist mit dem Schicksal eines Sterns verbunden« und ein Verbrechen »verdunkelt die Sonne und den Mond« (Vulcănescu 2005: 1023). Die *fire* als Gesamtheit der Seienden verlaufe *geordnet*, aber sie sei nicht vollständig determiniert. Hinter jedem Ereignis werde ein Sinn erahnt und dieser werde in Zusammenhang mit wohlwollenden oder bösen Kräften gedeutet. Die Natur sei keine neutrale Welt bloßer Zufälle, sondern sie »ruft und schweigt, zeigt sich und verbirgt sich« (Vulcănescu 2005: 1024). Das Sichtbare kommuniziere mit dem Unsichtbaren und Menschenhandlungen interagierten mit natürlichen Vorgängen wie in einem Dialog. Das Diesseits werde allseitig von einem Jenseits umhüllt, durchdrungen, gefüllt und erfüllt (vervollständigt). Dabei ähnle das Unsichtbare dem Sichtbaren und es befnde sich nicht außerhalb der Welt, sondern nur in einer anderen Raumdimension, aus der es wirksam in unseren Alltag eingreife. Damit verbunden sei auch die Heiligkeit der *fire*. Letztlich löse sich die »positive Wirklichkeit« in einer »dynamischen und animistischen Pluralität« auf (Vulcănescu 2005: 1025).

Zeitlich betrachtet geht – so Vulcănescu – das konkrete Sein im Sinne von *fire* über das Präsens hinaus und bezieht das Vergangene ein. Im Unterschied zur westlichen Ontologie privilegiere die rumänische Spiritualität nicht die Anwesenheit. Weil die Existenz vorzüglich »prädikativ« verstanden werde (Sein als Was- und Wie-sein), bedeute »existieren« nicht unbedingt »hier und jetzt sein«, sondern es

reiche, irgendwann und irgendwo zu sein. Ebenso sei ein Ereignis keine Tatsache wie in der gegenwartsorientierten Metaphysik des Westens, sondern werde als der Wechsel eines Zustands gedeutet, was die Affizierbarkeit anstelle der Wirksamkeit in den Vordergrund stelle und sich höchstens als Interaktion abspiele. In dieser Welt werde das Werden und Fließen nicht mit der negativen Vergänglichkeit (*trecere*) und Vernichtung assoziiert, sondern als Metamorphose relativiert. Des Weiteren argumentiert Vulcănescu, dass die rumänische Sprache nur schwache Negierungen kenne; das Nicht-Sein sei nie absolut, sondern es schränke nur das Sein ein oder werde von diesem abgeleitet. Auch gebe es keine absolute Unmöglichkeit und das Mögliche habe Vorrang vor dem Aktuellen, wie die zahlreichen Verbalformen für das Hypothetische auf Rumänisch zeigen. Der Vorrang des Möglichen vor dem Aktuellen impliziere, dass es nichts Unheilbares, Irreparables und Unwiderrufliches gibt. Die Existenz werde zu einem Spiel der Möglichkeiten und weil kein Verlust unwiederbringlich sei, werde das Leben mit einer gewissen Sorglosigkeit betrachtet. Dieses tiefe Vertrauen werde von einer besonderen Bedeutung des Entscheidungsakts begleitet: Die Entscheidung (*hotărâre*) negiere nicht andere Möglichkeiten, sondern sie ziehe allein eine Grenze (*hotar*) innerhalb des Reichs der Möglichkeiten, ebenso wie der Imperativ keinen Befehl bedeute, noch den Willen, etwas zu tun, sondern eher ein Einverständnis ausdrücke bzw. die Annahme des Geschehenen.

Diese Ausführungen wurden von Vulcănescu zum Teil noch während des Kriegs veröffentlicht, ohne in dem damaligen Kontext viel Beachtung zu finden, andere bilden Projektentwürfe, die erst in den 1990er-Jahren publiziert werden durften. 1987 wurden jedoch manche seiner Ideen – wenn auch ohne die Erwähnung des »Kriegsverbrechers« Vulcănescu – von seinem Jugendfreund Constantin Noica (1909–1987) in Umlauf gebracht. Damals versinnbildlichte Noica das »wahre« Philosophieren abseits der offiziellen Ideologie und wurde stark auch in literarischen Kreisen rezipiert, zumal er die alte rumänische Sprache und Alltagsausdrücke ontologisch auslegte – darunter auch das Wort *fire*, das laut Noica eine »konkrete Universalität« aufweise (Noica 1987: 34–41, 313 f.). Den Wörterbüchern folgend legte er drei Hauptbedeutungen von Natur (*fire*) fest: als 1. »Natur (als Gesamtheit), Welt, Erde, Ding/Lebewesen (*făptură*)«, 2. »Natur als schöpferische Kraft, die in jedem Ding/Lebewesen anwesend ist« und 3. »Natur im Sinne von Wesen oder Eigenschaft jedes Dings/Lebewesens« (Noica 1987: 36–38). Die erste Bedeutung

schließt etwa die unzugänglichen Teile des Universums (die Sterne und fernen Galaxien – nicht aber die Sonne) aus; diese sind jenseits der Natur, ohne übernatürlich zu sein. In diesem ersten Sinne bezeichnet die *fire* »das gesamte lebendige und wahrnehmbare Sein der Welt« (Noica 1987: 37). In ihrer zweiten Bedeutung bezeichnet *fire* das Sein in seinem wirkenden Sein; ausgeschlossen wird jedoch das vom Menschen Bewirkte und Hergestellte, etwa die Artefakte. Im ersten Sinne bezog sich *fire* eher auf das Seiende, im zweiten Sinne auf das Werden und die schöpferische Kraft des Seins. Die dritte Bedeutung vervielfältigt das Sein in verschiedene Seinsweisen der Dinge bzw. Lebewesen. Die *fire* inkludiert die menschliche Natur, den Charakter, das Temperament und die Gewohnheiten des Menschen; im Mittelalter wurde *fire* auch auf das Denken und das Gemüt bezogen, wie immer noch in geläufigen Ausdrücken. *Fire* könne, so Noica, jedenfalls nicht ohne Weiteres mit *natură* gleichgesetzt werden (Noica 1987: 41): Die Natur im Sinne von *natură* sei gleichgültig dem Sein gegenüber, sie sei abstrakter und werde wissenschaftlich thematisiert; die *fire* finde vielmehr keinen Platz in den modernen Naturwissenschaften. Auch habe *natură* eine umfangreichere Extension als die konkrete *fire*: Ein Stillleben könne nur als *natură moartă* bezeichnet werden, während die *fire* nie tot oder erstarrt sein könne. Im Unterschied zur *natura naturata* und *natura naturans* sei die *fire* immer nur produktiv (*naturans*). Die Natur könne auch die Seinsweise bezeichnen; die *fire* bezöge sich immer auf die Seinsweise der Dinge *und* auf ihr Bestehen. Schließlich sei *natură* beschränkt in ihren schöpferischen Möglichkeiten, während die *fire* eine »unvollendete Genesis« darstelle.

4 Die Umweltethik nach der Wende

Die Erwartungen, dass nach dem Fall des Kommunismus und der Grenzöffnung auch die Umweltethik von den intensiven Bemühungen profitieren werde, aktuelle philosophische Entwicklungen im Westen zur Kenntnis zu nehmen, haben sich nicht erfüllt. Zeitgenössische Ethiker thematisieren weder die eklatanten Widersprüche zwischen der von Ethnophilosophen postulierten Naturliebe der Rumänen und den reellen wirtschaftlichen Praktiken, noch zählt der Umweltschutz zu den Prioritäten der angewandten Ethik in Rumänien. Zwar vollzog auch die rumänische Philosophie nach 1989 eine

»ethische Wende«, jedoch wurden andere Themen der angewandten Ethik als prioritätär betrachtet, wie allen voran die Aufarbeitung der kommunistischen Vergangenheit und deontologische Fragen im juridischen Bereich. Auch für die neue feministische Philosophie bilden Umweltfragen im Großen und Ganzen immer noch einen blinden Fleck.⁸ Eine Ausnahme bildet Mihaela Miroiu (geb. 1955), die englischsprachige Literatur zum Ökofeminismus referiert (Miroiu 2002). Die von Murray Bookchin angestrebten demokratischen, egalitären und autarken *ecocommunities* ließen sich zwar nach Miroiu auch in Rumänien identifizieren, allerdings in den früheren, mittelalterlichen Dorfstrukturen. Diese wurden zwar in der sog. Transition unmittelbar nach der Wende neubelebt, allerdings nur als Notlösung, um das Überleben der Familien unter den Bedingungen einer noch prekären Demokratie zu gewährleisten. Bookchins Vision der sozialen Ökologie weist die Bukarester Politikwissenschaftlerin letztlich als ein *wishful thinking* im Zeitalter der Globalisierung zurück (Miroiu 2002: 224 f.). Im Mittelpunkt ihrer Theorie steht vielmehr die Angemessenheit (rum. *convenabilitate*, engl. *convenability*) als moralisches Handlungskriterium, wobei das Erzielen des »Passenden« nicht ausschließlich rational gemäß unpersönlichen Grundsätzen und Normen erfolgt, sondern ebenso Empathie erfordert. Die von Mihaela Miroiu konstatierte größere Nähe der Frauen zur Natur betrachtet sie letztlich als eine Chance für die Erweiterung der Ethik über die Menschen hinaus auf die biotische Gemeinschaft (Miroiu 2002: 230).

Schuld an der langen Zeit schleppenden Sensibilisierung für die Umweltprobleme Rumäniens trägt auch die Politik (vgl. Duțu 1999). Sechs Monate nach dem Dezember 1989 gab es bereits fünf politische Formationen, die sich pro forma als »ökologisch« bezeichneten, ohne ein entsprechendes Programm zu vertreten. Eine dieser Parteien hat sogar 1991 den Umweltminister in einem sozialdemokratischen Kabinett gestellt. Ein Jahr später deckten aber die Medien auf, dass manche ihrer prominenten Mitglieder in die Affäre des Imports von Giftmüll aus Deutschland nach Siebenbürgen (hauptsächlich Sibiu) verwickelt waren, was maßgeblich zum Untergang dieser politischen Bewegung beigetragen hat. Auch wurden NGOs gegründet, die aber zu Beginn eine bescheidene Rolle spielten in einem Kontext, in dem die rumänische postkommunistische Gesellschaft noch unerfahren im Umgang mit der Zivilgesellschaft war; so mussten diese NGOs, deren Ziele meistens auf spezifische Probleme beschränkt blieben, so-

wohl gegen einen noch defizitären juridischen Rahmen als auch gegen das Misstrauen der Behörden und der Bevölkerung und die schlechte Finanzierung kämpfen (Duțu 1999: 220). Von dieser Lage profitierten Touristiker und andere Unternehmer, die die Umweltzerstörung sogar in Biosphärenreservaten wie dem Donaudelta vorantrieben.

Zur spektakulären Reifung der Zivilgesellschaft in Umweltfragen trug später der sog. Skandal Roșia Montană bei, der in Rumänien zum ersten Mal Massenproteste für den Naturschutz auslöste und zu einem Symbol des Widerstands gegen die Privatisierung der natürlichen Ressourcen wurde.⁹ Hier ein paar Eckdaten zum Fall Roșia Montană: Das kanadische Unternehmen Rosia Montana Gold Corporation wollte in den Westkarpaten umstrittene Verfahren zum Goldabbau einführen, in einer für ihre Schönheit bekannten Gegend, wo Gold und Silber seit eineinhalb Jahrtausenden, d. h. seit der präromischen Antike, gewonnen werden. Dieses Importmodell nach kolonialistischer Rezeptur, wie Journalisten kritisierten, wurde vor allem nach 2003 auch von manchen rumänischen Politikern unterstützt, die unter Korruptionsverdacht stehen. Dabei spielten die Medien eine ambivalente Rolle. Der Widerstand gegen das Projekt ging von einer Handvoll Dorfbewohner aus, die sich weigerten, umgesiedelt zu werden, um daraufhin dank dem Engagement von Experten, Naturschutzaktivisten und Volontären zur »größten Bewegung der Zivilgesellschaft in Rumänien nach dem Krieg« zu werden, was in den Medien gerne als Kampf Davids gegen Goliath dargestellt wird (Goțiu 2013: 8). Zunächst verloren in den ersten Jahren die Rechtsanwälte, die die Dorfbewohner pro bono vertraten, die Prozesse gegen die großen Rechtsanwaltskanzleien des kanadischen Konzerns. Der Kampf galt aus mehreren Gründen als aussichtslos: die Unerfahrenheit der NGOs; das schlechte Image des Aktivismus im postkommunistischen Rumänien und das positive Image ausländischer strategischer Investoren in den Medien als einzige Chance für eine nicht funktionierende Wirtschaft; die in Rumänien verbreiteten Verschwörungstheorien, gepaart mit einem gewissen Fatalismus und Misstrauen gegenüber dem eigenen Vermögen; die Angst bis vor einigen Jahren, als »Linke« abgestempelt zu werden; die fehlende Solidarität zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen; das Gefälle zu den Budgets für Werbung und Kommunikation der Kontrahenten; das Klischee von der Priorität der Industrie vor der Landwirtschaft in den Entwicklungsstrategien; die massive Auswanderung als Ausweg für unzufriedene

dene Bürger; und sogar die imaginären Assoziationen des Goldes mit Reichtum (Goju 2013: 338f.). Schrittweise begann aber der Widerstand gegen das Bergwerkprojekt zu wachsen: Künstleraktivisten (hauptsächlich MindBomb) wurden kooptiert, die spektakuläre Protestaktionen veranstalteten, medial wirksame Sprüche schufen, Plakate im Ausland (sogar in den Arabischen Emiraten) verbreiteten und ein »Fân Fest«-Kulturfestival in Roşia Montană veranstalteten; damit kam es zu einer tatsächlichen Anwendung des in Rumänien vor der Wende vielbesprochenen »Widerstands durch Kultur« (Goju 2013: 430). Die ungarisch-reformierte Kirche weigerte sich lautstark, ihre Grundstücke an den kanadischen Konzern zu verkaufen, der rumänisch-orthodoxe Metropolit Siebenbürgens predigte gegen das »ökologische Verbrechen« des Projekts und sogar die Fußballnationalmannschaft schlug sich auf die Seite der Protestierenden (zit. n. Goju 2013: 355). Hinzu kamen Artikel in ausländischen Medien (*The Ecologist*), Solidarisierungserklärungen von Prince Charles, Naomi Klein und Vanessa Redgrave und sogar der Dokumentarfilm *Rosia Montana. Dorf am Abgrund* des deutschen Regisseurs Fabian Daub, der u.a. beim Human Rights Filmfestival in Wien gezeigt wurde. Gleichzeitig hoben Experten der Rumänischen Akademie der Wissenschaften die Schwächen des Projekts hervor, während Schriftsteller und Historiker das immaterielle Kulturerbe der Region wiederentdeckten, von lokalen Legenden über Goldsucher und historischen Legenden vom dakischen König Decebal bis zum Widerstandskampf während der Revolution 1848/49 und anderen Protestaktionen gegen ausländische Bergbauinvestoren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auch erhielt Roşia Montană den Besuch einer UNESCO-Kommission usw. Die Protestbewegung erreichte 2013 ihren Höhepunkt, als mehrere Zehntausende Menschen in ganz Rumänien auf die Straße gingen. Seither liegt das Projekt auf Eis. 2017 verklagte der kanadische Konzern den rumänischen Staat wegen angeblicher Verzögerungstaktiken vor einem internationalen Schiedsgericht.

Andere rumänische Protestaktionen gegen Umweltverschmutzung haben eher die Aufmerksamkeit internationaler Umweltaktivisten gefunden als die Unterstützung heimischer Philosophen. So zählte Naomi Klein die in Rumänien als »Aufstand von Pungeşti« bekannten Proteste, die seit 2013 im Osten des Landes gegen Bohrungen für die Schiefergasexploration eines US-amerikanischen Unternehmens stattfanden, zu anderen weltweiten Bewegungen der »Blockadia«, von Kanada bis Australien und von Großbritannien bis zum

Nigerdelta und China (Klein 2015: 361). In einem solchen Kontext erhält die prämoderne »Rückständigkeit« der Naturliebe der Rumänen in puncto Mentalität (und *nicht* der Wirtschaftspraktiken) die Bedeutung einer Avantgarde, und es kommt zu interessanten Allianzen zwischen der konservativen Landbevölkerung und den jungen urbanen NGOs, deren Mitglieder häufig im Westen akademisch ausgebildet wurden. Bilder wie jenes »einer alten Frau, die ein Kopftuch trägt und einen knorriegen Spazierstock in der Hand hält, unter der Überschrift [...]: ›Wenn deine Großmutter rebelliert, weißt du, dass deine Regierung versagt hat‹« (Klein 2015: 367), werden durch internationale Medienagenturen verbreitet und legitimieren in einem neuen Kontext den traditionellen Widerstand konservativer Landgebiete gegen die Moderne.

Es ist zu hoffen, dass solche Fälle wie Roșia Montană oder Pungești nicht nur die öffentliche Meinung, sondern ebenso rumänische Philosophen für Umweltfragen sensibilisieren werden. Zur Zeit gibt es wenige Übersetzungen von zeitgenössischer Umwelphilosophie (Luc Ferry, Pascal Bruckner, Rainer Paslack), aber die Philosophen haben angefangen, sich an internationalen Forschungsprojekten zur nachhaltigen Ökobildung zu beteiligen (Dumitru, Stoinescu 2013) und sich sogar eigenständig – indem sie über das rumänische Umweltbewusstsein reflektieren – zu positionieren, wie mehrere Studien Adrian Miroiu (geb. 1954) zeigen (Miroiu 1996, 1999, 2000). 2013 sprach der Bukarester Philosophieprofessor selbst die Frage nach der Situiertheit des eigenen Denkens an: Zwar stimme er zu, dass in der modernen Gesellschaft allgemeine Grundsätze regieren sollten, jedoch äußerte er sich besorgt über die Tendenz, diese »with similar standards and procedures« auch privat Oberhand gewinnen zu lassen und begründete diese Besorgnis mit seinem Aufwachsen in einem autoritären Regime (Miroiu 2013: 133). Stattdessen verlangt Miroiu, in der Umweltethik Platz auch für die Tugenden der Fürsorge, des Teilens und des Austausches (*sharing*), der Liebe, Einfühlung und Menschlichkeit zu schaffen. Damit kritisiert er zugleich die instrumentelle Betrachtung der Umwelt *und* der Individuen im Kommunismus als Ressource, die zu erobern und rücksichtslos für kollektive Zwecke einzusetzen sei: »So, people's daily life and nature were in the same boat: fellow subjects to the same source of domination« (Miroiu 2013: 135). Das moralische Verhältnis zur Natur müsste vielmehr auf eine persönliche Grundlage gestellt werden, und affektive Werte statt Pflicht und Gerechtigkeit sollten in den Mittelpunkt rücken.

Des Weiteren unterscheidet Miroiu innerhalb der Umweltethik zwischen der sog. »environmental philosophy and environmental ethics« und den »less recent, but neglected, rejected, undervalued or even lost worldviews, among them the native American or the aboriginal Australian outlooks« (Miroiu 2013: 135). Seine eigene Denkposition verortet er allerdings in einem dritten Lager, das von der byzantinischen Naturphilosophie geprägt ist. So weist Miroiu zunächst die in der *environmental ethics* geläufigen Dichotomien zurück (etwa in der Fragestellung, ob die Menschen zur Natur gehören oder nicht oder in der Auffassung der Wildnis als vollständig frei vom menschlichen Eingriff). Das theologische Paradigma der Leibwerdung Christi habe nicht nur den absoluten Gegensatz zwischen Transzendenz und Immanenz, Geist und Körper im Menschen aufgehoben, sondern auch der Schöpfung eine neue Würde verliehen, die der Unterdrückung der Natur jegliche Berechtigung entzieht: »God's humility and human haughtiness do not match very well« (Miroiu 2013: 137). Miroiu zeigt sich erstaunt, dass die ostkirchliche Auffassung der Natur in der *environmental philosophy*¹⁰ vernachlässigt wurde, »for orthodoxy is an essential part of the European tradition, not an exotic world-view« (Miroiu 2013: 138). In der Sicht der Ostkirche habe aber die Fleischwerdung Christi Folgen für die ganze Natur im Sinne der Heiligung und Rettung der ganzen Schöpfung. Miroius Schlussfolgerung, dass es aus dieser Perspektive keinen Platz für die Sündigkeit des Fleisches geben könne, mag zwar Theologen irritieren, dass aber die Natur rein sei und Sünde nicht kenne, dürfte weniger problematisch sein. Das ökologische Engagement der Orthodoxie ist im Übrigen nicht nur erst seit dem sog. »grünen Patriarchen« Bartholomäus bekannt. Dieser Bezug auf die Theologie der Ostkirche dient jedenfalls Miroiu dazu, Baird J. Callicotts Verallgemeinerung, dass in der jüdisch-christlichen Überlieferung Gott (bloß) transzendent ist, zu verwerfen.¹¹ Dualismen und die sowohl in der Umweltethik als auch in der feministischen Philosophie kritisierten Hierarchien (Natur, Leib, Affektivität, das Weibliche und die Subjektivität als der Kultur, dem Geist, dem Männlichen und der Objektivität unterlegen) seien der Orthodoxie fremd, so Miroiu: »the Christian orthodox religion provides a basis for a genuine environmental ethics. Natural items have intrinsic value« (Miroiu 2013: 139). Die Polemik zwischen Callicott und Rolston in Bezug auf den intrinsischen oder objektiven Wert der Natur wird von Miroiu ignoriert und er bezieht sich undifferenziert auf beide US-amerikanischen

Umweltethiker. Diese Unterscheidung mag aber für Miroiu insofern irrelevant sein, als der Kern seiner Argumentation besagt, dass a) sich der Wert der Natur vom Wert der Menschen ableitet und dass b) dies keine subjektive Auffassung des Wertes der Natur impliziert. Ganz im Gegenteil basiert für ihn der intrinsische/objektive Wert der Natur auf dem *Leibwerden* Christi zur *Rettung* der ganzen Schöpfung. Dabei handelt es sich wohlgemerkt nicht um Grundsätze, sondern um allgemeine Bedingungen einer Umweltethik, die Chancen hätte, von den Rumänen akzeptiert zu werden. Zusammenfassend müsste eine für Rumänien geeignete Umweltethik für Adrian Miroiu 1. sowohl Pflichten und Rechte als auch die angeführten affektiven *green virtues* berücksichtigen, damit 2. das umweltbewusste Verhalten dem Bürger nicht »from a public position« und mit »oppressive results« erzwungen werde; schließlich würde 3. eine solche Theorie den intrinsischen Wert der Natur postulieren (Miroiu 2013: 139f.). Damit ist keine *rumänische* Umweltethik intendiert, die einem vermeintlich zeitlosen und abstrakten Volksgeist entspräche. Miroius Analyse geht vielmehr vom heutigen kulturellen Kontext in Rumänien aus und betrifft weniger den Inhalt einer spezifischen umweltethischen Theorie als strukturelle Bedingungen und Einschränkungen (sog. *structural* bzw. *epistemological constraints*), die erklären, warum manche ethischen Theorien akzeptabler als andere erscheinen.

Fazit: Angesichts der Vorbelastung der rumänischen Ethnophilosophie und der Dringlichkeit der philosophischen Reflexion über die aktuellen Wirtschaftspraktiken und über einen auch in Rumänien angekommenen Lebensstil, der alles andere als nachhaltig mit den natürlichen Ressourcen umgeht, ist eine Rezeption der *environmental philosophy* durchaus zu begrüßen. Das Beispiel Adrian Miroius zeigt, dass die Lektüre westlicher Philosophie eine zweifache Kritik einbeziehen kann: des modernen Denkens und der selbst kritischen zeitgenössischen Umwelphilosophie. Eine Suche nach Allianzen in anderen Kulturen fand sich allerdings bisher nicht, vielmehr wurde verlangt, das Verständnis des europäischen Denkens zu erweitern, um andere bisher marginale philosophische und theologische Traditionen einzubeziehen. Meine zu Beginn formulierte Forderung an die interkulturellen Philosophen, die eigene Denksituation mitzereflektieren, wird hier nebenbei vollzogen. Nicht zuletzt treffen sich die angeführten Vertreter der zeitgenössischen rumänischen Philosophie trotz ihrer völlig anderen Denkgenealogie als die ältere Generation der Ethnophilosophen doch insofern mit ihnen, als auch sie theo-

retische Antworten suchen, die sich sowohl für die eigene Kultur eignen als auch zur internationalen Diskussion beitragen.

—Mădălina Diaconu, Universität Wien, Österreich

Literatur

- Bernea, Ernest, *Cadre ale gîndirii populare românești*, Bukarest, 1985.
- Blaga, Lucian, *Trilogia culturii. Orizont și stil. Spațiul mioritic. Geneza metaforei și sensul culturii*, Bukarest, 1944.
- Bran, Paul, *Dimensiunea economică a impactului de mediu. Studiu de caz: Roșia Montană*, Bukarest, 2004.
- Cocean, Pompei, *Roșia Montană in universal history*, Cluj-Napoca, 2012.
- Daub, Fabian, *Rosia Montana. Dorf am Abgrund*, Dokumentarfilm D/RO, 2012, 78'.
- Dumitru, Daniela, Constantin Stoenescu, »The Ethos of Sustainable Development and the Educational System: A Research Report regarding Romania«, in: ed. Mureșan, Valentin and Majima, Shunzo, *Applied Ethics. Perspectives from Romania*, Kitaku Sapporo, 2013, pp. 144–175.
- Duțu, Mircea, »Despre ecologismul românesc«, in *Ecologie. Filosofia naturală a vieții*, Bukarest, 1999, pp. 219–232.
- Eliade, Mircea, »Das weissagende Lämmchen«, in *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan*, Köln-Lövenich 1982, pp. 235–267.
- ed. Fochi, Adrian, *Miorița*, Bukarest, 1964.
- Frunză, Mihaela, *Tematizări în eticile aplicate. Perspective feminine*, Cluj-Napoca, 2009.
- Goțiu, Mihai, *Afacerea Roșia Montană*, Cluj-Napoca, 2013.
- Klein, Naomi, *Die Entscheidung Kapitalismus vs. Klima*, Frankfurt am Main, 2015.
- Miroiu, Adrian, »Ethical Attitudes toward the Environment: The Romanian Case«, in: ed. Mureșan, Valentin, and Majima, Shunzo, *Applied Ethics. Perspectives from Romania*, Kitaku Sapporo, 2013, pp. 131–143.
- Miroiu, Adrian, »Global Warming and Moral Theorizing«, in *Theoria*, Vol. 11, 1996, pp. 61–81.
- Miroiu, Adrian, »The Conceptual/Normative Distinction in Environmental Ethics«, *Revue Roumaine de Philosophie*, Vol. 42–43, 1999, pp. 133–145.
- Miroiu, Adrian, »Two Approaches to Intrinsic Value«, *Revue Roumaine de Philosophie*, Vol. 44, 2000, pp. 367–376.
- Miroiu, Mihaela, »Ecofeminismul și problema ›naturalizării‹«, in *Convenio. De spre natură, femei și morală*, Iași, 2002, pp. 197–233.
- Noica, Constantin, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Bukarest, 1987.
- Papadima, Ovidiu, *O viziune românească a lumii*, Bukarest, 1995.

- Pascaru, Mihai, *Globalizare românească. Impactul comunitar al proiectului Roșia Montană Gold Corporation*, Florești-Cluj, 2013.
- Vulcănescu, Mircea, *Opere I. Dimensiunea românească a existenței*, București, 2005.

Anmerkungen

¹ Adrian Fochi veröffentlichte über 700 Varianten dieser Ballade in *Miorița* (Bukarest, 1964).

² Lucian Blaga, *Orizont și stil* (1935) und *Spațiul mioritic* (1936), in Blaga (1944: 5–155 bzw. 157–336). Vgl. auch die Zusammenfassung dieser Deutungen bis in die 1960er-Jahre in Eliade (1982).

³ »Sag ihnen frei: / Daß ich vermählet sei / mit einer Fürstin traut, / mit einer Himmelsbraut; / als es die Hochzeit gab, / fiel hell ein Stern herab; / Sonne und Mondenglanz / hielten den Hochzeitskranz, / Espe war, Tanne war / unter der Gästechar; / Berge die Priester war'n / Spielleut die Vogelschar'n / – mochten wohl tausend sein – / Sterne: der Fackelschein« (Übers. v. Alfred Margul Sperber, zit. n. Eliade 1982: 239).

⁴ Wenn etwa zwei Wochen nach dem Epiphanie-Fest, wenn von den Priestern die Gewässer geweiht werden, keine Wäsche gewaschen wird, um das Wasser nicht zu beschmutzen (Papadima 1995: 97). Ebenso haben damals Landwirte den Gebrauch von Insektiziden abgelehnt, weil die ganze Natur heilig ist.

⁵ Mircea Vulcănescu, »Despre spiritul românesc«, in Vulcănescu (2005: 974–979).

⁶ Vulcănescu, »Existență concretă în metafizica românească« (verfasst 1943/44, veröffentlicht erst nach der Wende) und »Dimensiunea românească a existenței. Schiță fenomenologică« (1943), in Vulcănescu (2005: 980–1006 bzw. 1007–1062). Letztere Schrift wurde Emil Cioran gewidmet.

⁷ So wurde Heideggers *Sein und Zeit* als *Ființă și timp* übersetzt.

⁸ Typisch dafür ist Mihaela Frunzăs Abhandlung *Tematizări în eticile aplicate. Perspective feministe*, in der Umweltfragen eklatant fehlen und allein die Tierrechte bei-läufig erwähnt werden – und dies auch nur im Zusammenhang mit den Rechten von Ungeborenen (Frunză 2009: 149).

⁹ Zu der umfassenden Bibliographie rund um Roșia Montană zählen historische Studien (Cocean 2012), Wirtschaftsanalysen (Bran 2004) und soziologische Impaktstudien (Pascaru 2013). Die Geschichte dieses Falls findet sich genau dokumentiert auf über 500 Seiten in *Afacerea Roșia Montană* (2013) des Journalisten Mihai Goțiu.

¹⁰ Damit ist die nordamerikanische Umwelphilosophie gemeint; deutsche Beiträge zu Umweltfragen wurden in der rumänischen Philosophie bisher kaum rezipiert.

¹¹ Jesus »is not intangible and far, too far from us«, »His dwelling is in our innermost nature« (Miroiu 2013: 138).