



universität
wien

Dissertation

Titel der Dissertation

„Nicht wie Milch und Honig“ für Rumänien

Entwurf einer Konzilshermeneutik für die pastorale Situation römisch-katholischer Kirche in Rumänien

Verfasser

Mag. Péter Kiss

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. Theol.)

Wien, im Juli 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Dr-Studium, Katholische Theologie

Betreuer: emer. O. Univ. -Prof. DDr. Paul Michael Zulehner

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	7
EINLEITUNG	8
ERSTER TEIL: KAIROLOGIE	12
1. AKTUELLE RELIGIÖSE TRENDS IN DER WESTLICHEN GEGENWARTSGESELLSCHAFT	12
1.1. (RELIGIONS)SOZIOLOGISCHE SICHT	12
1.2. (PASTORAL)THEOLOGISCHE DEUTUNG	20
2. KONTEXT: OST(MITTEL)EUROPA	28
2.1. DAS ERBE DER KOMMUNISTISCHEN VERGANGENHEIT.....	29
2.2. DIE GESELLSCHAFT IN OST(MITTEL)EUROPA IM RÜCKBLICK UND AUSBLICK.....	29
2.3. KIRCHE UND RELIGION IN OST(MITTEL)EUROPA.....	36
2.4. (PASTORAL)THEOLOGISCHE HERAUSFORDERUNGEN.....	40
3. DIE RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT: MERKMALE EINER PSEUDO- MODERNEN GESELLSCHAFT UND DIE RELIGIÖSE LAGE	44
3.1. RUMÄNIEN IN DER REGION OST(MITTEL)EUROPAS	44
3.2. DIE GESELLSCHAFT RUMÄNIENS.....	47
3.3. RELIGIOSITÄT IN RUMÄNIEN AUS SOZIOLOGISCHER SICHT	54
3.4. DIE KIRCHEN IN RUMÄNIEN AUS DER PERSPEKTIVE DES RUMÄNISCHEN STAATES	66
3.5. PASTORALTHEOLOGISCHE HERAUSFORDERUNGEN	68
4. DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE IN RUMÄNIEN: GESCHICHTLICHER RÜCKBLICK UND GEGENWÄRTIGER KONTEXT	69
4.1. DIE REGIONALE VIELFALT UND DIE MULTINATIONALITÄT DER RÖMISCH- KATHOLISCHEN KIRCHE IN RUMÄNIEN.....	69
4.2. DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE VOR DEM KOMMUNISMUS.....	70
4.3. LEIDENSWEG DER GLÄUBIGEN IN DER KOMMUNISTISCHE ÄRA	71
4.4. KIRCHE IN DER FREIHEIT	78
4.5. EXKURS - ZUR GESCHICHTE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE RUMÄNIENS IM KOMMUNISMUS – METHODOLOGISCHE ANNÄHERUNG.....	81

4.6. PASTORALTHEOLOGISCHE SCHLUSSFOLGERUNGEN	83
ZWEITER TEIL: KRITERIOLOGIE	87
1. KONZILSREZEPTION IN RUMÄNIEN GESTERN UND HEUTE	92
2. REZEPTION UND HERMENEUTIK DES II. VATIKANISCHEN KONZILS	97
2.1. DIE REZEPTIONSPHASEN DES KONZILS	97
2.2. DIE PROBLEMATIK EINER HERMENEUTIK DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS	99
2.3. REZEPTIONSMODELLE	101
2.3.1. Konzilshermeneutik bei Walter Kasper	103
2.3.2. Das Rezeptionsmodell von Otto Hermann Pesch	104
2.3.3. Konzilshermeneutik bei Karl Lehmann	106
2.3.4. Giuseppe Alberigos hermeneutische Kriterien aufgrund des „Konzils-Ereignisses“	108
2.3.5. Hermeneutik bei Peter Hünemann	110
2.4. PASTORALCHARAKTER DES KONZILS – HERMENEUTIK DER PASTORALEN AUSSAGEN	116
2.4.1. Die pastorale Intention des Papstes Johannes XXIII	118
2.4.2. Die Redaktionsgeschichte der Pastoralkonstitution	120
2.4.3. Der Titel des Textes und die erklärende Note zum Titel	122
2.4.4. Zeichen der Zeit	125
2.4.5. Schlusswort der Pastoralkonstitution	135
2.5. SYSTEMATISIERUNG: EIN KONZILSREZEPTION FÜR MORGEN – AUSBLICKE	136
III. TEIL: VISIONEN FÜR DIE KIRCHE IN RUMÄNIEN – MUT ZUM TRÄUMEN	144
1. DIE IN DER WELT SEIENDE KIRCHE IN RUMÄNIEN	147
1.1. DAS DIALOGISCHE VERHÄLTNIS DER KIRCHE IN DER WELT	153
1.2. DER MENSCH ALS WEG DER KIRCHE	159
1.2.1. Der Mensch in der Gesellschaft Rumäniens	160
1.2.2. Der Mensch in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils	163

1.2.2.1. Die Kirche als Anwältin des von Gott ins Leben gerufenen Menschen.....	165
1.2.2.2. Die Kirche als Anwältin der Transzendenz des ins Heil gerufenen Menschen.....	167
1.2.2.3. Zusammenfassung als Inspiration für die Kirche Rumäniens.....	168
1.2.3. <i>Die theologische Lesart der Individualisierung für die Kirche Rumäniens</i>	169
1.3. DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE ALS „KULTURTREIBER“ IN RUMÄNIEN	171
1.3.1. <i>Kulturbegriffe der Diözesansynoden</i>	172
1.3.2. <i>Kultur in das Verstehen des Konzils: Gaudium et spes</i>	176
1.3.2.1. Bewertung des konziliaren Kulturbegriffs.....	183
1.3.3. <i>Christlicher Umgang mit der Kultur für die Kirche Rumäniens</i>	184
1.4. DIE KIRCHE ALS ANWÄLTIN IN DEN GEGENWÄRTIGEN POLITISCHEN SITUATION RUMÄNIENS	187
1.4.1. <i>Re-Aktion der Kirchen und Politik</i>	190
1.4.2. <i>Positionierung der römisch-katholischen Kirche – die reale Lage und die Dokumente der Synoden</i>	194
1.4.3. <i>Differenzierte Haltung der Kirche zur politischen Macht: Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils</i>	198
1.4.4. <i>Politisch-theologische Positionierung der Kirche</i>	199
1.4.5. <i>Gesellschaftskritisch-prophetische Sendung der Kirche</i>	203
1.5. DER DIENST DER KIRCHE FÜR FRIEDEN UND VERSÖHNUNG ZWISCHEN DEN NATIONEN.....	206
1.5.1. <i>Pastoraltheologische Vorschläge im konziliaren Licht</i>	211

2. DIE KIRCHE ALS PILGERNDE VOLK-GOTTES-GEMEINSCHAFT IN RUMÄNIEN 214

2.1. METHODOLOGISCHE VORÜBERLEGUNGEN.....	215
2.1.1. <i>Kirchenbilder des Konzils</i>	215
2.1.2. <i>Kirchenimage in Rumänien</i>	222
2.1.3. <i>Die Grundvollzüge der Kirche als Orientierung für die Kirche in Rumänien</i>	229

2.2. KIRCHE ALS GEMEINSCHAFT (KOINONIA)	234
2.2.1. Zusammenfassung der konziliaren Akzente	240
2.2.2. Kirche als offener Ort der Freiheit	241
2.2.3. Weitere Folgen der Freiheit: Pluralismus und Einmütigkeit.....	243
2.2.4. Dialogereignis des Konzils und Pastoral als Dialog	245
2.2.5. Die Bildung der öffentlicher Meinung in der Kirche Rumäniens	248
2.2.6. Kultur der innerkirchlichen Kritik und der Konfliktaustragung	250
2.2.7. Kirchliche Beziehungen im Kommunismus und heute im Licht des Konzils	251
2.2.8. Zur Sozialgestalt der Kirche: <i>Communio</i> und Institution	252
2.2.9. Die Beziehung zwischen Hierarchie und Laien	259
2.2.9.1. Die Überwindung der „Ein-Mann-Pastoral“	263
2.2.9.2. Das Laienbild des Zweiten Vatikanischen Konzils und das Apostolat der Laien	267
2.2.9.3. Die Frauen und die Kirche.....	272
2.2.9.4. Pastorale Herausforderungen des Laienbildes des Konzils für die Kirche Rumäniens	274
2.2.10. Ökumenisches Zueinander in Rumänien.....	278
2.3. KIRCHE ALS RAUM VON DIENST, LIEBE UND GERECHTIGKEIT (DIAKONIA)	281
2.3.1. Diakonie aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils.....	285
2.3.2. Merkmale der Diakonie als pastoraltheologische Herausforderung für die Kirche in Rumänien.....	288
2.4. KIRCHE ALS ZEUGIN DER HOFFNUNG (MARTYRIA).....	294
2.5. KIRCHE ALS ORT DER GOTTESBEGEGNUNG (LEITURGIA)	298
ZUSAMMENFASSUNG	302
ERLÄUTERENDE BEMERKUNGEN	307
QUELLEN UND LITERATUR.....	308
LEBENS LAUF	334

Vorwort

Als Kind war ich für Abenteuerromane begeistert. Vor allem die Romane über die Entdeckung neuer Welten haben mich fasziniert. Ich war traurig, dass vor mir und vor allem ohne mich schon alles entdeckt wurde. Damals hätte ich aber nicht gedacht, dass mein Lebensweg als Theologe eine solche Abenteuer-Neue-Welt-Entdeckung durchlaufen wird. Wohl aber so geschah es und mein Traum ging in Erfüllung, jedoch ganz anders, als ich mir das vorgestellt habe: in Form eines Studiums in Wien.

Das alles wäre aber allein, aus eigenen Kräften nicht möglich gewesen. Darum möchte ich mich bei all denen bedanken, die mich während meines Studiums in Wien unterstützt und mir geholfen haben. Ausdrücklich darf ich hier mit großer Dankbarkeit meinen Doktorvater Herrn Prof. DDR. Paul M. Zulehner benennen, der mich als Doktorand angenommen, zu Bearbeitung dieses Themas angeregt und mit Geduld begleitet und gefördert hat. Danken möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Pavel Mikluščák, dass er als Zweitgutachter und Coach mit Zuneigung und Hilfsbereitschaft durch ganz intensive Gespräche mich fachlich, freundlich und menschlich unterstützt hat.

Herr Prof. DDR. András Máté-Tóth ist mir immer bei Privatissima, Seminaren und langen Gesprächen als ständige Ideenquelle beigestanden. Herzlichen Dank für seine Bereitschaft Fragen zu beantworten und bei Provokationen sich nicht mit oberflächlichen Antworten zufrieden zu geben.

Dem Pastoralen Forum, das durch Geldgeber die finanzielle Unterstützung großzügig gesichert und der lieben Sekretärin Frau Veronika Prinz-Fülöpova, die alles liebevoll verwaltet hat, herzlichen Dank. Ohne diese finanzielle Unterstützung wäre für mich ein Weiterstudieren nicht möglich gewesen.

In Rumänien möchte ich mich beim Dechant Kelemen Portik-Hegyí, dem Sekretär des Pastoralamts der Erzdiözese Alba Iulia bedanken, der mich in konkrete pastoraltheologische Erfahrungen eingeführt hat. Besondere Dankbarkeit regt mich gegenüber meinem Freund, Prof. Dr. Jitianu Liviu von der Römisch-Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Babes – Bolyai in Klausenburg an, der mich für die Theologie begeistert und freundlich, fachlich und herzlich schon seit meinen Studentenjahren begleitet und unterstützt hat.

Herzlichen Dank meiner Familie, ganz besonders meiner Frau, Enikő Sarolta Kiss, die immer liebevoll mir beistand, mit viel Geduld und Zeit meine Arbeit gelesen, geformt und sprachlich korrigiert hat, und unserer Tochter Eszter, für ihre Großzügigkeit.

Dank möchte ich auch denen sagen, die mein Leben hier in Wien verschönt haben, vor allem Herrn Dechant und Oberseelsorger der Ungarn Ferenc Simon, dem ich meine kirchliche Beheimatung in Wien verdanke.

Wien, im Juli 2011

Kiss Péter

Einleitung

Eine pastoraltheologische Arbeit, die die ganze rumänische Gesellschaft und die ganze römisch-katholische Kirche in Rumänien vor Augen hat, wurde noch nicht geschrieben.¹ Diese Arbeit ist ein erster pastoraltheologischer Versuch aus dieser Gesamtperspektive. Die Ausgangshypothese ist damit verbunden und meint, dass durch eine Pastoraltheologie die römisch-katholische Kirche in Rumänien ihren Weltauftrag effizienter erfüllen und zunehmend am gesellschaftspolitischen Diskurs teilnehmen könnte. In dieser Arbeit werden demzufolge, die Positionierung der Römisch-Katholischen Kirche in der gegenwärtigen rumänischen Gesellschaft und die daraus folgenden Herausforderungen für Ihre Innenstruktur geforscht.

Diese Arbeit ist erstens eine fundamentalpastoraltheologische Annäherung, weil die Fundamentalpastoral, die auf dem methodologischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ liegt, auch in der komplexen, spannungsvollen Vielfalt und Unübersichtlichkeit der Praxis, die Kraft hat, die vielfältigen Ansätze in der Praxis zusammenzuhalten. Sie liefert eine gemeinsame Basis für den Diskurs zahlreicher pastoraltheologischer Richtungen und schafft dadurch eine Kommunikationsplattform.² In der systematischen Theologie sind auch einige wichtige Ansätze nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie z. B. bei Johan Baptist Metz, Elmar Klinger und Hans Joachim Sander, die für eine lebensnahe, Zeit-offene, „pastoral-orientierte“, fundamental-theologische „Gottes-Rede“ plädieren, die nicht apathisch ist, in der Mystik und Politik, Kontemplation und Aktion, Gottesliebe und Nächstenliebe untrennbar zusammengehören. Daraus folgt in dieser Arbeit die „Versöhnungsinitiative“ von Pastoral und Dogmatik.

Mit Hinblick auf Rumänien kann eine fundamentalpastoraltheologische Annäherung am effizientesten die Entwicklung eines pastoraltheologischen Gesamtkonzeptes unterstützen.

Aus der Perspektive einer Pastoraltheologie für Rumänien sind zweitens die Ergebnisse der Ost(Mittel)Europäischen-Forschung des Pastoralen Forums aus

¹ Einige pastoraltheologische Arbeiten und Studien über Rumänien wurden schon publiziert und
² Vgl. Herbert Haslinger, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, Gundelinde Stoltenberg: *Ouverture: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie*, in: Herbert Haslinger (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 1. *Grundlegungen*, Mainz 1999, 19-36, hier: 31-33; Norbert Mette: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005, 41-45.

Wien unerlässlich. Die Forschungen AUFBRUCH I³ und II⁴ liefern wichtiges religionssoziologisches Material für eine zukunftsfähige Pastoral in den geforschten Ländern. Aufgrund von AUFBRUCH I wurden die Ergebnisse theologisch reflektiert und in der Reihe *Gott nach dem Kommunismus*⁵ präsentiert. Aus der Reihe fehlt der Band über Rumänien. Auch das galt als Motivation diese Arbeit über Rumänien zu schreiben. Die pastoraltheologischen Ergebnisse der geforschten Länder in AUFBRUCH I wurden in *Nicht wie Milch und Honig*⁶ zusammengefasst. Dieses Buch kann als eine „Fundamentalpastoral“ für die Kirchen in Ost(Mittel)Europa betrachtet werden. Die Auseinandersetzung mit den hier erarbeiteten methodologischen Reflexionen einer Pastoraltheologie nach der Wende, ist für diese Arbeit maßgebend.

Diese Arbeit stützt sich drittens auf die Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dadurch, und auch durch die gesellschaftliche und religionssoziologische Analyse, ist diese Arbeit in ihrer Methodologie eine hermeneutische Analyse. Die Geschichte Rumäniens hat die katholische Kirche verhindert im Kreislauf des Konzils teilzunehmen. Das hat eine fehlende pastoraltheologische Tradition als Folge. Darum ist ein Plädoyer für eine kreative und spezifische Lesart des Konzils als Zukunft-Software für Rumänien besonders wichtig.

Aus diesen drei Gesichtspunkten ergibt sich folgende, die Thematik und Methodologie der Arbeit bestimmende, Fragestellung: welcher ist unser eigener theologischer Standpunkt, das nicht *copy the west* oder *critic the west*, sondern

³ Vgl. Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 1999; Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 2000; András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa – eine qualitative Studie*, Ostfildern 2001; András Máté-Tóth: *Theologie in Ost(Mittel)Europa: Ansätze und Traditionen*, Ostfildern 2002.

⁴ Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*, Ostfildern 2008; vgl. auch den Tabellenband: Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende. Aufbruch 2007 Tabellenband*, Budapest 2008.

⁵ Vgl. Miklós Tomka, Ausra Maslauskaitė, Andrius Navickas, Niko Toš, Vinko Potocnik: *Zur Lage von Religion und Kirche. Ungarn, Litauen, Slowenien*, Ostfildern 2000; Libor Prudký, Pero Aračić, Krunoslav Nikodem, Franjo Šanjek, Witold Zdaniewicz, Miklós Tomka: *Zur Lage von Religion und Kirche: Polen, Kroatien, Tschechien*, Ostfildern 2001; Karl Gabriel, Josef Pilvousek, Andrea Wilke: *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost*, Ostfildern 2003; Peter Sepp: *Geheime Weihen. Die Frauen in der verborgenen Kirche Koinótes*, Ostfildern 2004; Taras Chagala: *Die katholischen und orthodoxen Kirchen in der Ukraine: Plädoyer für ein ökumenisches Miteinander*, Ostfildern, 2005.

⁶ András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 2000.

reflect the west und gleichzeitig *reflect the east* ist? Die Antwort auf diese Frage kommt auch in der Struktur der Arbeit anhand der pastoraltheologischen Grundpfeiler Kairologie (sehen) – Kriteriologie (urteilen) – Praxeologie (handeln) der „Wiener Schule“ vor.

Im ersten kairologischen Teil wird die heutige gesellschaftliche und religiöse Situation präsentiert: zuerst der gesellschaftliche und religiöse Diskurs in den westlichen Gesellschaften, weil deren Einflüsse, vor allem durch die wirtschaftliche, technische und mediale Globalisierung auch in Rumänien unvermeidbar sind; danach wird der Kontext Ost(Mittel)Europa betrachtet, weil Rumänien wegen dem Kommunismus zu dieser Schicksalsgemeinschaft gehört. Im nächsten Schritt wird die Gesellschaft und Religiosität in Rumänien analysiert und im letzten Kapitel des ersten Teils ist der geschichtliche Kontext der römisch-katholischen Kirche präsentiert.

Um eine pastoraltheologische Reflexion leisten zu können, werden nach der Situationsanalyse auf Rumänien bezogen die Kriterien festgelegt, aufgrund derer die Zeichen der Zeit zu beurteilen sind. Die Kriteriologie dient der Zielvergewisserung. Sie muss eine, dem Evangelium gemäße pastorale Handlung versichern, die sich von der Gottesherrschaft her am Auftrag Jesu orientiert. An dieser Stelle findet eine Auseinandersetzung mit den neuen Ansätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils statt. Die Hermeneutik des Konzils ist notwendiges Kriterium für die Zukunftsgestaltung der Kirche in der rumänischen Gesellschaft.

Im letzten Teil ist die Rede über die Notwendigkeit der Wiederentdeckung und die theologische Kraft der Visionen. Die Hermeneutik des Konzils aus dogmatischer und pastoraler Perspektive wird in diesem Teil auf die Situation der Kirche in Rumänien umgelegt. Die pastoraltheologische Methode des Dreischritts wird in diesem Kapitel wieder aufgenommen. Aus diesem Blickwinkel werden dann die Themenschwerpunkte erneut erörtert: Erstens die gegenwärtige Situation, konkret auf Rumänien bezogen, zweitens die theologische Bewertung dieser Situation mithilfe der Theologie des Konzils und drittens, aus der Sicht der Theologie des Zweiten Vatikanums und der gegenwärtigen Transformationen in der Pastoral der Kirchenpraxis, die konkreten pastoraltheologisch-meliorisierenden Empfehlungen.

Dieser dritte Teil der Arbeit hat weitere zwei Hauptteile: Die Beziehung der Kirche zur Welt, präsentiert vor allem auf der Basis von *Gaudium et spes*, macht

die Untersuchung jener Folgen zur Innenarchitektur der Kirche, deren Grundgerüst *Lumen gentium* bildet, notwendig. Anders formuliert: in diesem Teil wird zuerst untersucht und gefragt, welche Aufgaben die Kirche in der Gesellschaft hat und wie sie demzufolge ihr Verhältnis zur Welt bestimmen muss. In dieser Hinsicht ist aber auch wichtig was daraus für die innere Organisation der Kirche und ihre Arbeit folgt. Es werden also die ekklesiologischen Akzente gesucht, denen gemäß die Kirche in Rumänien ihre Struktur so umgestalten kann, um möglichst optimal handlungsfähig zu sein.

Erster Teil: Kairologie

1. Aktuelle religiöse Trends in der westlichen Gegenwartsgesellschaft⁷

1.1. (Religions)Soziologische Sicht

Die sich schnell verändernde westliche Gesellschaft sucht nach der Bestimmung ihrer neuen Identität. Das bestätigen auch die Anstrengungen, unsere Zeit begrifflich zu bestimmen, wie Moderne, Postmoderne, Moderne Postmoderne, Post-Postmoderne.⁸ Dieser gesellschaftliche Wandel beeinflusst auch die Religiosität und die gesellschaftliche Kontextualisierung spielt in der Situationsanalyse des Religiösen eine wichtige Rolle.⁹ Die Religion ist wieder zu einem gesellschaftlichen Thema geworden.

Die wichtigste Frage in diesem Zusammenhang, die die Religionssoziologie und die Theologie gleichermaßen stellen, ist die Verbindung zwischen Modernisierungsprozess und Säkularisierung, beziehungsweise die Verbindung

⁷ Dieses Kapitel versucht nur einen Überblick über die Debatte aktueller religiösen Trends in den heutigen westlichen Gesellschaften darzustellen. Weiterhin wird die Frage beantwortet, ob diese religiösen Trends auch für die religiöse Situation in Rumänien charakteristisch sind; wo sind Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu sehen. Die Lage der Kirche, der Religion im Allgemeinen und die der Gesellschaft in Rumänien, soll auch im Hinblick auf den Hintergrund der Entwicklung in Europa betrachtet und dargestellt werden.

⁸ Eine Zusammenfassung bieten Christian Friesl und Regina Polak. Die Autoren bestimmen folgende Merkmale der heutigen Gesellschaft: 1. Modern – charakterisiert durch stichwortartige Phänomene wie Glaube in der Menschheit, befreiende und Welt verbessernde Wissenschaft und Technologie, Subjekt als Mittelpunkt, Aufklärung, Autonomie, Freiheit und Toleranz. Der Glaube daran, dass mit Rationalität, Moralität und Arbeit die Verwirklichung einer politisch, sozial oder religiös besseren Welt erreichbar ist. Die Gefahr liegt hier in oft inhaltsleeren Werten und darin, dass der Mensch sich selbst zum Objekt degradiert. 2. Postmodern – charakterisiert durch die Skepsis gegenüber unbegrenzten Möglichkeiten und die Zwiespältigkeit des Fortschritts. Hier wird die Pluralität als Grundprinzip der Wirklichkeit durch das Leitbild der konkreten Praxis der Gerechtigkeit bestimmend. 3. Antimodernistische Strömungen: Diese kann man als Gegenströmungen zu Moderne und Postmoderne bestimmen. Sie kennzeichnen sich in kirchlichen, religiösen, wissenschaftlichen Fundamentalismen sowie in der Wiederkehr autoritärer politischer Ideologien. Zielsetzung in diesem Trend ist die Rückkehr zu vormodernen Werten und Gesellschaftssystemen (vgl. Christian Friesl, Regina Polak: *Theoretische Weichenstellungen*, in: Regina Polak (Hg.): *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002, 26-106, hier: 72-75). Eine ausführliche Präsentation der Modernität im Zusammenhang mit Religion bietet Franz X. Kaufmann (vgl. Franz-Xaver Kaufmann: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989). Eine sehr detaillierte Darstellung der vielfältigen Konzeptionen der Postmoderne bringt Welsch (vgl. Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 2002).

⁹ Vgl. Christian Friesl, Regina Polak: *Theoretische Weichenstellungen*, 72.

zwischen Religion und Moderne. Diese Begriffe von Modernität, Säkularisierung und Religion sind enorm vieldeutig geworden.¹⁰

Peter Berger sieht die Modernität als ein relatives Phänomen der Geschichte wie jedes andere historische Phänomen.¹¹ Obwohl die Modernität von Anfang an in zwei antithetischen Richtungen wahrgenommen wurde – entweder optimistisch als Begeisterung im Sinne der Fortschrittsidee oder pessimistisch als degeneratives, entmenschlichendes Ereignis –, ist sie eine Mischung positiver und negativer Prozesse aus Wahrheiten und Irrtümern.

Das komplexe Gebilde der Modernität ist „keine Frage von Entweder-Oder, sondern tritt in unterschiedlichen Ausprägungen auf“¹². Der wesentliche Faktor des Modernisierungsprozesses, als Kern der Modernität und wichtigste Transformationskraft, ist die Technologie. Leben und Denken des Menschen sind jedoch nicht nur von den äußeren Bedingungen, sondern auch von den inneren Aspekten der Modernität geprägt. Das nennt Peter Berger „*modernes Bewusstsein*“¹³ und hat einen Übergang „*vom Schicksal zu Wahl*“¹⁴ als Folge.

Schicksal bedeutet hier die Sicherheit gebende Welt der traditionellen Lebensstruktur des Menschen, sowohl gesellschaftlich als auch persönlich. Etwas zu wählen, was nicht schicksalhaft vorbestimmt war, kam in der Prämoderne nur in einzelnen Fällen der Rebellion vor. Es gab eine selbstverständliche, objektiv gegebene Außenwelt. Mit den Wahlmöglichkeiten der Moderne verwandeln sich diese Sicherheit und Selbstverständlichkeit in Risiko und Fragwürdigkeit. Die Mehrheit der Wahlmöglichkeiten fordern immer mehrere Reflexionen, und dadurch wird die Hinwendung zur Subjektivität des Menschen herbeigeführt. Damit wird auch die Innenwelt des Menschen immer komplexer. Die Modernität ist also ein ambivalenter Prozess von Befreiung und Entfremdung.

¹⁰ Vgl. Hans Joas: *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?*, in: Peter Walter (Hg.): *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg im Breisgau 2007, 10-18. Der Autor empfiehlt hier eine vereinfachende Deutung von Modernisierung und verwendet den Begriff als „Verlaufbegriff für wirtschaftliches Wachstum und seine Konsequenzen“; die Frage, ob Modernisierung zur Säkularisierung führt, wird in dem Sinne gestellt, ob das wirtschaftliche Wachstum unvermeidlich eine Abnahme der Religion bedeutet (vgl. ebd., 11).

¹¹ Die Vorstellung der Modernität von Peter L. Berger wird präsentiert, weil seine Beobachtungen vom Übergang der prämodernen zur modernen Gesellschaft in der Übergangsphase des postkommunistischen Rumänien im Zusammenhang von Modernität, Religion, Kirche und Gesellschaft reflektierenswert erscheinen. Zur Grundlage dieser Präsentation vgl. Peter L. Berger: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980.

¹² Ebd., 16.

¹³ Ebd., 18.

¹⁴ Ebd., 24.

Peter Berger stellt fest, dass die Modernität die Religion in eine ganz spezifische Krise gedrückt hat. Obwohl diese Krise durch Säkularität gekennzeichnet ist, wird sie eher durch Pluralismus bestimmt. So gesehen bietet die Modernität durch ihren Pluralismus eine Menge von Wahlmöglichkeiten auch im Bereich der Glaubensvorstellung. Die Modernität pluralisiert sowohl die institutionelle Struktur der Gesellschaft als auch die Weltanschauungen. Das hat wichtige Folgen auch bezüglich der Situation der Religion. Der Mensch muss heute auch in Sachen Religion und Glaube das ihm Passende aussuchen und auswählen. Er ist zum Wählen-Müssen verdammt.¹⁵

Peter Berger sieht drei Optionen in der Auseinandersetzung zwischen religiösen Traditionen und Modernität:

- Deduktion, wo die Autorität der Tradition trotz der aktuellen Herausforderungen weiterhin gestärkt wird;
- Reduktion, wo die Tradition selbst säkularisiert wird;
- Induktion, wo versucht wird, die in der Tradition verkörperten Erfahrungen aufzudecken und kundzutun.

Peter Berger optiert für die induktive Vorgehensweise und erläutert, dass sowohl die Vergangenheit als auch die Gegenwart und die Zukunft der Modernität, mit all ihren Manifestationen und auch dem Zusammenspiel von Religion, Kirche und Säkularität, eine unerklärte, immer komplexere Situation ist.

Was die Religion betrifft, haben die Religionssoziologen in Westeuropa bis vor etwa zehn Jahren von zwei Haupttrends der Religionsentwicklung gesprochen. Einerseits sollte es um den so genannten *Entkirchlichungsprozess* gehen, der den Rückfall und die Erosion kirchlich bestimmter, christlicher Religion bedeutet.¹⁶ Andererseits ginge es um die *Pluralisierung und Individualisierung* der Religion im Sinne einer unsichtbaren Religion.¹⁷

¹⁵ Peter Berger fasst das folgenderweise zusammen: „Modernität vervielfacht die Wahlmöglichkeiten und reduziert gleichzeitig den Umfang dessen, was als Schicksal oder Bestimmung erfahren wird. Auf die Religion bezogen, wie natürlich auch auf andere Bereiche menschlichen Lebens und Denkens, bedeutet dies, daß der moderne Mensch nicht nur mit der Gelegenheit, sondern vielmehr mit der Notwendigkeit konfrontiert ist, hinsichtlich seiner Glaubensvorstellungen eine Wahl zu treffen. Dieses Faktum konstituiert den häretischen Imperativ in der gegenwärtigen Situation. So ist der Häresie, einstmals das Gewerbe randständiger und exzentrischer Menschentypen, eine weitaus allgemeinere *Conditio* geworden; Häresie ist in der Tat universell geworden“ (ebd., 43f).

¹⁶ Vgl. Detlef Pollack: *Religion und Moderne*, in: Peter Walter (Hg.): *Gottesrede in Postsäkularer Kultur*, 19-52.

¹⁷ Vgl. Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991.

Diese Thesen stehen im Gegensatz zu dem ökonomischen Marktmodell bzw. dem Modell des religiösen Marktes das der amerikanische Soziologe Rodney Stark ausarbeitete.¹⁸ Auch die neue Gewichtung der Religion in der politischen und medialen Öffentlichkeit lässt die genannten Trends fragwürdig erscheinen.

Neuerdings scheint die Ergänzung durch den Trend der *De-Privatisierung* der Religion notwendig zu sein. Die Ausgangsbasis dazu geben die von religiösen Thematiken geprägten, öffentlichen heterogenen Phänomene.¹⁹

Die Debatte über die Zukunft der Religion in der modernen Gesellschaft ist von dem schwierigen Begriff der *Säkularisation* geprägt.²⁰ Dementsprechend empfiehlt José Casanova eine differenzierte Analyse der Säkularisation. Nach José Casanova steht die von öffentlichen Religionen gekennzeichnete Religionsentwicklung nicht gegen die These der Säkularisierungstheorie. Seiner Meinung nach ist die westliche Moderne durch Säkularisierungstrends und Säkularisierungsprozesse geprägt, aber diese sind nicht als Verschwinden oder Privatisierung der Religion zu deuten. Er plädiert also für Modelle, die in der

¹⁸ Vgl. Rodney Stark, Roger Finke: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000. Dieses Modell besagt, dass je größer die religiöse Wahl auf dem religiösen Markt einer Gesellschaft ist, desto lebendiger die Religiosität in jener Gesellschaft sein wird. Die Pluralität der Religionsgemeinschaften zwingen nämlich die religiösen Anbieter (ähnlich wie in der Ökonomie des Marktes) ihre Ware immer attraktiver zu machen und stimulieren dadurch das religiöse Wachstum.

¹⁹ Vgl. Karl Gabriel: *Phänomene öffentlicher Religion*, in: Karl Gabriel, Hans-Joachim Höhn (Hg.): *Religion heute öffentlich und politisch*, Paderborn 2008, 59-75, hier: 59.

²⁰ Vgl. Karl Gabriel: *Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext*, in: Karl Gabriel (Hg.): *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 44: Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*, Münster, 2003, 13-36, hier 13. Die Komplexität des Säkularisierungsbegriffes erklärt auch seine Begriffsgeschichte. Die vielen und unterschiedlichen Auslegungen des Begriffes der Säkularisierung zeigen nur im Verhältnis von Religion und Neuzeit explizite Gemeinsamkeiten. Aber auch in der Diagnose zum Verhältnis von Religion bzw. Christentum und Neuzeit gibt es Divergenzen, die sich folgenderweise typisieren lassen: 1. Säkularisierung als steigender Relevanzverlust von Religion sowohl aus emanzipatorischer als auch kulturkritischer Sicht; 2. Säkularisierung als Kontrollverlust der kirchlichen Autorität bzw. Religion über den weltlichen Bereich bzw. der Gesellschaft; 3. Säkularisierung als simultane Enteignung und Bewahrung der christlichen Werte, aber außerhalb der Kirche in der säkularen Öffentlichkeit; 4. Säkularisierung als Vorbedingung der Entmythologisierung des Glaubens und Vergeistlichung des Zeitalters; 5. Säkularisierung als Entchristlichung und Entkirchlichung des Menschen (vgl. Franz-Xaver Kaufmann: *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg im Breisgau 2000, 83-85). Dazu kommt noch die Überlastung auf verschiedenen Ebenen mit unterschiedlichen und tendenziell kontradiktorischen Phänomenen und Deutungen des Säkularisierungsbegriffes sowie dessen Verdichtung in eine einzige Richtung zeigenden Prozess des Gesellschaftswandels. Das alles ergibt eine wachsende Zahl gegenwärtiger Religionssoziologen, die nicht nur die mit dem Begriff Säkularisierung bezeichneten Phänomene, sondern auch die Nützlichkeit und den Sinn des Begriffes selber für fragwürdig halten (vgl. Karl Gabriel: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 13-14).

Gesellschaft stattfindende paradoxe Phänomene der Säkularisierung und die Rückkehr der Religion analysieren können.²¹

Casanova zählt drei Teilaspekte der Säkularisierung auf und schlägt vor, sie getrennt zu analysieren.²²

- *Die Ausdifferenzierung religiöser und weltlicher Sphäre.*

Das nennt Casanova bezeichnend für alle modernen Gesellschaften, ein Definitionsmerkmal, welches im Zustandekommen der Moderne unverzichtbar ist. Damit trennt sich die Religion vom Staat. Die Religionsfreiheit wird dadurch gesichert.

Aus der Debatte über diese Definition der Säkularisierung Casanovas ist ein Konsens entstanden, der „die Säkularisierung als den die Religion betreffenden Teil funktionaler Differenzierung [...] zu den unvermeidlichen und unhintergehbaren Folgen moderner Gesellschaftsentwicklung“²³ rechnet.

Die folgenden zwei Aspekte gehören nach Casanova nicht zu den strukturellen Merkmalen der Moderne. Sie sind nur historisch bedingte, wählbare Optionen:

- *Die soziale Abnahme von religiösen Überzeugungen und Praktiken.*

Als Orientierung kann folgende Regel aufgestellt werden: In den Gesellschaften, in welchen sich Religionen gegen den Trend struktureller Differenzierung gestemmt haben, und deren Aufklärungsprozesse eine antireligiöse und antikirchliche Schiene hatten, kam es zur Abnahme des Religiösen. Umgekehrt heißt es, dass in Gesellschaften, in denen sich die Religionen auf die strukturelle Differenzierung und auf die Struktur der Freiwilligen-Organisationen stützten, eine säkularisierungsresistente und modernitätskompatible Form der religiösen Selbstproduktion zu beobachten ist.²⁴

²¹ Vgl. José Casanova: *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich*, in: Otto Kalscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt am Main 1996, 181-210. Das präsentiert auch Karl Gabriel: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 14-19; ders.: *(Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, in: Hans Waldenfels (Hg.): *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen*, München 2003, 109-131, hier: 124-128. Ähnlich auch Christel Gärtner: *Religionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit*, in: Karl Gabriel, Hans-Joachim Höhn (Hg.): *Religion heute öffentlich und politisch*, 91-108, hier: 91-95.

²² Vgl. José Casanova: *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion*, 181-210.

²³ Karl Gabriel: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 15.

²⁴ Vgl. Karl Gabriel: *(Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, 125. Karl Gabriel stellt aber fest, dass für die westeuropäischen

- *Die Privatisierung der Religion*, wodurch sich die Religion auf die Privatsphäre der Menschen beschränkt. Der Modernisierungsprozess drängt die Religion aus der staatlichen und politischen Öffentlichkeit.

Casanova stellt aber fest, dass daneben gerade eine Ent- bzw. Reprivatisierung, eine öffentliche Wiederkehr der Religion bemerkbar ist. Um das Verhältnis zwischen Moderne und Religion genauer bestimmen zu können, ist es notwendig, diese paradoxe Verschränkung von Privatisierung der Religion in der Moderne und dem gleichzeitig existierenden Prozess ihrer Reprivatisierung genauer zu analysieren. Nach Casanova ist dies durch die tiefere Nachforschung hinsichtlich der Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion erreichbar.²⁵

Eine zivilgesellschaftlich eingerichtete öffentliche Religion könnte sowohl strukturell als auch kulturell mit der Moderne kompatibel sein. Die Zivilgesellschaft stützt sich auf eine geschützte und gut funktionierende Privatsphäre. Gerade durch die Zivilgesellschaft hätte die Religion die Chance, ihre Position wieder im öffentlichen Diskurs, vor allem durch ihr öffentliches Engagement für Solidarität, wirksam vertreten zu können.²⁶

Diese These wird von Karl Gabriel weitergeführt. Er sagt, dass in der modernen Gesellschaft die Religion der wichtigste Ort für eine Debatte „um die Konstitution und Grenzen des Privaten und Öffentlichen“²⁷ ist. Die Religion kann

Gesellschaften zwei Argumentationsrichtungen (die sich vor allem von den Entwicklungen in den Vereinigten Staaten unterschieden) in Betracht gezogen werden sollten. Erstens die so genannte Argumentation der Religionsökonomik: In Europa fehlte der Wettbewerb unter den Religionsgemeinschaften. Dementsprechend waren die Kirchen in Westeuropa nicht gezwungen, um Gläubige zu werben und sich um deren religiöse Bedürfnisse zu kümmern. Die zweite Argumentation ist die politische Dimension: Die enge Verbindung von Thron und Altar in Westeuropa hat durch die moderne politische Freiheits- und Emanzipationsbewegung zu einem antiklerikalen, antikirchlichen und antireligiösen gesellschaftlichen Verhalten geführt (vgl. ders.: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 16-17).

²⁵ Vgl. José Casanova: *Private und öffentliche Religionen*, in: Hans-Peter Müller, Steffen Sigmund (Hg.): *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*, Opladen 2000, 249-280; vgl. noch Karl Gabriel: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 28f; ders.: *Zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Entprivatisierung. Zur Widersprüchlichkeit der religiösen Lage heute*, in: Knut Walf (Hg.): *Erosion: zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*, Luzern 2000, 9-28, hier: 21-27.

²⁶ Vgl. Karl Gabriel: *(Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, 126-128.

²⁷ Ders.: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 20. Was die Rolle der Religion im öffentlichen Raum betrifft, schlägt Karl Gabriel weiterhin vor, folgende Prozesse in der modernen Gesellschaft zu unterscheiden: die Ausdifferenzierung der staatlich-politischen Öffentlichkeit und die Religion; die strukturelle Ausdifferenzierung des Privaten gegenüber der Welt des Öffentlichen und des Unpersönlichen; die Ausdifferenzierung der Öffentlichkeit als Raum diskursiver Meinungsbildung und öffentlicher Religion; die Ausdifferenzierung eines medialen Öffentlichkeitssystems und der

ihre zivilgesellschaftliche Öffentlichkeitsrolle nur in einer vor staatlichen und kirchlichen Eingriffen geschützten, freien Privatsphäre erfüllen.²⁸

Die Debatte um die Bedeutung von Säkularisierung und Modernisierung und deren Konsequenzen auf Religiosität und Kirche im Sinne von Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit von moderner Gesellschaft und christlicher Religion ist noch nicht abgeschlossen. Heutzutage ist die soziologische und sozialwissenschaftliche Betrachtung der Religion viel komplexer und widersprüchlicher geworden. Zusammenfassend kann man feststellen, dass von Säkularisierung im postmodernen Kontext, im Sinne von Verschwinden der Religion, nicht mehr die Rede sein kann.²⁹ Allgemein gültig für die modernen und postmodernen Gesellschaften ist, dass sie „strukturell durch funktionale Differenzierung gekennzeichnet sind und dass für die mit dem Modernisierungsprozess notwendig verbundene Emanzipation der nicht-religiösen Funktionsbereiche von Vorgaben, Direktiven und Kontrollen durch die Religion am Begriff der Säkularisierung festgehalten werden kann“³⁰. Auf der anderen Seite ist es aber notwendig, die Phänomene der Revitalisierung der Religion, die Wiederverzauberung und die Resakralisierung einer postsäkularen Welt zu betrachten.³¹

Den Religionssoziologen nach können alle oben betrachteten Richtungen die Religiosität, das Christentum und die Kirchen sowohl negativ als auch positiv beeinflussen.³² Die Religion, und demzufolge die Kirche, haben die besten

Religion (vgl. ders.: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 19-28; vgl. auch: ders.: *Phänomene öffentlicher Religion*, 59-68).

²⁸ Vgl. ders.: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 25.

²⁹ Wie gesehen, haben die neueren religionssoziologischen Reflexionen „die von der soziologischen Klassik ererbte Unvereinbarkeitshypothese von Religion und moderner Gesellschaft relativiert, zumindest differenziert. Zugleich bestätigen aber auch diese Ansätze komplexe Korrelationen von Modernisierungsprozessen und sozialen Erscheinungsformen der Religion“ (Ansgar Kreuzer: *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck 2006, 18).

³⁰ Karl Gabriel: *(Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, 129.

³¹ Vgl. ders.: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 33.

³² Hans Joas sieht zum Beispiel keinen engen Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Modernisierung. Er meint, dass die heute stattfindenden Prozesse die Vitalität des Glaubens erhöhen können (vgl. Hans Joas: *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?*, 10-18). Detlef Pollack analysiert dagegen sowohl die positive als auch die negative Hypothese der oben präsentierten Trends zur Religiosität. Er meint aber, dass Religion und Modernität miteinander nur scheinbar kompatibel sind. Im Allgemeinen üben die Modernisierungsprozesse einen eher negativen Einfluss auf die Religiosität aus (vgl. Detlef Pollack: *Religion und Moderne*, 19-52). Karl Gabriel sieht vier verschiedene Tendenzen, die sich unter den jeweiligen Bedingungen eines national und kulturell-regionalen Kontexts durchsetzen können: „1. eine zunehmende Abkehr von der Religion sowohl in ihren historischen Formen als auch in ihren funktionalen Äquivalenten,

Entwicklungschancen im Modernisierungsprozess dort, wo in der modernen Ausdifferenzierung von Religion und Politik die Religion ihren lebendigen Status und ihre Rolle im öffentlichen Raum finden konnte. Wo die Religion auch staatlich-politisch durch Stigmatisierung aus dem gesellschaftlichen Leben in die Privatsphäre zurückgedrängt wurde, sind die Chancen der Religion stark reduziert. Eine Fixierung der kirchlichen Religion auf einen herrschaftlich-staatlich-politischen Öffentlichkeitsbezug kann durch den wachsenden funktionalen Differenzierungsprozess in einen gegenmodernisierenden, politisch-nationalen und religiösen Fundamentalismus münden.³³

Um eine effektive gesellschaftliche Präsenz haben zu können, sind die Kirchen aus religionssoziologischer Perspektive herausgefordert, ihre eigene Tradition und Lebensform nicht fundamentalistisch, sondern reflexiv zu bewahren,³⁴ und zwar auf kultureller, institutionell-organisatorischer und personenbezogen-individueller Ebene.³⁵

Die Kirchen müssen sich dessen bewusst werden, dass sie ihre Monopolposition auf Religion verloren haben. Auch in Sachen Religiosität ist Pluralität Normalfall geworden. In seinem Wählen-Müssen der Individualisierung wird der postmoderne Mensch seine Religion aus verschiedenen religiösen Traditionen und Praktiken zusammenbasteln. Diese Patchwork- oder Synkretismus-Religion bedeutet eine besonders erlebnis- und erfahrungsorientierte Religiosität. Hier wird nicht von der Kirche vorinterpretiertes Glaubensgut übernommen, sondern die Person entscheidet allein, was sie wahrnehmen wird. Damit wird das Gegenüber zwischen Experten

und zwar gesellschaftlich wie individuell; 2. eine Säkularisierung der gesellschaftlichen Strukturen, eingeschlossen einer gewissen inneren Säkularisierung der kirchlichen Organisationsstrukturen, verbunden mit einer religiösen Aufladung des Privatbereichs und einer Hinwendung zu privaten religiösen Konstruktionen; 3. eine Entprivatisierung der Religion, verbunden mit einem die religiöse Mobilisierung stärkenden Pluralismus und mit einer zivilgesellschaftlichen und intermediären Stellung der Glaubensgemeinschaften in der Gesellschaft; 4. eine traditionalistische, eventuell durch ethnische und politische Konflikte gespeiste Verteidigung religiöser Bestände“ (Karl Gabriel: *[Post-]Moderne Religiosität*, 129).

³³ Karl Gabriel: *Säkularisierung und öffentliche Religion*, 34-35; vgl. ders.: *Zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Entprivatisierung*, 26-27; ders.: *(Post-)Moderne Religiosität*, 128. Diese Beobachtung ist für die Kirchen im postkommunistischen Rumänien wichtig und muss in Betracht genommen werden.

³⁴ Vgl. ders.: *(Post-)Moderne Religiosität*, 127-128.

³⁵ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann: *Wie überlebt das Christentum?*, 126-138.

und „Unwissenden“, Autoritäten und Zuhörenden auch innerhalb der Kirche entfallen.³⁶

1.2. (Pastoral)Theologische Deutung

Die Theologie leistet einen wichtigen Beitrag zur Deutung des oben genannten Wandlungsprozesses.³⁷ Im Zentrum der Debatte steht vor allem der Megatrend bezüglich der Wiederkehr der Religion.

Der Pastoraltheologe Christoph Lienkamp macht darauf aufmerksam, dass die von Casanova in dem Gegensatzpaar privat-öffentlich erklärte Wiederkehr der Religion als Entprivatisierung den Umbruch gegenwärtiger Religiosität nicht ausreichend ergreift. Lienkamp hält es für notwendig, die Deutung der Situation der Religion mit dem Gegensatz von öffentlich-geheim(nishaft) zu ergänzen: „Wenn die Dialektik des abendländischen Säkularisierungsprozesses unabgeschlossen ist [...], dann ist nicht nur die Dialektik von öffentlich und privat unabgeschlossen, sondern auch die Dialektik von öffentlich und geheim(nishaft) ist nicht einfach verschwunden.“³⁸ Er empfiehlt für die Religionssoziologie eine Relektüre von öffentlich und geheim(nishaft) beziehungsweise privat, um das Geheimnishaft von der negativen Bedeutung wieder zu befreien. Bei Lienkamp

³⁶ Vgl. Hubert Knoblauch: *Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa*, in: Berliner Journal für Soziologie 3 (2002), 296-307; vgl. auch: Stefan Knobloch: *Mehr Religion als Gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg im Breisgau 2006, 86-87; Jürgen Werbick: *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg im Breisgau 2009, 14-15. Eine umfassende Beschreibung des Übergangs des Christentums zwischen Tradition und Postmoderne präsentiert durch die Geschichte der Christentums Karl Gabriel (vgl. Karl Gabriel: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg im Breisgau⁴ 1994).

³⁷ Wie das klassische Säkularisierungsparadigma die Inkompatibilität von Religion und Modernität vorhersagte, so hat auch die katholische Kirche den Standpunkt vertreten, dass Moderne und christliche Kirche einander ausschließende Wirklichkeiten sind. Seit dem Syllabus Pius` IX. aus dem Jahre 1864, war ein positives Verhältnis zwischen Kirche und Moderne unvorstellbar (vgl. DH 2901-2980). Diese Verurteilung der Moderne führte Anfang des 20. Jahrhunderts zu der so genannten Modernismuskrise. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, setzen sich die katholische Kirche und Theologie mit der Moderne auseinander und öffnen sich durch einen konstruktiv-kritischen Dialog der modernen Welt. Die antimodernistische Stimmung innerhalb der katholischen Kirche scheint aber in den letzten Jahren in der Auseinandersetzungen um die Pius-Bruderschaft und um die rechte Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder präsent zu sein (vgl. Peter Neuner: *Vor 100 Jahren: Einführung des Antimodernisteneides*, in: MFThK 2010, in: <<http://www.theologie-und-kirche.de/neuner-antimodernisteneid.pdf>> [am 15.11.2010, um 22:24 Uhr]).

³⁸ Christoph Lienkamp: *Wiederkehr der Religion als Zeichen epochalen Umbruchs – Leistung und Grenzen religionssoziologischer Deutungen in philosophischer und systematisch-theologischer Sicht*, in: JCSW 44 (2003), 273-301, hier: 278.

gewinnt das Geheimnishaftes auch eine lebensdeutende und -ausmachende Dimension.³⁹

Johann Baptist Metz plädierte schon in den siebziger Jahren für eine Rehabilitierung des Geheimnis-Begriffes innerhalb der Theologie und dessen Bezugnahme auch auf den Menschen durch die Versöhnung zwischen der theologischen Doxographie und der mystischen Biographie.⁴⁰

Seiner Meinung nach gibt es in der katholischen Theologie eine Diskrepanz zwischen dem immer mehr objektivistisch verkümmerten theologischen System und der Glaubens- und Lebenserfahrung des Menschen, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik. Demzufolge hat sich die Religiosität der Menschen sowohl aus der kirchlichen als auch aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zurückgezogen. Die dogmatische Lehre verliert ihre Relevanz und ihre praktisch-pastorale Bedeutung in der religiösen Lebenswelt der Menschen.⁴¹

Johann Baptist Metz findet gerade das Geheimnis als Basis einer lebensgeschichtlichen Dogmatik. Metz verlangt von der Theologie, sich auch als Biographie zu begreifen, um die Spaltung zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte abzuschaffen: „Biographisch soll eine solche Theologie heißen, weil die mystische Biographie der religiösen Erfahrung, der Lebensgeschichte vor dem verhüllten Antlitz Gottes, in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben wird.“⁴² Dadurch wird das Subjekt ohne jeden Subjektivismus ins dogmatische Bewusstsein der Theologie hineingeführt.

Diese lebensgeschichtliche Dogmatik kann für jeden Menschen Mystagogie werden, „ohne Vulgarisierungsangst, ohne Berührungsangst gegenüber dem alltäglichen, langweiligen, ‘normalen’ Leben und seinen kaum entzifferbaren religiösen Erfahrungen“⁴³. Das Grund- und Schlüsselwort bei der Verwirklichung dieser lebensgeschichtlichen Dogmatik ist das „Geheimnis“. „In ihm ist beides, der Begriff des unbegreiflichen Gottes und die Erfahrung des sich selbst in diese

³⁹ Vgl. ebd., 279-286, 298-301.

⁴⁰ Vgl. Johann Baptist Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 195-203.

⁴¹ Ebd., 195-196.

⁴² Ebd., 196.

⁴³ Ebd., 197.

Unbegreiflichkeit hinein entzogenen Menschen, beziehungsreich zusammengeschlossen.“⁴⁴

Diese Ideen weiterführend, bestimmt der Pastoraltheologe Stefan Knobloch die neue Sensibilität des Menschen für das Geheimnishaft in der gegenwärtigen Gesellschaft als Herausforderung an die christliche Religion⁴⁵ und plädiert für eine „anthropologisch dimensionierte Theologie“⁴⁶, beruhend auf der Geheimnishaftigkeit des Menschen.

Knobloch setzt sich aufgrund der soziologischen Forschungen mit Thesen über Religion und Religiosität in der heutigen Gesellschaft kritisch auseinander.⁴⁷ Er argumentiert mit dem biblisch-konziliaren Menschenbild. Infolge dessen kann nicht die Rede vom homo areligiosus sein, weil der Mensch auch „in Schatten und Bildern“ (LG 16) tastend nach Gott sucht.⁴⁸ Die in den Forschungen gestellte Frage nach Gott als Indiz der Religiosität, kann nicht relevant sein, weil da der traditionelle Gottesbegriff als nicht ausreichend gefunden und somit auch abgelehnt wird. Gott ist der Bezugspunkt aller Lebensvollzüge. Darum können nicht nur die empirisch messbaren religiösen Gesten als religiös betrachtet werden. Weiterhin deutet Knobloch die Pluralität der Religionen als Hinweis darauf, dass das Phänomen der Religion und der Religiosität jede Kultur geprägt hat. Knoblochs Hypothese lautet: In den heutigen Gesellschaften „kleidet sich Religion als Seele der Kultur in das Gewand der Areligiosität. Sie kleidet sich in den dialektischen Gegensatz zur jüdisch-christlichen Religion, worin sie aber ihren religiösen Charakter nicht ablegt, sondern auf dialektische Weise bewahrt.“⁴⁹

Als Aufgabe für die Zukunft brauchen christliches Denken und Handeln, Theologie und Kirche eine radikale Neuorientierung und dazu besonders viel Mut zum Umdenken. Das verlangt Offenheit und Respekt vor andersartigem Handeln und Denken und einen Dialog, der ihrer christlichen Identität in jeder Zeit nicht schadet, sondern sie vertieft.⁵⁰

⁴⁴ Ebd., 202.

⁴⁵ Vgl. Stefan Knobloch: *Mehr Religion als Gedacht*, 101-103.

⁴⁶ Ebd., 103.

⁴⁷ Zum Folgenden Stefan Knobloch: *Wie steht es heute um die Chancen der Religion? Ein Beitrag aus praktisch-theologischer Sicht*, in: ThG 51 (2008), 15-26.

⁴⁸ Für eine ausführlichere Präsentation zu der Anthropologie des Zweiten Vatikanischen Konzils bei Knobloch vgl. ders.: *Mehr Religion als Gedacht*, 133-145.

⁴⁹ Vgl. ders.: *Wie steht es heute um die Chancen der Religion?*, 24.

⁵⁰ Vgl. ebd., 25-26.

Christian Friesl und Regina Polak präsentieren den gesellschaftlichen Megatrend der Wiederkehr der Religion als zusammengehörende Gegenteiltrend-Paare. Diese Trend-Paare sind: Pluralisierung und Individualisierung; Säkularisierung und (Re)Sakralisierung; produktive Trennung und produktive Vernetzung; Rationalisierung und Erlebnisorientierung; Ökonomisierung und Sehnsucht nach Werten. Sie verdeutlichen diese Gesellschaftsentwicklungstendenzen in ihrer Ambivalenz und Dialektik, mit ihren Auswirkungen auf Religiosität und Kirche.⁵¹

Regina Polak meint, dass die Religion an Orten wiederkehrt, wo sie schon verschwunden, unsichtbar oder unbedeutend war. Die wiedergekehrte Religion trägt auch zur Sakralisierung des Diesseits bei und wird wesentlich, indem der Gottesgeist als wirksame Kraft der Geschichte wiederentdeckt wird.⁵² Der Megatrend der Wiederkehr der Religion hat auch theologische Ursachen und als solcher ist er ein Zeichen des Wirken Gottes: „*Gott selbst meldet sich zu Wort*. Möglicherweise folgt einer langen Zeit der Gottesfinsternis und des Gottesschweigens wieder eine Phase der Lichtung. Die vielen religiösen Such- und Wanderbewegungen lassen doch die Vermutung und Hoffnung zu, dass Menschen wieder beginnen, Gott gegenüber sensibel und sehnsüchtig zu werden. Diese Sehnsucht ist der wohl stärkste Ausdruck des Wirkens Gottes im Menschen. [...] Wiederkehr der Religion – das bedeutet auch, dass der treue Gott sich wieder laut und deutlich äußern will.“⁵³

Joachim Höhn weigert sich dagegen, über die Rückkehr der Religion zu sprechen. Nach Höhn ist es eine Versuchung der Theologie, die religiösen Suchbewegungen, die als Megatrend Wiederkehr der Religion genannt werden, als eine Manifestation des Geistes Gottes zu sehen.⁵⁴ Höhn meint, dass durch die Wiederkehr der Religion die Säkularisierung in falscher Weise verabschiedet

⁵¹ Vgl. Christian Friesl, Regina Polak: *Theoretische Weichenstellungen*, 72-81.

⁵² Vgl. Regina Polak: *Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft*, Ostfildern 2006, 62f.

⁵³ Ebd., 63.

⁵⁴ Vgl. Hans-Joachim Höhn: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007, 50f. Höhn sieht einen kontinuierlichen Prozess der Funktions- und Bedeutungsverluste der religiösen Weltdeutungen auf allen Ebenen der westeuropäischen Gesellschaften sowie eine Entkirchlichung des Christentums und Entchristlichung des Religiösen. Seiner Meinung nach profitieren die neuen religiösen Bewegungen und religiösen Angebote nicht von den bisher Kirchenfernen oder Konfessionslosen, sondern von den Mitgliedern der ehemaligen Volkskirchen (vgl. ebd., 26-27).

wird. Den Begriff „postsäkular“⁵⁵ dürfe man hier nicht als Ende des Säkularisierungsprozesses und als Wiederkehr von Religion verstehen. „Religion hat in Theorie und Praxis aufgehört zu existieren als Leitmedium sozialer Koordination und Integration. Seit der Entdeckung der autonomen Funktionslogik der sozialen Teilsysteme bestehen ‘postreligiöse’ Verhältnisse. Daher ist offensichtlich voreilig, den Begriff der Säkularisierung als eine kulturdiagnostische Schlüsselkategorie zu verabschieden. Wer das Säkularisierungstheorem als einen Mythos der Moderne entzaubern will, sollte darauf achten, mit der Rede von der Wiederkehr der Religionen nicht die Projektion eines ebenso ‘mythischen’ Gegenbildes zu befördern.“⁵⁶

Es ist also nach Höhn wichtig, sowohl die Kategorie postsäkular als auch postreligiös gleichzeitig zu verwenden, um den Ist-Stand des ambivalenten Erscheinungsbildes der Religion heute analysieren zu können. Dazu entwickelt er als Deutungsmodell die Theorie der religiösen Dispersion. Religiöse Dispersion bedeutet in diesem Zusammenhang: „die Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreffen auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können“⁵⁷. Die religiöse Dispersion ist so im Säkularen in Prozessen der Dekonstruktion vorzufinden, das heißt in der Deformatierung der religiösen Motive und Symbole, in der Inversion der transzendentorientierten Weltdeutungen, in der diffusen Kombination von verschiedenen Glaubensinhalten, spirituellen und esoterischen Richtungen und in der medialen Adoption religiöser Motive und Materien.⁵⁸

Vielmehr sei hier von der Simultaneität von Abschied und Rückkehr der Religion die Rede. Die neue Erscheinung der öffentlichen Religion sollte eher als Wiederkehr des Bedürfnisses nach Religion als eine Wiederkehr der Religion selbst gedeutet werden.⁵⁹ Nach Joachim Höhn geht es in diesem Prozess nicht um

⁵⁵ Höhn reflektiert hier über den von Jürgen Habermas in die Diskussion gebrachten Begriff „Postsäkular“ (vgl. Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, 9-35).

⁵⁶ Hans-Joachim Höhn: *Krise der Säkularität? Perspektiven einer Theorie religiöser Dispersion*, in: Karl Gabriel, Hans-Joachim Höhn (Hg.): *Religion heute öffentlich und politisch*, 37-57, hier: 46.

⁵⁷ Hans-Joachim Höhn: *Postsäkular*, 34.

⁵⁸ Vgl. ebd., 35-40; vgl. auch: ders.: *Krise der Säkularität?*, 47-51.

⁵⁹ Vgl. ders.: *Postreligiös oder Postsäkular*, in: Herder Korrespondenz Spezial, *Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?* 10 (2006), 2-6.

Religion, sondern eher um Religionsförmiges. Nicht das Säkulare wird religiös, sondern das Religiöse säkular. Was den Trend der Wiederkehr der Religion kennzeichnet, ist eine erlebnisorientierte, subjektzentrierte, ästhetisierte und psychologisierte Religiosität.⁶⁰

Die Theologie hat nach Höhn in dieser Situation die Aufgabe, eine theologische Religionshermeneutik und -kritik der Religionsphänomenologie zu entwickeln, die dazu beiträgt, die Absorption, nichtreligiöse Adoption und Verzweckung des Religiösen zu verhindern. Die Zukunft des Christentums fordert einen säkularisierungsresistenten Gegenstand des Glaubens, dessen Inhalt zugleich auch modernitätskompatibel ist.⁶¹

Der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner präsentiert die sozioreligiöse Palette moderner Gesellschaften als hochpolarisiert. Die Gruppe der unbekümmerten Alltags-Pragmatiker oder Säkularisierten und die Gruppe der Spirituellen bilden die beiden Gegenpole.⁶²

Die Säkularisierten geben Gott keine Bedeutung in ihrem Leben. Ihre Zufriedenheit beruht auf der gut laufenden Liebe und Arbeit. Sie führen ein diesseitskonzentriertes Leben. Die Spirituellen halten eine geistige Welt und die Existenz Gottes, mit dem in Beziehung zu sein möglich ist, für wichtig. Charakteristisch für diese Gruppe ist „eine spirituelle Jenseitsoffenheit“⁶³. Sie bilden eine sehr bunte Gruppe. Dazu gehören zunächst die Christen, denen es wichtig ist, an einen persönlichen Gott zu glauben, mit dem sie in Beziehung treten können. In dieser Gruppe kann man weitere Unterschiede ausmachen.⁶⁴

- Traditions-Christen: Bindung an eine christliche Kirche durch kulturelle Tradition und biografisches Schicksal;
- moderne Kirchentreuere: Loyalität durch eine persönliche Wahl.

Neben den Christen findet sich die Gruppe der Religiös-Kreativen. Für ihr modernes Leben ist unzureichend, was sie von ihrer Kirche bekommen. Darum erweitert sich ihre Glaubenswelt in zwei Richtungen.⁶⁵

⁶⁰ Vgl. ders.: *Postsäkular*, 41-50; ders.: *Krise der Säkularität?*, 51-55; ders.: *Die Sinne und der Sinn. Religion – Ästhetik – Glaube*, in: *IkaZ* 35(2006), 433-443.

⁶¹ Vgl. ders.: *Postsäkular*, 50-56.

⁶² Vgl. Paul M. Zulehner: *Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur*, Ostfildern 2008, 11-16.

⁶³ Vgl. ebd., 11.

⁶⁴ Vgl. ebd., 11-12.

⁶⁵ Vgl. ebd., 13-14.

- Humanisten: Sie meinen, dass Gott das Wertvolle im Menschen ist;
- Weltreligiöse: Sie glauben an einen Gott, aber nicht einen vom Christentum bestimmten Gott.

Die Gruppe der religiösen Sinnsucher nimmt sich Fragmente aus Humanismus, Anthroposophie, Mystik und Esoterik in ihre Glaubensstruktur. Das spirituelle Feld nährt sich aus jenen, die der säkularen Moderne den Rücken kehren, und den spirituell ermüdeten christlichen Altkirchen.⁶⁶

Paul M. Zulehner betont, dass jenes Deutungsmodell, demnach eine Gesellschaft desto säkularisierter werden sollte, je moderner sie wird, Ausdruck dessen ist, was man wünscht oder befürchtet, und nicht des wirklich stattfindenden Prozesses. Weiterhin schlägt Zulehner vor, folgende Unterscheidungen zu machen: Erstens kann man über eine religionsverträgliche und religionsunverträgliche Modernität reden. Europa gehört zum letzteren Modell. Die europäische Modernität hat sich geschichtlich als ein Loskommen aus der Hand der Kirche emanzipiert. Zweitens muss man zwischen Säkularität und Säkularismus einen Unterschied machen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Autonomie der weltlichen Bereiche anerkannt: „Modernisierung kann als ausreifende Säkularität christlich begrüßt werden“⁶⁷, nicht aber der Säkularismus.⁶⁸

Die Säkularität selbst kann auch religionsproduktiv sein. Hier aber scheint es besser zu sein, über Spiritualität zu reden. Zulehner erklärt dies folgendermaßen:

„Die säkulare Szene scheint aber nicht nur neuerdings die Religion (und hier bevorzugt die antiquierten christlichen Kirchen) als Gesprächspartner zu suchen. Die Vermutung hat viel für sich, dass gerade die zugespitzte Säkularität ‚religionsproduktiv‘ ist. Gerade das Antiquierte erscheint immer mehr als avantgardistisch. Und weil die aufgeklärte Säkularität ererbte begriffliche Berührungängste mit den Wörtern Religion oder Kirchen hat, kanalisiert sich

⁶⁶ Vgl. ebd., 15.

⁶⁷ Ders.: Spirituelle Runderneuerung. Geht der religiöse Aufschwung an der Kirche vorbei?, in: Herder Korrespondenz Spezial: *Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute*, 2 (2006), 6-10, hier: 7.

⁶⁸ Vgl. ebd., 7-9.

diese religionsproduktive Seite der Säkularität hinein in den unverbrauchten Begriff der Spiritualität. Spiritualität wächst aus Säkularität.⁶⁹

Diese Spiritualität kann drei Formen haben:

- Spiritualität als Vermarktung:⁷⁰ Wenn religiöse Symbole aus ihrer religiösen Umgebung herausgenommen sind und der Vermarktung von Waren dienen, werden sie verflüssigt, entleert und vernichtet, meint Joachim Höhn. Zulehner meint, dass diese Benutzung der religiösen und spirituellen Symbole auf dem Markt auch als Zeichen gedeutet werden kann, wo „Präsenz und Kraft der Spirituellen sichtbar werden“⁷¹. Diese Symbole sind also kulturell akzeptiert und lösen in den Menschen eine Stimmung aus, durch die auch die Waren erfolgreich werden können.
- Spiritualität als Vertröstung:⁷² Diese säkularisierte Spiritualität ist „eine Form modernen Escapes aus der banalen Erträglichkeit modernen Alltagslebens“⁷³. Die Menschen wollen maximales Glück in minimaler Zeit erreichen. Durch das schnelle Leben kommt es zur Überforderung und damit zur Angst, die uns entsolidarisiert. Im Kontext der Vertröstung wird die Spiritualität nur eine Funktion lebenspraktischer Zwecke. Sie wird zur Wellnessspiritualität, zum Opium und zur Flucht vor dem Alltag.
- Spiritualität als Verwandlung:⁷⁴ Diese Spiritualität nährt sich aus der Sehnsucht, die entzauberte Welt wieder zu verzaubern. Es ist eine Reise ins Ich, wo in der inneren Welt der göttliche Ursprung und die Quelle der menschlichen Existenz entdeckt werden. Das ist die positive Seite zeitgenössischer Spiritualität.

Wenn die Kirche diese steigende Sehnsucht ausnützen will, muss sie spirituelle Orte, spirituelle Personen und spirituelle Vorgänge sichern. Dazu muss sie mit der „*Vernützlichung* des Glaubens“⁷⁵ und dem Moralisieren aufhören. Die Kirche braucht weiterhin mehr pastorale Empathie, eine kompetente Spiritualitätskritik und MeisterInnen, sogenannte christliche Gurus.⁷⁶

⁶⁹ Ebd., 8.

⁷⁰ Vgl. ders.: *GottesSehnsucht*, 21-24.

⁷¹ Vgl. ebd., 23.

⁷² Vgl. ebd., 27-38.

⁷³ Ders.: *Spirituelle Runderneuerung*, 8.

⁷⁴ Vgl. ders.: *GottesSehnsucht*, 38.

⁷⁵ Ders.: *Spirituelle Runderneuerung*, 9.

⁷⁶ Vgl. ders.: *GottesSehnsucht*, 53-110; ders.: *Spirituelle Runderneuerung*, 9-10.

2. Kontext: Ost(Mittel)Europa

Nach 1989/1990 hat der Ost(Mittel)Europa-Gedanke eine Renaissance erlebt.⁷⁷ Die Begriffe Ost- und Mitteleuropa, sowie Ost(Mittel)Europa sind aber nicht eindeutig. Der Historiker Jenő Szűcs spricht über West-, Ost- und Ostmitteleuropa. Hier unterscheidet er Ostmitteleuropa sowohl von Ost-, als auch von Westeuropa. Das hat auch kirchen- und religionsgeschichtliche Gründe. Nach Szűcs gehören die von Polen, Tschechen und Ungarn besiedelten Regionen zu Ostmitteleuropa.⁷⁸

Eine einheitliche Begriffserklärung Ost- und Mitteleuropas gibt es heute aber immer noch nicht, und die Funktion des Begriffes ist auch unklar. Weiterhin ist fraglich, ob eine Ost-(Mittel)-West Differenzierung noch notwendig ist. Was dieses Gebiet aber auszeichnet, ist die ständige Veränderung und der historisch-politisch-kulturelle Treffpunkt zwischen dem lateinischen Christentum, der byzantinischen Tradition und dem Islam.⁷⁹

Die gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Differenzen zwischen den Ländern Ost-Mitteleuropas sind offensichtlich viel größer als zwischen den westeuropäischen Ländern.⁸⁰ Theologisch gesehen stellt man sich eben deswegen die Frage, ob die postsozialistischen Reformländer in Mittel- und Osteuropa als Region für eine gemeinsame theologische Reflexion dienen können. Als gemeinsamer Nenner werden die Schicksalsgemeinschaft dieser Länder unter der sowjetischen Herrschaft und die gemeinsame Erfahrung der Kirchenverfolgung als Folge der einheitlichen Totalitätserfahrung gesehen.⁸¹ Diese Schicksalsgemeinschaft hat die gesellschaftsbildenden Techniken und die

⁷⁷ Das macht sich bemerkbar in der Politik (z.B. CEI = Central European Initiative), im Leben der Universitäten (CEEPUS = Central European Exchange Programme for University Studies), aber auch in der Privatsphäre. Vgl. Gábor Barna: *Két világ határán – Egyházak és vallások Közép-Európában* [Auf der Grenze zweier Welten – Kirchen und Religionen in Mitteleuropa], in: András Máté-Tóth (Hg.): *Tomka Miklós 60. Szociológus a társadalom és az egyház szolgálatában* [Miklós Tomka ist 60. Soziologe im Dienste der Gesellschaft und der Kirche], Online Ausgabe, Szeged 2003.

⁷⁸ Vgl. Jenő Szűcs: *Die drei historischen Regionen Europas*, Frankfurt am Main 1990.

⁷⁹ Vgl. ebd., 16; Dan Diner: *Zweierlei Osten. Europa zwischen Westen, Byzanz und Islam*, in: Otto Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt am Main 1996, 97-113; Emil Brix: *Zukunftsfähiges Mitteleuropa*, in: Helmut Renöckl, Stjepan Baloban (Hg.): *Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven*, Wien – Würzburg 2010, 33-42.

⁸⁰ Vgl. Miklós Tomka: *Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa*, in: *Concilium* 3 (2000), 311-321, hier: 311.

⁸¹ Vgl. András Máté-Tóth: *Theologie in Ost(Mittel)Europa*, 92-98.

spezifische Form der Weiterentwicklung ihrer nationalstaatlichen und ethnischen Traditionen bestimmt.⁸² In diesem Sinne werden des Weiteren unter der Bezeichnung Ost(Mittel)Europa die postkommunistischen Länder verstanden.⁸³

2.1. Das Erbe der kommunistischen Vergangenheit

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Ost(Mittel)Europa durch die Sowjetunion zum Kommunismus gezwungen. Der Kommunismus war eine Gewaltherrschaft gegen Volk, Tradition und Individuum. Diese Länder haben eine zwanghafte, durch den Parteistaat durchgeführte und streng kontrollierte soziale Veränderung erlebt, deren religiöse Folgen sich in der „Marginalisierung der Christen“⁸⁴ konkretisierten. Die vom Kommunismus durchgeführte Modernisierung bedeutete „den Wandel vom ländlichen zum städtischen Leben, von Ortsansässigkeit zur geographischen Mobilität, von der Groß- zur Kleinfamilie, von organischen, nachbarschaftlichen und familiären zu formalen und vertraglichen Bindungen, vom einheitlichen zum pluralen, sozio-kulturellen Milieu, vom ererbten zum erworbenen sozialen Status und Besitzstand, von der verbindlichen Tradition zur unaufhörlichen Veränderung“⁸⁵. Dieses fremde, einen homo sovieticus und eine societas sovietica bildende Modernisierungsmodell hat auch die freitätige Vergemeinschaftung, die Bildung von Subkulturen und das Netzwerk der Zivilgesellschaft unmöglich gemacht.⁸⁶

2.2. Die Gesellschaft in Ost(Mittel)Europa im Rückblick und Ausblick

1989 brach der Kommunismus zusammen. Zwei Hauptfaktoren bewirkten den Niedergang: die zivilgesellschaftlichen Menschenrechtsbewegungen als Früchte der Revolutionen von 1953 in der DDR, 1956 in Ungarn und 1968 in der Tschechoslowakei, und die kirchlichen Widerstandsbewegungen.⁸⁷ 1989 als

⁸² Vgl. András Máté-Tóth: *Eine Theologie der Zweiten Welt? Beobachtung und Herausforderung*, in: *Concilium* 36/3 (2000), 278-285, hier: 278-279.

⁸³ Die AUFBRUCH Studien benutzen auch diesen Begriff für die Bezeichnung dieser Region. Deshalb ist es eindeutiger an dieser Bezeichnung zu bleiben.

⁸⁴ Miklós Tomka: *Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa*, 311.

⁸⁵ Ebd., 312.

⁸⁶ Vgl. ebd., 312. An dieser Stelle soll angedeutet werden, dass der Kommunismus nicht nur als Negativum zu bewerten ist, sondern alles in allem ein gescheitertes Experiment bleibt.

⁸⁷ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen. Europa zwanzig Jahre nach der Wende*, in: *Amosinternational – Gesellschaft gerecht gestalten*, Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik, Sozialinstitut Kommende Dortmund 4 (2009), 3-10, hier: 3-4; Miklós Tomka: *Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, in: Ingeborg Gabriel, Cornelia

„annus mirabilis“ hat durch seine friedlichen Revolutionen (mit Ausnahme Rumäniens) das Ende des Kalten Krieges, den Fall der Berliner Mauer oder, wie es noch symbolisch genannt wird, den Fall des Eisernen Vorhangs gebracht. Damit sollte auch die von den ideologischen Konflikten bestimmte politische und intellektuelle Spaltung zwischen West und Ost zu einem Ende kommen.⁸⁸

Die postkommunistischen Länder haben die Chance und die Aufgabe bekommen, aus dem Nichts eine Gesellschaft aufzubauen. Mit einer vom Kommunismus gebrochenen Geschichte und in einer Zeit der Globalisierung ist das die Herausforderung, eine eigene länderspezifische Gesellschaftsordnung zu kreieren: „Die Abschaffung des Kommunismus hat den Weg nicht für eine bestimmte Gesellschaftsordnung eröffnet, sondern vor die Notwendigkeit gestellt, Land für Land eine eigene Ordnung zu schaffen. Diese Ordnung muss die Zuständigkeiten, die Rechte und die Pflichten der Individuen, der Gruppen und Gemeinschaften und der Institutionen auf dem Weg einer freien Entscheidung der Bürger klären.“⁸⁹ Diese neue soziale und kulturelle Ordnung sollte aber in einer vom Fall des Kommunismus kreierten Leere errichtet werden.⁹⁰ Dies könnte auch ein Grund sein, warum diese Gesellschaften trotz der Befreiung vom Parteistaat ihre Selbstverwaltung nicht erreicht haben.⁹¹

Aus der Perspektive der vergangenen zwanzig Jahre seit der Wende ist eine ausführlichere Deutung und Bewertung der Nach-Wende-Zeit bereits möglich. Bis jetzt kann man zwei Perioden in der Entwicklung der postkommunistischen Länder feststellen:

Gleich nach der Wende begann eine *euphorische Periode* im Leben der postkommunistischen Länder. Es gab die allgemeine Hoffnung auf Freiheit und den Zurückgewinn der menschlichen Würde, die den sofortigen politischen, wirtschaftlichen und kulturell-geistigen Aufschwung mit sich bringen würden. Vor allem war die Begeisterung der verfolgten Intellektuellen und Kirchen sehr

Bystricky (Hg.): *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989 – 2009)*, Ostfildern 2010, 68-88, hier: 68.

⁸⁸ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen*, 3.

⁸⁹ Vgl. Miklós Tomka: *Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende*, in: Helmut Renöckl, Stjepan Baloban (Hg.): *Jetzt die Zukunft gestalten!*, 291-306, hier: 291.

⁹⁰ Vgl. Miklós Tomka: *Tendenzen des religiösen Wandels in Ost- Mitteleuropa*, in: Regina Polak (Hg.): *Megatrend Religion?*, 339-355, hier: 340.

⁹¹ Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 16; Miklós Tomka.: *Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, 69.

groß.⁹² Das könnte man die *erste Etappe* der nachkommunistischen Zeit bezeichnen.

Nach 1989/90 bemerkte man aber schnell, dass in dieser Region mit der Freiheit neue Verantwortung und auch der Modernisierungsschock gekommen sind. Die Wende hat die Illusion der Ordnung zerstört, und die Herausforderungen der neuen Situation haben viele Menschen überfordert. Die durch den Kommunismus zerstörte genuine sozio-kulturelle Ordnung musste wieder hergestellt werden. Die postkommunistischen Gesellschaften mussten und müssen noch immer ihre Situation ganz realistisch wahrnehmen, ohne jedes Zeichen von Nostalgie.⁹³

Obwohl in West-Europa nach wie vor die Meinung herrscht, dass mit 1989 eine Erfolgsgeschichte Europas begann, sind in den postkommunistischen Ländern Enttäuschung und Skepsis feststellbar.⁹⁴ Das kann als *zweite Etappe* in der Gesellschaft der postkommunistischen Länder gesehen werden: *die Etappe der Desillusionierung und Unzufriedenheit*.⁹⁵ Die Gründe sind nicht nur ökonomische, sondern auch politische und kulturelle, humane sogar. Somit ist eine soziale Schock-Situation in den ehemaligen kommunistischen Ländern wahrnehmbar,⁹⁶ die von der globalen Finanzkrise noch verschärft wurde.⁹⁷

Aus der Perspektive politischer, wirtschaftlicher und kulturell-geistiger Entwicklungen können diese zwanzig Jahre folgenderweise zusammengefasst und bewertet werden:

Politisch gesehen, hat die Transformation den meisten Erfolg gehabt. Die Beitrittsperspektive zur EU, die NATO, die Euro-Zone, die Schengen-Vereinbarungen haben eine klare politische Richtung und ein eindeutiges Programm vorgegeben. Zehn ehemalige kommunistische Länder sind EU-Mitglieder. Die Demokratie und die politischen Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit

⁹² Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen*; vgl. auch: Miklós Tomka: *Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, 68.

⁹³ Vgl. Miklós Tomka: *Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa*, 311-322.

⁹⁴ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen*, 4.

⁹⁵ Vgl. Miklós Tomka: *Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, 69.

⁹⁶ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen*, 4-5.

⁹⁷ Vgl. Miklós Tomka: *Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, 85.

beginnen sich zu verwurzeln. Dadurch werden die ost(mittel)europäischen Länder Schritt für Schritt in das politische System eines Gesamteuropa integriert.⁹⁸

Daneben sind aber auch Zeichen der Desillusionierung zu verfolgen. Darauf weisen die geringen Wahlbeteiligungen hin, die im Vergleich zu den westlichen Gesellschaften sehr niedrig sind. Dadurch scheitert das Ziel der Revolution bezüglich der freien politischen Partizipation.⁹⁹

Paradoxerweise haben sich nach dem EU-Beitritt die politischen Schwierigkeiten verschärft. Der fremdenfeindliche und chauvinistische Nationalismus bildet vor allem ein erhöhtes Konfliktpotential.¹⁰⁰ Dieser nationalistisch-politische Kampfbegriff wirkt der Entstehung einer zivilgesellschaftlichen Diskussion entgegen. Die Folgen dieses fehlenden zivilgesellschaftlichen Diskurses sind weiters: die Ablehnung von Pluralität, die Akzentuierung der Bedeutung symbolischer Politik und der Versuch, durch die Abgrenzung vom Fremden Sicherheit zu gewinnen. All dies führt letztendlich zu einer Modernekritik.¹⁰¹

Eine weitere Enttäuschung in der Politik ergibt sich aus der zu langsamen Vergangenheitsbewältigung. Nach 1989 behielten viele Politiker und Funktionäre ihre Positionen. Einerseits genießen sie oft größere Kompetenzbereiche und mehr wirtschaftliche Vorteile als im Kommunismus, andererseits reden sie systematisch ihre Amoralität klein und verherrlichen ihre Erfolge. Damit bringen die politischen Interessen ständig manipulative Verfälschungen mit sich.¹⁰²

Wirtschaftlich gesehen haben die Länder in Ost(Mittel)Europa, nach einer vorübergehenden Krise unmittelbar nach der Wende, ein größeres Wirtschaftswachstum erreicht als der europäische Durchschnitt.¹⁰³ Die Zeit nach

⁹⁸ Vgl. Emil Brix: *Zukunftsfähiges Mitteleuropa*, 3; Ingeborg Gabriel: *Transformationen*, 5; Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 17.

⁹⁹ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen* 5.

¹⁰⁰ Vgl. Stefan Kube: *Zwischen europäischer Integration und europaskeptischem Populismus. Politische Entwicklung in Ostmittel- und Südosteuropa*, in: Amosinternational – Gesellschaft gerecht gestalten, 4 (2009), 27-34. Dieser Nationalismus, der sich auch mit Autoritarismus verknüpft, ist nicht gleich zu setzen mit dem westlichen Patriotismus, der als positive Motivation das Gemeinwohl fördert (vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen*, 6). Diese Nationalismen sind weiterhin auch von den psychologischen Faktoren der Zeit nach der Wende verstärkt.

¹⁰¹ Vgl. Emil Brix: *Zukunftsfähiges Mitteleuropa*, 35. Diese Modernekritik könnte durch ihre Skepsis bei der Auseinandersetzung mit der Moderne behilflich sein, wenn sie als eine kritische Intelligenz benutzt wird.

¹⁰² Vgl. Miklós Tomka: *Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, 69, 76-77.

¹⁰³ Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 17. Das kann auch dadurch erklärt werden, dass der wirtschaftliche

der Wende hat trotzdem eine doppelte Enttäuschung gebracht: Weder der erwartete Wohlstand Westeuropas noch sein sozialstaatliches System konnten verwirklicht werden. Die Wirtschaftstransformation hatte und hat immer noch tragische Folgen wie Inflationsanstieg, hohe Arbeitslosigkeit, negative Lohnentwicklung, also neue Formen von Armut. Die Privatisierung in den postkommunistischen Ländern hat zu einer starken gesellschaftlichen Differenzierung geführt. Aus der alten kommunistischen Nomenklatura hat sich eine neue oligarchische Elite herausgebildet, die die Kluft zwischen den wenigen Superreichen und den vielen Armen noch größer gemacht hat.¹⁰⁴ Als Folge dessen fühlt sich die Mehrheitsbevölkerung dieser Länder als arme Verwandte der westlichen Staaten. Die Menschen kämpfen, um die Lebensumstände der reicheren europäischen Länder zu erreichen. „Dieser Kampf geht seit der Wende noch verbissener weiter. Er fordert vollen Einsatz der Kräfte bis zum Zusammenbruch. Nicht wenige sind dabei überfordert und übernehmen sich.“¹⁰⁵

Die Erziehung des Kommunismus hat die eigene Initiative und die Vorbereitung auf den Wettbewerb bewusst zurückgedrängt. So sind die Menschen für den Kampf in der Marktwirtschaft und in der Gesellschaft nicht ausgerüstet. Die allzu große persönliche Beanspruchung und der Stress können Ursachen des hohen Alkoholismus, Zigarettenverbrauchs und letztendlich der niedrigen Lebenserwartung sein.¹⁰⁶

Kulturell-geistig hat der Kommunismus ein großes Vakuum hinterlassen. Mit dem Ende des Kommunismus ist ein Orientierungsverlust erschienen, der durch das Vertrauen in die Werte des Kapitalismus und der Demokratie nicht ersetzt wurde. Das führte zu einer Identitätskrise, die durch das Verschwinden der klaren sozialen Einordnung noch verschärft wurde. Die soziale Einordnung sicherte die Gleichheit der Menschen im Kommunismus, und diese Gleichheit hat

Ausgangspunkt in diesen Ländern sehr niedrig war. So konnte auch das Wachstum größer werden als in den schon wirtschaftlich hoch entwickelten Ländern.

¹⁰⁴ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen*, 6; Miklós Tomka: *Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, 82-83.

¹⁰⁵ Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 18.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 18-19. Jene Menschen, für die die sozialistische Planwirtschaft Sicherheit bedeutete, erlebten die Wende als Verlust. Das traf vor allem diejenigen, die altersmäßig eine neue Karriere nicht mehr aufbauen konnten. Für die Jüngeren haben Demokratie, Marktwirtschaft und der Anschluss an Westeuropa eine Chance bedeutet. Allerdings bewertet nur ein kleiner Teil der jüngeren Erwachsenen die Nachwendezeit positiv. Die Zukunft bedeutet für die Alten Bedrohung, für die Jüngeren Verheißung (vgl. Miklós Tomka: *Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, 81).

zum Selbstwertgefühl beigetragen. Die nach der Wende unklar und unsicher gewordenen Identitätsbezüge führten zu Nationalismen und sonstigen Nostalgien.¹⁰²

Die einfachen Menschen hatten also im Kommunismus das Gefühl der Sicherheit und Egalität. Die Situation der verfolgten religiösen Menschen und Intellektuellen war im Kommunismus die Ausnahme. Sie betraf eine Minderheit. Für die Mehrheit waren die Bildungsmöglichkeiten, das Gesundheitssystem, die kulturellen Angebote, wie Bücher, Theater, Kino, gesichert und erreichbar.¹⁰⁷

Das Experiment „Kommunismus“ verursachte aber hohe Sozialkosten, die immer noch nachwirken: „Die Spätfolgen zeigen sich zum Teil in den beschädigten Leben der Individuen, zum Teil in den Strukturen, zu deren Veränderungen die Kräfte bislang nicht ausreichten.“¹⁰⁸ Auch die innere Not der Menschen ist in diesen Ländern groß geworden, nachdem sich die gewohnte Umwelt drastisch verändert hatte und die persönlichen Kontakte und Bindungen die notwendige Unterstützung nicht mehr gewährleisteten.¹⁰⁹

Zusammenfassend kann man aus der Perspektive von zwanzig Jahren feststellen, dass die Bewertung der Nachwendezeit eine sehr komplexe Aufgabe ist, was kurz nach der Wende noch unvorstellbar war. Die sehr kurze Periode der euphorischen Zufriedenheit, die die Befreiung vom Totalitarismus verursacht hatte, ist schnell von Enttäuschung, Desillusionierung und Unzufriedenheit abgelöst worden.¹¹⁰ Die Verherrlichung der Vergangenheit und die Unzufriedenheit sind immer noch präsent.¹¹¹ Die Politik konnte die Erwartungen nicht erfüllen, die wirtschaftliche Sicherheit ist mit der Wende verschwunden, und die belastenden psychischen Faktoren haben sich vermehrt. Schwer zu begreifen sind jedoch die ständige Transformation mit Umbrüchen und die Komplexität der modernen Gesellschaft. Die Freiheit, die die Menschen im Kommunismus so

¹⁰⁷ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen*, 7.

¹⁰⁸ Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 17.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 18.

¹¹⁰ Dadurch lässt sich auch die komplexe Frage der Kommunismus-Nostalgie erklären, die auch durch die beiden AUFBRUCH-Forschungen bestätigt wurde. Neben den oben schon aufgezählten Argumenten ist es hier notwendig, klarzustellen, dass nicht der Kommunismus selbst vermisst wird, sondern die Zeitperiode zwischen 1945 und 1989. Die Menschen, die in dieser Periode ihre Jugend erlebt haben, denken mit Nostalgie an diese Zeit zurück (vgl. Miklós Tomka: *Soziale Polarisierung entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien*, 89).

¹¹¹ Vgl. ebd., 73.

erseht und nur sehr schwer erworben hatten, scheint ihre Faszination in einer Gesellschaft mit psychischer und existentieller Unsicherheit verloren zu haben.¹¹²

Demzufolge scheint es notwendig zu sein, eine *dritte Periode* in den Diskurs einzubringen. Die *dritte Periode* könnte eine nüchterne Phase der Hoffnung und der Realisierung sein, auf der Basis der Erkenntnis, dass das Leben nach dem Kommunismus „nicht wie Milch und Honig“ ist, wo aber Ost und West zusammen denken, solidarisch handeln und nicht nur aus wirtschaftlichen Überlegungen ein gemeinsames Europa schaffen wollen.¹¹³ Dazu wäre eine ehrliche Auseinandersetzung mit der Moderne seitens der ehemaligen kommunistischen Länder wichtig. Des weiteren sollte das ein gesamteuropäisches Projekt sein, ohne Ost-West-Differenzierung. Dafür ist aber die Befreiung vom Schatten des Kommunismus notwendig. Das wird nur durch eine Kultur der Anamnese, gegen die Praxis der Amnesie erreichbar sein,¹¹⁴ durch „eine *Reinigung des Gedächtnisses*“¹¹⁵. Diese Anamnese soll dazu beitragen, dass der Kommunismus sowohl auf persönlicher als auch auf kollektiver Ebene als Faktum in das heutige Leben integriert wird. Das bedeutet aber nicht, dass der Kommunismus die determinierende Grundlage der Gegenwart und der Zukunft ist, sondern nur ein Teil der Geschichte.

Dieser Prozess soll aber in der gemeinsamen Erinnerungsgemeinschaft Europas geschehen, in einer europäischen Erinnerung, die nicht trennt, sondern vereint und die als Grundgerüst Wahrheit und Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung, Gewaltlosigkeit und Solidarität braucht. Diese wären die Grundlagen einer „*Metapolitik* – für Menschenwürde und Gemeinwohl“.¹¹⁶ In diesem Prozess haben die Kirchen und Religionen in Ost(Mittel)Europa eine besondere Aufgabe.

¹¹² Vgl. ebd., 68-88.

¹¹³ Der ungarische Ökonom János Mátyás Kovács weist in seinem Artikel über die Solidaritätsdiskurse in der EU darauf hin, wie unterschiedlich der Begriff und die Kultur der Solidarität in den östlichen und westlichen Länder Europas gedeutet wird und wie groß deswegen das gegenseitige Misstrauen ist (vgl. János Mátyás Kovács: *Östliches Ressentiment – westliche Indifferenz. Solidaritätsdiskurse in der Europäischen Union*, in: Amosinternational – Gesellschaft gerecht gestalten 4 [2009], 35-42). Dieses Beispiel beweist die Notwendigkeit eines ehrlicheren Dialogs zwischen den östlichen und westlichen Teils Europas als gleichwertige Partner.

¹¹⁴ Der Vorläufer einer solchen Anamnese ist Johann B. Metz mit dem Anliegen einer Neuen Politischen Theologie (vgl. III. Teil Kap. 1.4.4.).

¹¹⁵ Ingeborg Gabriel: *Der Kommunismus als die „barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte*, in: Ingeborg Gabriel, Cornelia Bystricky (Hg.): *Kommunismus im Rückblick*, 42-62, hier: 42.

¹¹⁶ Adrianus van Luyn: *Europa als Erinnerungsgemeinschaft*, in: Ingeborg Gabriel, Cornelia Bystricky (Hg.): *Kommunismus im Rückblick*, 23-41, hier: 35.

2.3. Kirche und Religion in Ost(Mittel)Europa

Vor 1989 wurden Kirche und Religion in den meisten postkommunistischen Ländern aus der öffentlichen Sphäre verdrängt und im öffentlichen gesellschaftsbezogenen Denken als irrelevant betrachtet. Obwohl nach der Wende die Gruppe der Kirchengegner laut geworden ist, wurde deutlich, dass in der Gestaltung der neuen gesellschaftlichen Ordnung auf die Kirche nicht verzichtet werden kann. Die Kirchen sind wichtige politische und gesellschaftliche Akteure geworden.¹¹⁷ Auch die AUFBRUCH-Studien von 1997 und 2007 haben gezeigt, dass das Vertrauen der Menschen in die kirchlichen Institutionen größer ist als in die profanen.¹¹⁸ Die Daten zeigen weiterhin hohe Erwartungen bei sozialen Problemen und in Fragen des Lebensschutzes und was die gesellschaftliche Rolle der Kirche betrifft.¹¹⁹ Die Menschen suchen keine politisierende Kirche, aber eine Kirche die politisch ist, vor allem im Falle der sozialen Bedrohungen.¹²⁰

Die Präsenz der Kirche als wichtiger gesellschaftlicher Faktor wurde auch damit erreicht, dass die kirchlichen Institutionen durch ihren Widerstand gegen den Kommunismus begonnen hatten, für die Religionsfreiheit als allgemeines Menschenrecht zu kämpfen und nicht als ein Recht, das nur für die Kirche Priorität hat. So traten die Kirchen in den modernen Diskurs der Individualrechte ein. Dadurch „spielte die Religion bei der Entstehung sozialer Bewegungen, die für Menschen- und Bürgerrechte und die Wiedererrichtung selbstbestimmter Zivilgesellschaften kämpften, eine wichtige Rolle“.¹²¹

Die Religiosität in Ost(Mittel)Europa hat sich anders entwickelt als die der westlichen Gesellschaften. Es ist vor allem über einen gesellschaftlichen und religiösen Wandel die Rede. Alle Länder haben ein eigenes Spezifikum, aber man kann, so wie in den westlichen Gesellschaften, gemeinsame Tendenzen der Religiosität beobachten.

¹¹⁷ Vgl. Miklós Tomka: *Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende*, 293-294.

¹¹⁸ Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus*, in: Mariano Delgado, Ansgar Jödicke, Guido Vergauwen (Hg.): *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven*, Stuttgart 2009, 59-76, hier: 75, Abbildung 9. Die Abbildung zeigt, dass in den Ländern Westeuropas das Vertrauen in die kirchlichen Institutionen eine umgekehrte Richtung eingeschlagen hat.

¹¹⁹ Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 111-126.

¹²⁰ Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus*, 62-63.

¹²¹ José Casanova: *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion*, 199.

Der ungarische Soziologe Miklós Tomka hält dabei folgende kirchen- und religionsgeschichtlichen Aspekte bei der Forschung betreffend die Religionsfrage für ganz wichtig:¹²²

- die mehrere Jahrhunderte dauernde Konfrontation mit dem Islam;
- die orthodoxe Mehrheit in Süd-Ost- und Ost-Europa;
- die fehlende, auch geographische Grenze des Westfälischen Friedens (1648) zwischen dem Katholizismus und Protestantismus;¹²³
- der enge Zusammenhang zwischen Nation und Religion;
- die Präsenz der islamischen und jüdischen Religion in Vergangenheit und Gegenwart.

Religion (und Kirche) wurde als Opium, als größter Gegner des kommunistischen Fortschritts betrachtet. Die Kommunisten haben versucht Religion und Kirche bedingungslos zu vernichten. Religion und Kirche sollten aus der Gesellschaft verschwinden.¹²⁴ Diesem Anliegen dienten die Privatisierung der Religion und die Beraubung der Kirchen von jenen Instrumenten, die ihre gesellschaftliche Präsenz sicherten. Diese Annahmen und Maßnahmen – wie Paul M. Zulehner formulierte – hatten als Konsequenz ein Leben in sakralen Gettos, eine Sakristeikirche. Das führte letztendlich zu spiritueller Stärkung, aber zugleich auch zu einer wirtschaftlichen Schwächung.¹²⁵

Diese Situation hat zahlreiche Märtyrer seitens der Kirchen gefordert, aber auch die Hoffnung erweckt, dass das Blut der Christen Korn ist, wie der Kirchenhistoriker József Marton dieses Tertullian-Zitat aktualisiert verwendet hat.¹²⁶

¹²² Vgl. Miklós Tomka: *A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában* [Das religiöseste Land? Religiosität in Sathmar, Siebenbürgen, Rumänien], Pázmány Társadalomtudomány 1., Budapest – Piliscsaba 2005, 15-16.

¹²³ Das bedeutet, dass Orthodoxe, Katholiken, Reformierte, Evangelische und – in Siebenbürgen auch – Unitarier nebeneinander leben. Auf die eigenartige Geschichte dieser Region verweist auch die Tatsache, dass das erste Dokument der Religionsfreiheit in Europa in Torda/Turda (Rumänien) im Jahre 1568 angenommen wurde.

¹²⁴ Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion während und nach dem Kommunismus – in Ost-Mitteuropa*, in: *Concilium* 3 (2000), 259-264, hier: 259.

¹²⁵ Vgl. Paul M. Zulehner: *Begegnungen von Ost und West in der Erneuerung der Pastoral*, *Concilium* 3 (2000), 361-368, hier: 361-362.

¹²⁶ Vgl. József Marton: *Arhidiceza de Alba Iulia între anii 1948-1989* [Die Erzdiözese Alba-Iulia zwischen 1948-1989], in: Comisia Națională de studiere a Istoriei Bisericii Catolice din România (CNSIBCR): *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-1989)* [Nationale Kommission für das Studium der Geschichte der Katholischen Kirche in Rumänien: Die Römisch-Katholische Kirche in Rumänien zur Zeiten der kommunistischen Verfolgung], Iași 2008, 7-29, hier: 29.

Die Kirche und die Christen hatten zuerst zwei Alternativen: entweder Identifikation mit dem totalitären System oder Rückzug aus der Welt. Aber die waren Extrempositionen. Die Mehrzahl der Christen suchte eine Kompromissmöglichkeit zwischen beiden Extremen, durch die sie als Christen diese Situation überwinden konnten.¹²⁷

Obwohl der Kommunismus alle Gesellschaften, in welchen er präsent war, gleichschalten wollte, hat er – wie sich nach 1989 herausstellte – zwei Gesellschaftstypen gebildet, die auch für die Religiosität Folgen hatten:

- Im ersten Typ ist eine prämoderne Gesellschaftsordnung erhalten geblieben. Der Kommunismus hat eine neue politische Klasse entwickelt, indem er die alte bürgerliche Ordnung und die Oberschichten moralisch und psychisch vernichtet hat.¹²⁸ Bei den Ländern dieser Gruppe aber (wie Polen und Rumänien, teilweise Slowakei und Kroatien) ist eine Einheit der Gesellschaft und Kultur bemerkbar, weil der sozioökonomische Wandel im Kommunismus nur langsam fortschreiten konnte und sich die gesellschaftlichen Basisstrukturen kaum verändert haben. Vor allem innerhalb der kleinen Gemeinschaften und im Privatleben hatten die totalitären Maßnahmen keinen Erfolg.¹²⁹ Als Folge der prämodernen und homogenen (im Sinne nichtpluralistischer) Verhältnisse in der Gesellschaft, ist die kirchliche traditionelle Religiosität unabhängig von Altersgruppen lebendig geblieben.¹³⁰ In diesen Ländern, wo die gesellschaftliche Identitätssuche in einem Raum geschieht, in dem bürgerliche, ethnische, nationale, religiöse und kulturelle Elemente kaum auseinanderdifferenziert sind, ist die einzige reale Option des soziokulturellen Aufbaus die Fortsetzung der Tradition.¹³¹
- Zur anderen Gruppe gehören die kommunistisch modernen und säkularisierten Länder (Slowenien, Tschechien und Ungarn). Merkmale dieser Gesellschaften sind soziokulturelle Differenzierung, kulturelle Spaltung sowie Traditions- und Religiositätsverlust, meistens bei jüngeren

¹²⁷ Vgl. Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion während und nach dem Kommunismus – in Ost-Mitteuropa*, 259-261.

¹²⁸ Vgl. Miklós Tomka: *Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteuropa*, 313.

¹²⁹ Vgl. ders.: *Tendenzen des Religiösen in Ost-Mitteuropa*, 341-343.

¹³⁰ Vgl. ders.: *Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteuropa*, 311.

¹³¹ Vgl. ders.: *Tendenzen des Religiösen in Ost-Mitteuropa*, 342.

Altersgruppen. In diesen Ländern herrschen kirchenfeindliche Medien und Politik und eine außerkirchliche Religiosität.¹³²

In beiden Gesellschaftstypen hat nach José Casanova der Zusammenbruch des Kommunismus auch unterschiedliche Konsequenzen für Religiosität und Kirche gebracht.¹³³

- Eine intensive Wiederbelebung der Religion in der Region. Das konkretisierte sich in der Rehabilitation des persönlichen moralischen Gewissens, in der seelischen Selbstfindung und im Interesse an den geistlichen Traditionen, an der religiösen Erziehung und Literatur.
- Die Rückkehr der alten geschichtlichen Religionen und die Restauration von verfolgten Kirchen. Dadurch wurden die verbotenen religiösen Elemente wieder legalisiert und die Kirche hat ihre Autonomie zurückgewonnen.
- Eine mit Nationalismus verbundene, oft aggressive Selbstbehauptung kollektiver religiösen Identität.
- Die Entstehung des freien Glaubensmarktes, womit auch neue Religionsgemeinschaften erschienen sind.¹³⁴

Die AUFBRUCH-Forschung aus 1997 ergab eine differenziertere dreigeteilte Typologie, was die Religiosität der postkommunistischen Gesellschaften betrifft. Nach diesen Daten gibt es atheistische Strömungen in Ländern wie Tschechien und Ostdeutschland, Länder mit religiösen Kulturen wie Polen, Rumänien, Kroatien, Litauen und Länder mit weltanschaulicher Polarisierung wie Slowenien und Ungarn.¹³⁵ AUFBRUCH II hilft auch, schon den Prozess der religiösen Entwicklung zu verfolgen. Nach den Daten von AUFBRUCH II sind die Länder, in denen sich die Mehrheit der Bewohner als religiös bezeichnen, Rumänien, Moldawien, Polen, Kroatien, Serbien, Slowakei, Weißrussland, Litauen, Ukraine. Zu den polarisierten Ländern gehören Slowenien, Bulgarien und Ungarn. Überwiegend atheistische Länder sind weiterhin Ost-Deutschland und Tschechien. Im Vergleich mit AUFBRUCH I sind

¹³² Vgl. ebd., 341-343.

¹³³ Vgl. José Casanova: *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion*, 197-200.

¹³⁴ Eine religionssoziologische Zusammenfassung über die neuen religiösen Phänomene nach dem Kommunismus bietet Miklós Tomka (vgl. ders.: *Tendenzen des religiösen Wandels in Ost- und Mitteleuropa*).

¹³⁵ Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus. Zur Langzeitstudie Aufbruch*, in: *Theologie der Gegenwart* 51 (2008), 2-14.

folgende Veränderungen zu bemerken: eine Zunahme der sich religiös Bezeichnenden in der Ukraine (+27%), in Rumänien (+21%) und in der Slowakei (+13%); eine mehr oder weniger gleich bleibende Anzahl/Stagnierung in Polen (+3%), Ost-Deutschland (0%) und Ungarn (-1%); eine Abnahme in Tschechien (-4%), Slowenien (-2%), Litauen (-2%) und Kroatien (-2%). Insgesamt gibt es eine leichte Zunahme in der religiösen Selbstidentifikation in Ost(Mittel)Europa. Auf die Länder bezogen, ist eine zweipolige Tendenz bemerkbar: In sieben von zehn Ländern ist die religiöse Selbstzuordnung seltener, und nur in drei Ländern ist sie häufiger geworden.¹³⁶

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die postkommunistischen Gesellschaften den Weg der Individualisierung der modernen Kulturen angetreten haben, in denen ein „Zwang zur Häresie“¹³⁷ fühlbar ist. Diese Häresie heißt im Leben der Menschen: „wählen müssen“, auch im weltanschaulich-religiös-kirchlichen Bereich. Man kann und will alles selbst für sich bestimmen.¹³⁸

2.4. (Pastoral)Theologische Herausforderungen

Dieser gesellschaftliche Wandel braucht auch theologisch eine Reflexion. Die Kernfrage lautet: Welche sind die pastoraltheologischen Herausforderungen nach dem Fall des Kommunismus, die auf die Kirchen in den neuen Demokratien und auf dem Weg in die EU zukommen? Die pastoraltheologischen und methodologischen Grundentscheidungen der ost(mittel)europäischen TheologInnen, sind in dem Band *Nicht wie Milch und Honig*¹³⁹ dargestellt worden. Nach dem Kommunismus konnte man allgemein drei Tendenzen in den Handlungsweisen der Kirche bemerken: Eine erste Tendenz war die Wiederherstellung des Zustands aus der Zeit vor dem Kommunismus. Ein anderer Versuch war, so weiter zu machen wie in den letzten Jahrzehnten. Auf einem dritten Weg wollte man die Kirche nach westlichem Vorbild umformen. Diese Tendenzen konnten entweder eine autoritäre Kirche oder eine weiterlebende Untergrundkirche oder importierte Kirchenbilder zur Folge haben. Vor Letzterem

¹³⁶ Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 28-32.

¹³⁷ Peter L. Berger: *Der Zwang zur Häresie*. Eine ausführlichere Präsentation über die Moderne von Peter Berger siehe in I. Teil Kap. 1.1.

¹³⁸ Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 13.

¹³⁹ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*.

haben sich die Kirchen in den osteuropäischen Ländern eher verschlossen, mit dem Hinweis, dass der westliche Liberalismus und die Säkularisierung der westlichen Kirche bereits geschadet hätten.¹⁴⁰

Die Autoren plädieren gegenüber diesen Tendenzen für eine originelle Pastoraltheologie, die weder veraltet noch importiert ist. Dazu soll die Kirche in den postkommunistischen Ländern „aus der eigenen Erfahrung der Vergangenheit schöpfen, sich den Herausforderungen der Gegenwart stellen und zugleich offen für die Zukunft sein“¹⁴¹. Konkret heißt das, darüber nachzudenken, welche Lektion Gott mit seiner Kirche vorhatte, was aus den heilsgeschichtlichen Erfahrungen von Verfolgung, Martyrium und Kollaboration zu lernen sei.¹⁴²

All das soll kritisch geschehen, weil die Pastoraltheologie eine „kritische Theorie“ in der gläubig kirchlichen Praxis ist, die aus der Vergangenheit herkommt, heute stattfindet und sich in die Zukunft hinein entwickelt.¹⁴³

Eine solche Möglichkeit wurde mit der Begründung der „Theologie der Zweiten Welt“ durch András Máté-Tóth und Pavel Mikluščák ins Leben gerufen.¹⁴⁴ Vor allem sollen die Reformländer die strukturell-politische, anthropologisch-kulturelle und ethisch-moralische Wende als Zeichen der Zeit reflektieren. Dazu müssen sie die Erfahrungsbasis der Gefangenschaft und die Berührungsangst nach der Wende bearbeiten und abbauen. Das bringt die Umwertung des theologischen Erbes mit sich, welches von der Neuscholastik, den Traditionalismus und der Untergrund-Theologie gekennzeichnet ist.¹⁴⁵

Diese „Theologie der Zweiten Welt“ „konzentriert sich nicht auf die Vergangenheit und gehört ihr auch nicht an. Sie entstammt vielmehr der theologischen Reflexion auf die Gegenwartskultur der ehemals kommunistisch beherrschten Region. Zu ihren Aufgaben gehört, die Grundthemen der Offenbarung neu auszulegen und dafür eine gerade hier verständliche Sprache zu finden“¹⁴⁶. Das ist die Herausforderung, die neuen Schläuche mit neuem Wein zu

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 25.

¹⁴¹ Ebd., 26.

¹⁴² Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus*, 63.

¹⁴³ Paul M. Zulehner: *Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral*, in: Ottmar Fuchs (Hg.): *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 13-38, hier: 14.

¹⁴⁴ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Theologie der „Zweiten Welt“*. Eine Provokation, in: Gerhard Larcher (Hg.): *Theologie in Europa – Europa in der Theologie*, Graz 2002, 229-244.

¹⁴⁵ Vgl. András Máté-Tóth: *Eine Theologie der Zweiten Welt?*, 278-284.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 284-285.

füllen. Diese Theologie der offenen Fragen muss jedes Land, jede Diözese selbst schaffen.

Das bedeutet, in einem Wechselprozess vom „Lernen und Entlernen“¹⁴⁷ mit der Gesellschaft in Dialog zu treten und sich mit der Modernisierung auseinanderzusetzen.¹⁴⁸ Nach dem Kommunismus haben auch die Kirchen die Phasen der Euphorie und der Enttäuschung miterlebt. Jetzt haben sie die Möglichkeit, nüchtern zu analysieren, was die Kirchen in Ost(Mittel)Europa auch nach zwanzig Jahren zu „entlernen“ und zu erlernen haben:

- Eine Herausforderung bedeutet die endgültige Überwindung der Gettoisierung, wonach die Kirche nicht mehr als eine private eucharistische Priesterkirche verstanden wird.¹⁴⁹
- Das Aufbauen der Instrumente und Mittel, wodurch die Kirche sich in die Gesellschaft einmischen und sich in ihr neu positionieren kann, ist unerlässlich. Dadurch kann sie gleichzeitig ihre Präsenz in Kultur und Gesellschaft sichern.¹⁵⁰
- Das benötigt eine Theologie, in der sich Glaube und Vernunft gegenseitig ergänzen. Weiterhin hat die Kirche die Aufgabe, die Verantwortung der Laien, in besonderer Hinsicht auf Frauen, zu stärken und die christliche Bildung qualitativ zu steigern und zu fördern.¹⁵¹ Das erfordert neben dem tiefen Eindringen in das Evangelium hohe profane Kompetenz in allen gesellschaftlichen Bereichen.¹⁵²
- Wie die gesellschaftliche Analyse ergeben hat, wird die Kommunismus-Nostalgie immer größer, wenn die Freiheit nicht mit psychischer und existenzieller Sicherheit gekoppelt ist. Die Kirchen haben die Aufgabe, in diesem Fall eine Theologie auszuarbeiten, in der Freiheit und Gerechtigkeit gewährleistet sind.
- Die Theologie hat die Chance, durch ihre kommunistische Vergangenheit zum Prozess der Anamnese der gemeinsamen europäischen Geschichtsdeutung mit der eigenen Erfahrung signifikant beizutragen. Das

¹⁴⁷ Paul M. Zulehner: *Begegnungen von Ost und West in der Erneuerung der Pastoral*, 364.

¹⁴⁸ Vgl. Miklós Tomka: *Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteuropa*, 318-321.

¹⁴⁹ Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus*, 64.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 64-65.

¹⁵¹ Vgl. Miklós Tomka: *Die Marginalisierung der Christen in Ost- und Mitteleuropa*, 318-321.

¹⁵² Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus*, 64.

soll durch ein theologisches Forschungsobjekt erweitert werden, in dem die Rolle der postkommunistischen Kirchen innerhalb der EU untersucht wird.¹⁵³ Eine gegenseitige Herausforderung für die Ost- und Westkirchen ist es, eine einzige Kirche im sich vereinigenden Europa zu bilden.¹⁵⁴

- Die Kirchen in den ehemaligen kommunistischen Ländern haben die Möglichkeit, bei ihrer Auseinandersetzung mit der Modernität und dem Säkularisierung aus den Fehlern der westlichen Kirchen zu lernen.¹⁵⁵ Daneben können sie auch hinsichtlich der Neugestaltung ihrer kirchlichen Innenarchitektur etwas lernen.¹⁵⁶
- Die ökumenischen Einrichtungen in diesen Ländern sollen verstärkt werden.
- Die Finanzierung der Kirche ist eine wichtige pastoraltheologische Frage in diesen Ländern.¹⁵⁷

Die Kirchen aus Ost(Mittel)Europa müssen sich dessen bewusst sein, dass sie auch Werte und Erfahrungen haben, aus denen der Westen lernen kann.¹⁵⁸ Die Kirchen konnten im Kommunismus Orte der Freiheit und der Solidarität bleiben. Diese Kirchen haben gezeigt, dass die gesellschaftliche Verunmöglichung nicht das Ende der Kirche bedeutet. Die Kirchen haben auch gezeigt, wie von innen her eine Regenerierung trotz äußerem Druck möglich ist. Eine weitere wichtige Erfahrung der postkommunistischen Kirchen ist, dass das Erleben Gottes wirksamer sein kann als das Wissen von Gott. Die ekklesiale Phantasie, die zum Überleben der Kirche im Kommunismus notwendig war, kann die Weltkirche besonders bereichern.

¹⁵³ Vgl. I. Teil Kap. 2.2.

¹⁵⁴ Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus*, 70.

¹⁵⁵ Vgl. I. Teil Kap. 1.2.

¹⁵⁶ Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus*, 65.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 67.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 67-68.

3. Die rumänische Gesellschaft: Merkmale einer pseudo-modernen Gesellschaft und die religiöse Lage

3.1. Rumänien in der Region Ost(Mittel)Europas

Rumänien befindet sich in der Region Ost(Mittel)Europa an der Grenze des östlichen und westlichen Christentums. Der geopolitischen Kartografie Huntingtons entsprechend, die durch Rumänien führt, wird eine Linie gezogen, die die Grenze zwischen der westlichen und östlichen Kultur darstellt. Diese natürliche Grenze wird von den Karpaten gebildet; so wird Transsilvanien, das von der katholischen Kultur beeinflusst ist, von den anderen rumänischen Gebieten, die von der orthodoxen Kultur beeinflusst sind, getrennt.¹⁵⁹ Obwohl diese huntingtonsche Vorstellung von vielen unterstützt wird, gibt es auch andere Meinungen, welche das bestreiten. Im Gegensatz dazu meint der gegenwärtige rumänische Philosoph Sandu Frunză, dass diese „Grenze“ nur eine imaginäre, theoretische Konstruktion ist. Rumänien hat im Ganzen einen multikulturellen Charakter.

Weiterhin ist Rumänien ein Land mit orthodoxer Mehrheit, auch in jenen Gebieten, die Huntington zum westlichen Christentum zählt. Aber auch Frunză erkennt, dass Siebenbürgen in einer akzentuierten Form multikulturell ist und die Religion hier eine zentrale Rolle spielt.¹⁶⁰

So oder so, die ganze Geschichte Rumäniens ist heute und auch in ihrer neuen Beziehung zu Europa vom Begriff der Grenze bestimmt. Diese „Grenzsituation“ verlagerte Rumänien zwischen Peripherie und Transit und wurde seitens der rumänischen Kultur im Sinne von Anderssein begriffen.¹⁶¹

Religionsgeschichtlich sind für Rumänien die nations- und kulturformende Rolle der Orthodoxie, die schnelle Ausbreitung des Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert und der politische Katholizismus des habsburgischen Imperiums entscheidend wichtig gewesen.¹⁶² Infolgedessen sind die Religionen und

¹⁵⁹ Vgl. Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen*, München – Wien 1996.

¹⁶⁰ Sandu Frunză: *Statul național și Politicile multiculturale* [Der Nationalstaat und die multikulturellen Politiken], in: JSRI, 5/Summer (2003), 48-72, hier: 55-56.

¹⁶¹ Vgl. Michèle Mattusch: *Einführung: Rumänien und Europa – Transversale*, in: Maren Huberty, Michèle Mattusch (Hg.): *Rumänien und Europa. Transversale*, Berlin 2009, 7-33.

¹⁶² Vgl. Miklós Tomka: *A legvállásosabb ország?*, 16-17.

Konfessionen sehr stark zu gemeinschaftlichen Identitätsträgern, sowohl was das Land betrifft als auch regional, geworden.¹⁶³

Wie gesehen, lässt sich Rumänien auf zwei große Regionen aufteilen. Aber aus geographischen, kulturellen und historischen Gründen muss diese Aufteilung erläutert und präzisiert werden.

Der von den Karpaten östlich liegende Teil Rumäniens wurde aus fünf Regionen gebildet: Moldau, Oltenien, Muntenien, Dobrogea und Bukarest.¹⁶⁴ Das so genannte kleine Rumänien wurde durch die Vereinigung von Moldau und Walachei unter dem Namen Rumänien im Jahr 1859 und später durch die Angliederung Dobrogeas 1878/1880 gebildet.¹⁶⁵

Das von den Karpaten westlich liegende so genannte Transsilvanien wird aus drei Regionen gebildet: Banat, inneres Siebenbürgen und Partium, Sathmar bzw. Maramuresch.¹⁶⁶ Dieser Teil wurde 1918 mit Rumänien vereinigt. So ist das so genannte große Rumänien entstanden. Diese Regionen unterscheiden sich durch Tradition, wirtschaftliche Struktur und Kultur.

Zusammenfassend sind folgende Aspekte festzuhalten: Der aktuelle Kontext, auch für die römisch-katholische Kirche und Theologie, bezieht sich, wenn die Positionierung der römisch-katholischen Kirche in der rumänischen Gesellschaft sowie die daraus resultierenden (pastoral)theologischen Folgen untersucht werden, auf das nach 1918 entstandene Rumänien.

¹⁶³ Vgl. Ferenc Gereben, Miklós Tomka: *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben* [Religiosität und Nationalbewusstsein. Untersuchungen in Siebenbürgen], Budapest 2000.

¹⁶⁴ Vgl. Tomka Miklós: *A legvallásosabb ország?*, 90-95.

¹⁶⁵ Vgl.: Ioan Bolovan: *Romanians in the Period of Reforms and Democratic Revolution (1820-1859)*, in: Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (Hg.): *History of Romania: Compendium*, Cluj-Napoca 2006, 457-499, hier: 498-499; Gheorghe Iacob: *During the Emergence of Nation-States (1859-1918)*, in: Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (Hg.): *History of Romania*, 501-581, hier: 501-510.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 90-95. Siebenbürgen, das auch „Transsilvanien“ (das „Land jenseits des Waldes“) oder auf Ungarisch „Erdély“ genannt wird, gehörte seit dem 9. Jh. zum Königreich Ungarn. Seine Ostgrenze wurde für mehr als 1000 Jahre (bis 1918) vom Karpatenbogen als natürliche Grenze bestimmt. Im 12-13. Jh. wurden von den ungarischen Königen deutsche Kolonisten, die sogenannten „Siebenbürger Sachsen“, in Siebenbürgen angesiedelt. Demzufolge wurde die Kultur Siebenbürgens sowohl vom ungarischen Adel bestimmt, als auch vom nach dem deutschen Vorbild aufgebauten Städtewesen geprägt. Im 16. Jh. wurde das ungarische Königreich durch die Türken zerschlagen. So wurde Siebenbürgen zu einem selbständigen Fürstentum, das sich aber ständig entweder der osmanischen oder der habsburgischen Bedrohung stellen musste (vgl. Mariana-Virginia Lăzărescu: *Siebenbürgen – ein Ort der Begegnungen von Kulturen*, in: Maren Huberty, Michèle Mattusch [Hg.]: *Rumänien und Europa*, 67-81; Johannes Oeldemann: *Vielfalt mit orthodoxer Dominanz. Rumänien und die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung*, in: HK, 8 [2007], 403-408, hier: 406-407; Corina Anderl: *Siebenbürger Sachsen, Banater Schwaben und Landler als Deutsche in Rumänien. Zur Ambivalenz der kulturellen Funktion von Ethnizität in multiethnischen Regionen*, in: Wilfrid Heller, Peter Jordan, Thede Kahl, Josef Sallanz [Hg.]: *Ethnizität in der Transformation. Zur Situation nationaler Minderheiten in Rumänien*, Wien 2006, 39-59).

Dieser rumänische Kontext weist eine sehr starke religiöse, kulturelle und ethnische Pluralität auf. Diese Pluralität ist nicht Ergebnis einer Migrationswelle, wie jene die am Ende des 20. und Anfang des 21. Jahrhunderts stattfanden und die westlichen Gesellschaften charakterisieren. In heutigem Rumänien leben schon seit Jahrhunderten mehrere Bevölkerungsgruppen und Religionen zusammen. Die Kirchen sind in diesem Land nicht nur Orte der Gottesbegegnung oder Zeichen der Gegenwart Gottes, sie sind auch Pfleger der Kultur, Sprache und Identität einer jeden Volksgruppe. Demzufolge sind Religion, Kultur, Nationalität und Muttersprache in der Gesellschaft Rumäniens eng miteinander verbunden, und diese Tatsache wirkt sich auch auf die Beziehungen zwischen den Konfessionen aus.

Diese Pluralität zeigen auch die Daten der letzten Volkszählung von 2002: In Rumänien sind neben der rumänischen Mehrheit noch weitere 19 Minderheiten offiziell anerkannt und vertreten.¹⁶⁷

Die Gesamtzahl der Einwohner beträgt 21.680.974. Die Struktur der Bevölkerung Rumäniens anhand ethnischer Kriterien verteilt sich folgendermaßen: Rumänen – 19.399.597 (89,47%), Ungarn – 1.431.807 (6,60%), Roma – 535.140 (2,46%), Ukrainer – 61.098 (0,28%), Deutsche – 59.764 (0,27%), Lipovaner-Russen – 35.791 (0,16%), Türken – 32.098 (0,14%), Tataren – 23.935 (0,11%), Serben – 22.561 (0,10%), Slowaken – 17.226 (0,07%), Bulgaren (0,03%) – 8.025, Kroaten (0,03%) – 6.807, Griechen (0,02%) – 6.472, Juden – 5.785 (0,02%), Tschechen – 3.941 (0,01%), Polen – 3.559 (0,01%), Italiener – 3.288 (0,01%), Chinesen – 2.243 (0,01%), Armenier – 1.780 (unter der 0,01% Grenze), Tschangos – 1.266, andere Ethnien – 16.850 (0,07%), nicht-deklarierte Ethnie – 1.941.¹⁶⁸

Die Struktur der Bevölkerung nach der Muttersprache weist in Prozenten folgende Daten auf: Rumänisch – 91,03%, Ungarisch – 6,66%, Romaes – 1,09%, Ukrainisch – 0,26%, Deutsch – 0,20%, Lipovan-Russisch – 0,13%, Türkisch – 0,12%, Tatarisch – 0,09%, Serbisch – 0,09%, Slowakisch – 0,07%, Bulgarisch –

¹⁶⁷ Die anerkannten Minderheiten sind: Albaner, Armenier, Bulgaren, Kroaten, Griechen, Juden, Deutsche, Italiener, Ungarn, Polen, Roma, Russen, Serben, Slowaken, Tschechen, Tataren, Türken, Ukrainer, Mazedonier, Ruthenen.

¹⁶⁸ Vgl. Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală [Ressourcenzentrum für Ethnokulturelle Diversität] <http://www.edrc.ro/recensamant.jsp?regiune_id=0&judet_id=0&localitate_id=0> (am 17.11.2010, um 15:40 Uhr), vgl. auch: Institutul Național de Statistică [Nationales Statistikinstitut] <<http://www.insse.ro/cms/files/RPL2002INS/vol4/tabele/t1.pdf>> (am 17.11.2010, um 15:45 Uhr).

0,03%, Kroatisch – 0,02%, Griechisch – 0,01%, Tschechisch – 0,01%, Polnisch – 0,01%, Italienisch – 0,01%, Chinesisch – 0,01%. Jiddisch (951 Personen) und Armenisch (721 Personen) fallen unter die 0,01%-Grenze, 0,06% der Bevölkerung hat eine andere Sprache als Muttersprache, und 2.130 Personen haben ihre Muttersprache nicht deklariert.¹⁶⁹

3.2. Die Gesellschaft Rumäniens

Die Mehrheit der rumänischen Soziologen¹⁷⁰ meint, dass die rumänische Gesellschaft nicht als eine klassische, traditionelle, moderne oder postmoderne Gesellschaft bezeichnet werden kann.

Damit man sie versteht, ist es notwendig, die Entwicklung der rumänischen Gesellschaft zu kennen. Im Laufe der Geschichte hat sie sich manchmal als eine in sich geschlossene Gesellschaft dargestellt. Ein anderes Mal hat sie den fremden Einflüssen Tür und Tor geöffnet. Dieses Paradox wird von ihrer Geschichte verdeutlicht. Rumänien war immer an der Grenze der großen politischen Mächte und der verschiedenen Zivilisationen positioniert.¹⁷¹ Auch heute stellt es die Grenze der EU dar.

Die Konsequenzen dieser Existenz „an der Grenze zweier Welten“¹⁷², sogar auf der Grenze selbst sein – wie Huntington in „Kampf der Kulturen“ meint – sind:¹⁷³

- eine Isolierung, die reduzierte Rezeption verschiedener (slawischer, türkischer, ungarischer, russischer, deutscher, französischer und griechischer) Modelle in der gesellschaftlichen Grundstruktur, Festhalten an traditionellen Strukturen und die Treue gegenüber den lokalen Werten;

¹⁶⁹ Vgl. Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală <http://www.edrc.ro/recensamant.jsp?regiune_id=0&judet_id=0&localitate_id=0> (am 17.11.2010, um 15:40 Uhr).

¹⁷⁰ Vgl. Bogdan Voicu: *România pseudo-modernă* [Das pseudo-moderne Rumänien], in: *Sociologie Românească* [Rumänische Soziologie] 1-4 (2001), 35-69; Elena Iulia Gheorghiu: *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă* [Religiosität und Christentum im postkommunistischen Rumänien], in: *Sociologie Românească* [Rumänische Soziologie] 3 (2003), 102-121; Lucian Boia: *Cultura românească, între autohtonism și europenism* [Rumänische Kultur zwischen Autochtonism und Europäismus], in: Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul, Jörn Rüsen (Hg.): *Religia și societatea civilă* [Religion und Zivilgesellschaft], Pitești 2005, 105-116; Mălina Voicu: *România religioasă* [Das religiöse Rumänien], Iași, 2007.

¹⁷¹ Vgl. Lucian Boia: *Cultura românească, între autohtonism și europenism*, 107.

¹⁷² Barna Gábor: *Két világ határán*. Es ist wichtig, zu bemerken, dass immer wieder die Grenzen großer Imperien Rumänien durchzogen: die Grenze des römischen Reichs, die Grenze des byzantinischen, später des osmanischen Imperiums und letztlich die Grenze der westlichen Zivilisation (vgl. Lucian Boia: *Cultura românească, între autohtonism și europenism*, 107).

¹⁷³ Vgl. ebd., 107-108.

- die außergewöhnliche Kombination ethnischer und kultureller Vermischung. Diese Auswirkungen haben die Gesellschaft dieses Gebiets von allen Seiten beeinflusst.

Somit ist die Rede von zwei gegensätzlichen, aber einander trotzdem ergänzenden Komponenten. Letztlich bestimmen beide in ihrem Zusammenwirken die bunte Palette der rumänischen Gesellschaft.

Rumänien ist ein Land, das in den einzelnen Regionen von Epoche zu Epoche die türkischen, französischen, ungarischen, russischen, griechischen und deutschen Einflüsse assimiliert oder eben differenziert hat. Da sich Rumänien ständig an der Kreuzung der Zivilisationen befand, hatte das eine Offenheit dieses Gebietes zur Folge, und somit wurde es auch von einer ständigen Instabilität, von Menschen- und Wertewandel geprägt.¹⁷⁴

Im Mittelalter ist das damalige Rumänien dem slawisch-byzantinischen Modell gefolgt. Um 1830 wechselte Rumänien schnell zum westlichen Modell. Diese fremden Modelle wurden am Anfang immer von der gesellschaftlichen Elite, danach von den staatlichen Institutionen, und letztlich auch von den politischen und kulturellen Strukturen übernommen. Diese Wechsel wurden immer sehr schnell vollzogen, und es gab zu wenig Zeit, als dass es in allen Schichten der Gesellschaft zu einer Festigung hätte kommen können.

Der Kommunismus nutzte diese Spaltung, zwischen der Elite, welche dem westlichen Modell folgte und der Mehrheit der Bevölkerung, die ihr Leben nach dem byzantinischen Modell ausrichtete, um einen zwanghaften Übergang von Westen in Richtung Moskau zu erreichen. Das ist erneut ein anderes Zivilisationsmodell.¹⁷⁵

Rumänien gehört zu den Ländern in Ost(Mittel)Europa, in dem der Prozess der Modernisierung nur langsam stattfand.¹⁷⁶ Darum konnte der Kommunismus die Tradition, die Struktur der Gesellschaft, die Familie, die zwischenmenschlichen Beziehungen, das nationale Gefühl, den Glauben und die Selbstidentität nicht ganz zerstören. Dies hatte aber auch einen wirtschaftlichen

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 108.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 109-110.

¹⁷⁶ Vgl. die oben präsentierte Typisierung der postkommunistischen Länder im Kontext Ost(Mittel)Europas siehe im I. Teil Kap. 2.3.

Rückstand zur Folge.¹⁷⁷ In den letzten Jahren des Kommunismus befand sich Rumänien schon in einer tiefen Wirtschaftskrise, die Bevölkerung wurde nur sporadisch mit Lebensmittel, Benzin und Strom versorgt. Die Lohnkürzungen haben keine Lösung gebracht und diese Wirtschaftskrise spielte die wichtigste Rolle im Ausbruch der Revolution.¹⁷⁸

Von dieser Unzufriedenheit abgesehen war Rumänien ein Sonderfall unter den anderen kommunistischen Ländern. Die Opposition stellte nie eine Bedrohung für das Regime dar. Es fanden immer nur isolierte Einzelproteste statt, ohne die Bürger zu einer breiten Protestbewegung mobilisieren zu können. Dies war auch so auf der Ebene der Menschenrechtsinitiativen. Die von der tschechoslowakischen Charter 77 inspirierte sogenannte „Goma-Bewegung“ blieb kurzlebig. Die Proteste der Kirchen und der ethnischen Minderheiten blieben auch erfolglos. Die orthodoxe Kirche, zu der sich die Mehrheit der Bevölkerung bekennt, war vom Staat abhängig, ihre Priester waren Angestellte des Staates und standen unter der Kontrolle der Behörde. Die griechisch-katholische Kirche wurde schon 1948 vernichtet. Der weitere Widerstand wurde nur passiv und im Untergrund geleistet. Die anderen Kirchen, die vor allem durch ethnische Minderheiten vertreten waren, haben offener protestiert.¹⁷⁹

Eine umfassende Protestaktion war auch deshalb unmöglich, weil sich die regimekritischen Intellektuellen nie mit den anderen ethnischen Gruppen verbündet haben. Die Revolution war demzufolge Ergebnis eines spontanen Aufstandes der verschiedenen Bevölkerungsgruppen sowie die Folge eines Staatsstreichs:¹⁸⁰ „Aus dem revolutionären Staatsstreich vom 22. Dezember 1989 leitete die neue Führung, von Reformern aus der zweiten Reihe der

¹⁷⁷ Vgl. Miklós Tomka: *A vallás modernizálódó társadalmunkban* [Religion in unserer modernisierenden Gesellschaft], in: Korunk 10 (1997), <<http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=1997&honap=10&cikk=6164>> (am 05. 07.2011, um 22:04 Uhr).

¹⁷⁸ Vgl. Cristina Petrescu: *Von Robin Hood zu Don Quixote. Regimekritik und Protest in Rumänien*, in: Detlef Pollack, Jan Wielgoths (Hg.): *Akteure oder Profiteure? Die demokratische Opposition in den ostmitteleuropäischen Regimeumbrüchen 1989*, Wiesbaden 2010, 101-116, hier: 109-110. Ende der 80-er gehörten die Lebensbedingungen, für den Großteil der Bevölkerung in Rumänien, zu den schlechtesten in Ost(Mittel)Europa. Nur Albanien hatte schlechtere Bedingungen (vgl. Dragos Petrescu: *Der Zusammenbruch des Kommunismus in Ungarn und Rumänien im Vergleich*, in: Detlef Pollack, Jan Wielgoths [Hg.]: *Akteure oder Profiteure?*, 241-258, hier: 246).

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 105-107, 109. Aus diesem Grund versuchte das Regime, die durch ethnische Minderheiten vertretenen Kirchen zu nationalisieren und deren ausländische Kontakte einzuschränken (vgl. I. Teil Kap. 4.3.). Darum konnte der ungarisch stämmige und reformierte Priester László Tóké der Auslöser der rumänischen Revolution sein (vgl. Cristina Petrescu: *Von Robin Hood zu Don Quixote*, 109).

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 111-112.

Kommunistischen Partei Rumäniens (PCR), der Armee und des Geheimdienstes ihren Machtanspruch ab, der von einer überwältigenden Mehrheit der rumänischen Bevölkerung getragen wurde. Die Front der Nationalen Rettung (FSN) unterstrich ihre Selbstlegitimierung mit der Verabschiedung einer gänzlich neuen Verfassung.¹⁸¹

In Rumänien war diese Wende keine friedliche Revolution. Das ist auch ein Sonderfall im Vergleich zum Fall des Kommunismus in den anderen osteuropäischen Ländern in den Jahren 1989 und 1990.¹⁸² So konnte die Faszination sowie der Hoffnungscharakter der Rückgewinnung der Freiheit und der menschlichen Würde ohne Blutvergießen, wie das in allen anderen postkommunistischen Ländern der Fall war, nicht genutzt werden. Dadurch ist auch der Paradigmenwechsel zu einer gewaltlosen und mit dem Evangelium übereinstimmenden Revolutions-alternative in Rumänien gescheitert.¹⁸³

Rumänien hat versucht nach dem Fall des Kommunismus sich wieder am Westen zu orientieren. Derzeit weniger betont, aber Rumänien wird immer noch von einer wunderbaren nationalen, kulturellen und religiösen Vielfalt charakterisiert. Nach der Wende steht Rumänien immer noch zwischen Tradition und einer europäischen Identität, dies konkretisiert sich in der Spannung, zwischen den sehr starken nationalistischen und fremdenfeindlichen Meinungen einerseits und den pro europäischen Meinungen andererseits.¹⁸⁴

Nach der euphorischen Phase der Wende erscheinen neben der Desillusionierung,¹⁸⁵ welche in allen postkommunistischen Ländern aufgetreten ist, folgende, die rumänische Gesellschaft prägende, Aspekte:

¹⁸¹ Kevin Adamson, Sergiu Florean, Tom Thieme: *Extremismus in Rumänien*, in: Eckhard Jesse, Tom Thieme (Hg.): *Extremismus in den EU-Staaten*, Wiesbaden 2011, 313-328, hier: 313.

¹⁸² Vgl. ebd., 313. In Rumänien gibt es immer noch keine einheitliche Sicht bezüglich der Ereignisse im Dezember 1989. Deswegen bezeichnen viele den Fall des Kommunismus als eine gestohlene Revolution. Eine zusammenfassende Sicht, sowie einen vergleichenden Artikel über die rumänische Wende siehe bei: Dragoş Petrescu: *Der Zusammenbruch des Kommunismus in Ungarn und Rumänien im Vergleich*, 241-258.

¹⁸³ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Einleitung*, in: Ingeborg Gabriel, Cornelia Bystricky (Hg.): *Kommunismus im Rückblick*, 10-22, hier: 12.

¹⁸⁴ Vgl. Lucian Boia: *Cultura românească, între autohtonism și europenism*, 108-115.

¹⁸⁵ Cristian Preda spricht von zehn Illusionen, die die Rumänen in den ersten zehn Jahren nach dem Kommunismus gehabt haben und die sich nicht realisierten. Die Illusionen sind: die Bevölkerung Rumäniens will im Wohlstand leben; Rumänien wird NATO-Mitglied; Rumänien wird wieder eine Monarchie; die Macht in der rumänischen Gesellschaft wird von Intellektuellen übernommen; der Kommunismus wird verurteilt; eine Reise nach Europa ohne Visum wird möglich; Rumänien wird mit Bessarabien vereinigt; es wird die Wahrheit über die rumänische Revolution mitgeteilt; die letzte Illusion ist, dass die Rumänen keinerlei Illusionen haben (vgl. Cristian Preda: *Zehn Illusionen – zehn Jahre danach*, in: Mircea Angheliescu, Larisa Schippel

Schon vor, aber ausdrücklich nach der Wende, wurde klar, dass die rumänische Kultur in ihrer Beziehung zu Europa, auf Grund ihrer Grenzsituation, ihrer Provinzialität und ihrem ständigen Wechsel zwischen verschiedenen Kulturen, von zwei Faktoren beeinflusst zu werden: vom Minderwertigkeitskomplex¹⁸⁶ und von einer Anpassung durch die Simulierung der europäischen Werte.¹⁸⁷

Dieser Zustand der rumänischen Gesellschaft und Kultur kann als Pseudo-Modernismus¹⁸⁸ oder Tendenzielle-Moderne¹⁸⁹ bezeichnet werden. Das bedeutet, dass die heterogene Gesellschaft Rumäniens traditionelle, moderne und postmoderne Segmente in sich trägt, aber die Charakteristika keiner dieser drei in ihr Ganzheitlichkeit aufweist. Man kann nicht einen aus dem traditionellen in die moderne übergehenden Prozess bemerken, sondern nur deren Schwingungen, mit starken postmodernen Einflüssen zwischen Moderne und Traditionalismus.¹⁹⁰

Die Werte der Modernität werden nur von einem kleinen Teil der Bevölkerung und von den Eliten unterstützt, und folglich profitieren nur sie von diesen Werten. Die Mehrheit der Bevölkerung berührt die Modernität nur

[Hg.]: *Im Dialog: Rumänische Kultur und Literatur*, Leipzig 2000, 15-21). Diese Illusionen sind ein Zeichen der Enttäuschung in Rumänien, aber zwanzig Jahre nach dem Kommunismus sind doch noch viele Illusionen Realität geworden. Deswegen ist es wichtig durch solche Reflexionen die Hoffnung der Menschen zu stärken und auf die positiven Entwicklungen aufmerksam zu machen.

¹⁸⁶ Hier geht es zum Beispiel um das kulturelle Minderwertigkeitsgefühl und den Minderwertigkeitskomplex der Intellektuellen, die in einem Land geboren und ausgebildet wurden, die Kultur am Rande Europas, die fast unbekannt ist, und eine Aufwertung des Fremden als Folge hat. Die mystifizierte Kultur West-Europas wird zu einer Norm und einem Modell, welche ohne Kritik nachgeahmt werden muss. Auf der anderen Seite steht der Großteil der Bevölkerung Rumäniens den europäischen Werten und Realitäten gleichgültig gegenüber. Das hängt mit der immer noch starken Ideologie des Nationalismus zusammen (vgl. Mihaela Albu: *Lebewohl Europa – Willkommen, alter Kontinent*, in: Maren Huberty, Michèle Mattusch [Hg.]: *Rumänien und Europa*, 35-51; Klaus Heitmann: *Adrian Marino und sein Europakonzept*, in: Maren Huberty, Michèle Mattusch [Hg.]: *Rumänien und Europa*, 53-66).

¹⁸⁷ Das ist vor allem eine Kritik der intellektuellen Elite gegenüber Rumänien. Ihrer Meinung nach scheint als ob die rumänische Europapolitik die Hinwendung zu Europa oft als einen wirtschaftlichen Vorteil wahrnehmen würde. Obwohl die europäischen Gesetze, Normen und Prinzipien offiziell akzeptiert sind, werden sie nicht angewendet (vgl. Klaus Heitmann: *Adrian Marino und sein Europakonzept*, 55). Eine zwanghafte Nachahmung des Westens war in der rumänischen Gesellschaft seitens der politischen Elite und der Intellektuellen immer präsent. Das hatte eine Annahme der westlichen Formen, ohne deren Grundlagen als Folge. Diese Simulierung der westlichen Moderne bedeutete auch eine Verfälschung, oft mit dem Preis des sich lächerlich Machens (vgl. Mircea Cărtărescu: *Postmodernismul românesc*, București 2010, 123-125).

¹⁸⁸ Vgl. Bogdan Voicu: *România pseudo-modernă*, 35-69.

¹⁸⁹ Vgl. Constantin Schifirnet: *Europenizarea responsabilității sociale corporative într-o societate a modernității tendențiale* [Die Europäisierung der korporativen Sozialverantwortung in einer tendenziell modernen Gesellschaft], in: *Revista Inovația Socială* [Magazin für soziale Innovation] 2 (Juli-Dezember 2009), 68-79.

¹⁹⁰ Vgl. Bogdan Voicu: *România pseudo-modernă*, 35-69.

oberflächlich. Sie lebt weiterhin nach traditionellen Werten, Gesetzen und Normen. Die Modernität ist nur ein Trend, der mit den alten Institutionen koexistiert, und die komplizierten sozio-institutionellen Strukturen der traditionellen Gesellschaft, nur schwer durchdringt.¹⁹¹

Kennzeichen des Pseudo-Modernismus sind: die Mangelhaftigkeit der technologischen Modernisierung, die von der kulturellen Modernisierung nicht unterstützt wird; die westliche Gesellschaft nachahmende und übernehmende postmodernen Tendenzen; die zögernde Teilnahme am sozialen und politischen Leben.¹⁹²

Rumänien versucht die Modernität durch eine liberale Demokratie und durch Marktwirtschaft zu verwirklichen, aber das als Vorbild genommene westliche Modell ergibt nur einen fragmentierten Standard, weil die rumänische Gesellschaft unfähig ist, dies im Ganzen zu verwirklichen. Der Staat selbst hat versucht diese Anomie des Kollektivismus weiter zu führen, dabei wird das Individuum erniedrigt und abgewertet. Zusammen mit einer gesellschaftlichen Armut¹⁹³ ergibt sich ein Konflikt in dem Gesellschaft, Demokratie und Kapitalismus ein äußerer Zwang sind, und somit die (Re)Konstruktion der Modernität keinen Erfolg haben kann.¹⁹⁴

Institutionell und technologisch hat die rumänische Gesellschaft den Traditionalismus überwunden, aber der Traditionalismus ist weiterhin in den gesellschaftlichen Werten präsent, etwa in Form der Angst vor Risiko oder im Glauben an die Autorität der religiösen Erklärungen. Das Fehlen des finanziellen Wohlstands hat zur Folge, dass sich die Menschen an den traditionellen Werten orientieren, wodurch sich konservative Verhaltensweisen herausgebildet, welche die Existenzunsicherheit minimalisieren sollen.¹⁹⁵

Die Spannungen der pseudo-modernen Gesellschaft können sich in paradoxen Verhaltensweisen äußern, wie zum Beispiel: man will sich den Schutz,

¹⁹¹ Vgl. Constantin Schifirnet: *Europenizarea responsabilității sociale corporative într-o societate a modernității tendențiale*, 73-76.

¹⁹² Vgl. Bogdan Voicu: *România pseudo-modernă*, 50-63.

¹⁹³ Nach den Daten des Internationalen Währungsfonds, ist Rumänien das ärmste Land Europas geworden (vgl. <http://www.money.ro/raport-fmi--romania-e-cea-mai-saraca-tara-din-ue_736561.html> [am 22.02.2011, um 14:38 Uhr]).

¹⁹⁴ Vgl. Dan Chiribucă: *Tranziția postcomunistă și reconstrucția modernității în România* [Der postkommunistische Übergang und die Rekonstruktion der Modernität in Rumänien], Cluj-Napoca 2004.

¹⁹⁵ Vgl. Bogdan Voicu: *România pseudo-modernă*, 64.

des Staates sichern, aber lehnt die Pflichten, die man gegenüber dem Staat hat ab, oder im Falle der Unternehmen, vertraut man den Menschen und den staatlichen Institutionen nicht, aber stützt sich trotzdem auf die menschlichen Beziehungen.¹⁹⁶

Als Merkmal bzw. Grund der Pseudo-Modernität könnte auch die Kontinuität der vor allem politischen, kommunistischen Elite genannt werden. Eine Verurteilung des Kommunismus fand in Rumänien nicht statt. Der Politikwissenschaftler Daniel Barbu fasst diese Kontinuität ganz kritisch zusammen: „Mit der Revolution im Dezember 1989 erzielte der Kommunismus [in Rumänien] zwei abschließende Erfolge: einerseits erfand er die Zivilgesellschaft und zum zweiten sicherte er sich sein Überleben. Aus den Überresten des Totalitarismus entstand jedoch keine Demokratie.“¹⁹⁷

Die Enttäuschung der nachkommunistischen Zeit Rumäniens drückt sich unter anderem auch darin aus, dass das Jahr 2007, das Datum des Beitritts zur Europäischen Union, für wichtiger gehalten wird als das Jahr 1989, in der die Revolution stattfand.¹⁹⁸ Es gibt auch den Versuch mit dem EU-Beitritt die postkommunistische Zeit und die Zeit der Transformation in Rumänien abzuschließen,¹⁹⁹ aber dies ist eher nur mit Vorbehalt zu sehen. Auf Grund der chaotischen Verwestlichung der rumänischen Zivilsphäre, konnten auch die europäischen Strukturen Rumänien bis heute nicht zu mehr Transparenz verhelfen. Der Beitritt zur EU wurde in Rumänien, als die einzige Möglichkeit gesehen sich vom Schatten des Kommunismus endgültig zu lösen.²⁰⁰

Trotz vier Jahre EU-Mitgliedschaft ist die rumänische Gesellschaft noch nicht wirklich befreit, denn es fehlt die innere Auseinandersetzung mit der kommunistischen Vergangenheit, denn dies würde erst eine wirkliche Befreiung ermöglichen. Der EU-Beitritt hat die negative wirtschaftliche und soziale Situation in Rumänien kaum verbessert. Die Finanzkrise im Jahr 2008 hat die ganze Situation noch verschlechtert. Demzufolge ist in der rumänischen

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 65.

¹⁹⁷ Daniel Barbu: *Die abwesende Republik*, Berlin 2009, 22.

¹⁹⁸ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Transformationen*, 5.

¹⁹⁹ Vgl. Cosmin Popa: *Romania between 1990 and 2006 or Transition in the National Fashion*, in: Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (Hg.): *History of Romania*, 677-695, hier: 691-695.

²⁰⁰ Vgl. Cristian Preda, Sorina Soare: *Regimul, partidele și sistemul politic din România* [Das Regime, die Parteien und das politische System in Rumänien], București 2008, 168-177.

Gesellschaft eine immer stärkere Polarisierung zwischen der eher proeuropäischen Eliten und der stärker national gesinnten Bevölkerung zu bemerken.²⁰¹

Nach Auswertung der geschichtlichen Entwicklung der rumänischen Gesellschaft kann man den Schluss ziehen, dass es der rumänischen Gesellschaft an Freiraum und an Freiheit fehlt um sich selbst wieder zu finden. Die Möglichkeiten nach dem Kommunismus stellen auch einen Zwang zur Anpassung dar. Derzeit gibt es eine Entwicklung hin zu wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Normen der Europäischen Union.²⁰² Ein Vorteil Rumäniens ist, dass die Modernisierung nicht im Kommunismus stattgefunden hat. Der erfolgreiche Umgang der Gesellschaft mit der fortschreitenden Modernisierung, ist aber noch Zukunftsmusik, denn dafür ist die Entwicklung eines kritischen Geistes notwendig. Die rumänische Gesellschaft muss ihr Selbstbewusstsein zurückgewinnen, ihre eigenen Werte propagieren und ihre Erneuerung und Integration in Europa durch einen kulturellen Austausch fortsetzen.

3.3. Religiosität in Rumänien aus soziologischer Sicht

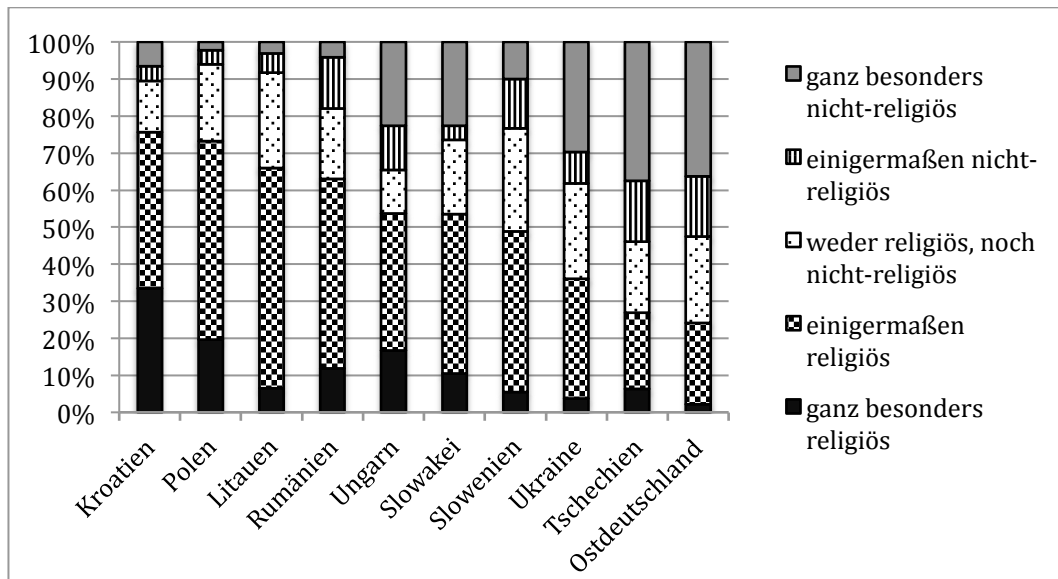
Die Religion und die Kirche spielt im Leben der rumänischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle. Nach den Daten der AUFBRUCH-Forschung im Jahre 1997 gehörte Rumänien zusammen mit Polen zu den religiösesten Ländern Ost(Mittel)Europas.²⁰³

²⁰¹ Vgl. Kevin Adamson, Sergiu Florean, Tom Thieme: *Extremismus in Rumänien*, 327-328. Dazu kommt noch der starke politische Extremismus, der in kaum einem anderen Mitgliedstaat, in den vergangenen 20 Jahren, so stark gewesen ist wie in Rumänien. In Rumänien gibt es immer noch keine eindeutige Unterscheidung von rechts- und linksextremistischen Organisationen. „Da fast alle Akteure in ideologischer Kontinuität zum nationalkommunistischen Regime unter *Ceaușescu* stehen bzw. standen, vermischen sich programmatische Elemente des Rechts- und des Linksextremismus“ (ebd., 326).

²⁰² Die Differenz zwischen Europäisierung und der tatsächlichen internen Lage in Rumänien, äußert sich vor allem durch einen Druck von Seiten der EU (vgl. Constantin Schifirnet: *Europenizarea responsabilității sociale corporative într-o societate a modernității tendențiale*, 68).

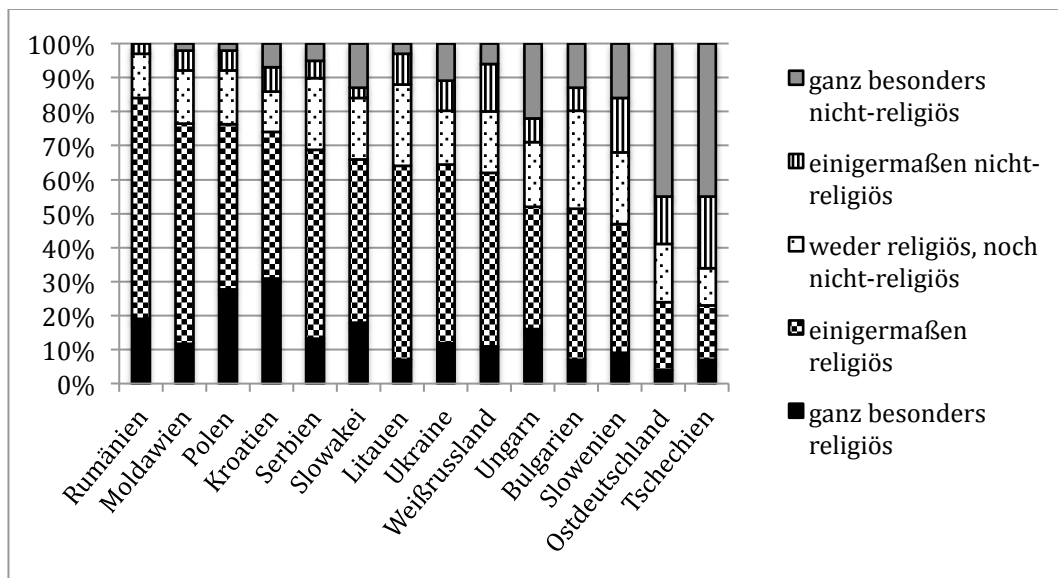
²⁰³ Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*, 14, 32-48.

ABBILDUNG 1: Religiosität in Rumänien (Quelle: AUFBRUCH I)



In Rumänien ist zurzeit eine Revitalisierung der Religiosität bemerkbar. Den Ergebnissen der im Jahr 2007 durchgeführten Aufbruch-Studie II zufolge, ist Rumänien zum religiösesten Land Ost(Mittel)Europas geworden.²⁰⁴

ABBILDUNG 2: Religiosität in Rumänien (Quelle: AUFBRUCH II)



Als religionssoziologische Gründe werden der Fall des Kommunismus, die quasi Monopolstellung der Religiosität,²⁰⁵ das niedrige Niveau der Bildung, die

²⁰⁴ Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 28-76.

²⁰⁵ Das steht im Gegenteil zur Verdienst – Angebot Theorie von Rodney Stark.

Risiko-Gesellschaft, die existenzielle Unsicherheit und die wirtschaftliche Rezession genannt.²⁰⁶

Nach den Daten der Volkszählung aus dem Jahr 2002 bekannte sich die Bevölkerung zu folgenden Religionsgemeinschaften: Orthodoxe – 86,79%, Römisch-Katholiken – 4,73%, Reformierte – 3,23%, Pentekoste – 1,49%, Griechisch-Katholiken – 0,88%, Baptisten – 0,58%, Siebten-Tags-Adventisten – 0,43%, Muslime – 0,31%, Unitarier – 0,30%, Christliche nach dem Evangelium – 0,20%, Christliche nach dem alten Ritus – 0,17 %, Evangelisch-Lutherische – 0,12%, Evangelische – 0,08%, Evangelische A.B. – 0,04%, Jüdisch – 0,02%, andere Religionen – 0,41%, Religionslose – 0,05%, Atheisten – 0,03%, nicht bekannt gegebene Religionen – 0,05%.²⁰⁷

Wie die Daten zeigen ist Rumänien ein multikonfessionelles Land mit orthodoxer Dominanz. Die religiöse Zugehörigkeit steht auch im Zusammenhang mit der ethnischen Zugehörigkeit. Die Mehrheit der Rumänen sind orthodox oder griechisch-katholisch, die meisten Ungarn römisch-katholisch, reformiert oder unitarisch, sowie die Deutschen evangelisch. Diese Tatsache lässt sich aus der Geschichte erklären. Die Reformation beeinflusste nur die Religionszugehörigkeit in Siebenbürgen. So nahmen in der Zeit der Reformation die Siebenbürger Sachsen fast ausnahmslos die lutherische Konfession an. Viele Ungarn die nicht römisch-katholisch geblieben sind, haben sich den Lehren Calvins angeschlossen und nahmen das reformierte Bekenntnis an. Daneben haben sich in Siebenbürgen auch noch die Unitarier etabliert.²⁰⁸ Jede Kirche in Rumänien hat ihre eigene Sprache, die intern auch verwendet werden darf, Amtssprache ist aber Rumänisch.

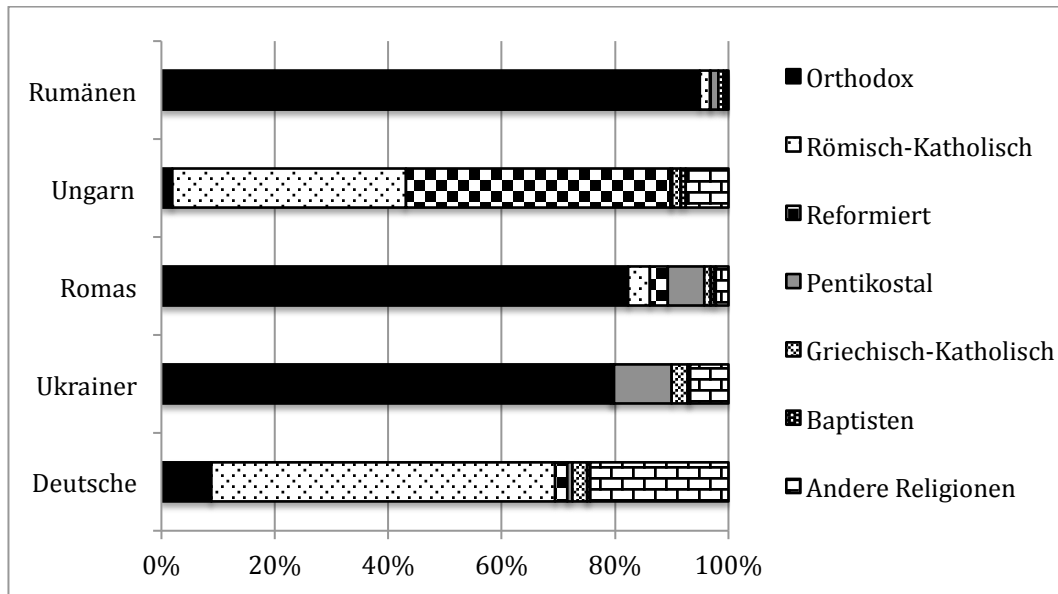
Abbildung 3 stellt die Struktur der Bevölkerung nach Ethnie und Religion dar (nach den Daten der Volkszählung 2002):

²⁰⁶ Vgl. Mălina Voicu: *România religioasă*, 73-96.

²⁰⁷ Vgl. Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală <http://www.edrc.ro/recensamant.jsp?regiune_id=0&judet_id=0&localitate_id=0> (am 17.11.2010, um 15:40 Uhr); Institutul Național de Statistică < <http://www.insse.ro/cms/files/RPL2002INS/vol4/tabele/t5.pdf> > (am 17.11.2010, um 15:45 Uhr).

²⁰⁸ Die Unitarier sind eine christliche Sondergruppe die das Trinitätsdogma ablehnen. Vgl. Johannes Oeldemann: *Vielfalt mit orthodoxer Dominanz*, 403-408.

ABBILDUNG 3: Die Bevölkerung Rumäniens nach Ethnie und Religion (Quelle: Institutul Național de Statistică)



Die rumänische Soziologin, Elena Iulia Gheorghiu, ist der Meinung, dass soziologisch gesehen, jedem Gesellschaftstypus eine bestimmte Religiosität entspricht.²⁰⁹ Dan Dungaciu, der rumänische Religionssoziologe meint, dass die rumänische Religiosität in seiner Beziehung zur Modernität und zum Säkularismus weder mit der Formulierung von Grace Davies „believing without belonging“ noch umgekehrt mit „belonging without believing“ beforscht und gedeutet werden kann. Die religiöse Landschaft Rumäniens unterscheidet sich von der religiösen Landschaft Westeuropas. Dungaciu unterstreicht, dass aus der Perspektive der Orthodoxie wenigstens von zwei Modellen der Modernität in Europa gesprochen werden muss, nämlich von einer westlichen und einer orthodoxen Modernität. Im Falle Rumäniens bedeutet dies, dass die orthodoxe Religion und Kirche im Prozess der Modernisierung gleichzeitig „insider“ und „outsider“ war. Darunter versteht man, dass die orthodoxe Kirche nicht Teil des Prozesses der Modernisierung war, aber sehr wohl daran teilgenommen hat. Die Entzauberung der westlichen Welt bedeutet die Entzauberung der Modernität als ein existenzielles Projekt. Weil die orthodoxe Religion und Kirche nicht Teil der

²⁰⁹ Vgl. Elena Iulia Gheorghiu: *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă*, 104.

Modernität war, kann sie aber immer noch als ein alternatives, existenzielles Projekt vorhanden sein.²¹⁰

Im Folgenden werden die Merkmale der Religiosität in der pseudo-modernen Gesellschaft Rumäniens betrachtet, vor allem aus der Perspektive der rumänischen Religionssoziologinnen und Religionssoziologen.

Rumänien gehört zu den religiösesten Ländern in Europa zusammen mit Malta, Polen und Irland. Das Interessante daran ist, dass in Rumänien 45 Jahre lang die zwanghafte Säkularisierung der öffentlichen Sphäre fühlbar gewesen ist, und dass es sich um ein mehrheitlich orthodoxes Land handelt. Diese Länder sind dadurch verbunden, dass das Christentum bei der Bildung der nationalen Identität eine sehr wichtige Rolle gespielt hat. Das stellte auch die Verbindung zur Außenwelt her.²¹¹ Dies bedarf einer weiteren Untersuchung.

In Rumänien findet ein Prozess der gesellschaftlichen Transformation statt. Dieser Wandel von der traditionellen zur posttraditionellen Gesellschaft verändert die Struktur der Gesellschaft, die Beziehung zwischen Kultur und Religion, die Beziehung zwischen Religiosität und menschlichem Verhalten, und die Rolle der religiösen Institutionen aus der Sicht der Religion.²¹² Die Transformation der Volksreligiosität der eher traditionellen Gesellschaft zu einer individuellen Religiosität durch persönliche Entscheidung ist in ihren Ergebnissen für die Kirchen noch nicht absehbar. Die verschiedenen Konfessionen reagieren unterschiedlich auf diese kulturelle Transformation. Der Unterschied zwischen Orthodoxie und westlichem Christentum in diesem Wandlungsprozess, vom traditionellen zum posttraditionellen, äußert sich darin, dass das westliche Christentum bevorzugt wird.²¹³

²¹⁰ Vgl. Dan Dungaci: *Modernity, Religion and Secularization in the Orthodox Area. The Romanian case*, in: Manuel Franzmann, Christel Gärtner, Nicole Köck (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006, 241-259.

²¹¹ Vgl. Elena Iulia Gheorghiu: *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă*, 108-109.

²¹² Vgl. Miklós Tomka: *A legvallásosabb ország?*, 44-49. Der Autor bietet eine ausführliche Beschreibung der Unterschiede traditioneller und moderner Religiosität an.

²¹³ Vgl. ebd., 50-51. Die Merkmale der Orthodoxen Religiosität im Unterschied zum westlichen Christentum sind nach Miklós Tomka: In der Religiosität des östlichen Christentums gewinnt die nicht offizielle und lokale Regelung eine stärkere Rolle. Die liturgische Feier und die Bedienung der Sakramente sind wichtiger. So wird die Kontrolle der Kirche geringer und die magischen Elemente in der Manifestation des Glaubens viel stärker. Die orthodoxe Theologie bedeutet im Alltag mehr Liturgie und Einfühlung sowie die Verehrung der Ikonen. Die mystische Tradition bekommt eine wichtige Rolle. Die Orthodoxie ist vielmehr eine Teilnahme in einer gemeinsamen gesellschaftlichen und symbolischen Struktur als eine Selbstwahl. So ist der religiöse Individualismus kaum möglich. Die theologische Tradition der Orthodoxie bezieht die Autonomie

In diesem Zusammenhang ist es wichtig die Kompatibilität von Religiosität und Modernität aus der Perspektive der Säkularisation, auf der persönlichen Ebene in Rumänien, zu untersuchen.

a) Religiosität und Modernität der Person:

Die Hypothese der rumänischen Soziologin Elena Iulia Gheorghiu lautet, dass die Religiosität in Rumänien nicht die Unfähigkeit der Person ist sich an der Moderne oder Postmoderne anzupassen, sondern es ist vielmehr eine wichtige Veränderung der traditionellen Religiosität (des traditionellen Christentums). Das bedeutet, dass die sozio-kulturellen Bewegungen die in der Welt geschehen, auch den rumänischen gesellschaftlichen Kontext in allen seinen Sphären beeinflussen, so auch die der Religion. Diese Hypothese wird durch folgende Merkmale der persönlichen Religiosität der Menschen in Rumänien, unterstützt:²¹⁴

- Jene Personen, bei denen die Religion eine zentrale Rolle spielt, stellen keine traditionelle Religiosität dar. Dies weist auf postmoderne Tendenzen hin.
- Diese religiöse Person trifft mit der Modernität eine Abmachung. Die meisten sind zufrieden, da sie meinen, dass sie über ihr eigenes Schicksal

des Individuums nicht auf die profane und gesellschaftliche Ebene des Menschen. Infolgedessen ist die Anthropologie und Sozialdoktrin der Orthodoxie kaum entwickelt. Der Glaube als Mysterium wird betont. Hier gewinnt die Kirche und die Hierarchie eine besondere Autorität. Weiterhin ist in der Orthodoxie das Heilige und Profane nicht klar differenziert, sie werden mehr als zusammengehörende Wirklichkeiten betrachtet (vgl. ebd., 51-54). Der Theologe Liviu Jitianu aus Rumänien präsentiert die Unterschiede zwischen der Theologie des Ostens und des Westens folgenderweise: „Die Denkgeschichte Europas weist für den Westen und für den Osten, allgemein gefasst, jeweils unterschiedliche Ausgangspunkte, Denkwege, Argumentationsweisen und Schlussfolgerungen auf. Teilweise unterscheidet sich die Fachterminologie ebenso. Die unterschiedlichen Merkmale erweisen sich gleichsam als Symptome einer bestimmten Denk-, Sprach- und Kultur-Region. Daher ergeben sich nicht selten Verständigungsschwierigkeiten: es begegnet ‘Fremdes’. [...] Die religiöse Erfahrung [im Osten] wird hauptsächlich von der patristischen Denkweise beherrscht und beeinflusst. Typisch ist für solch eine Einstellung die Wichtigkeit der unmittelbaren Erfahrung, die sich auch in der Mystik vergegenwärtigt. Die Sensibilität für Ideen und Vorstellungen mit apokalyptischem und soteriologischem Charakter ist hier auch schnell spürbar. Die Theologie erweist sich in diesem Lebensraum als weniger technisch oder pragmatisch orientiert; auch die Philosophie baut auf der primären Erfahrung auf und zeigt sich daher in ihrer berechtigten Vielheit. Wichtig ist diesbezüglich ferner die Klarstellung: Während die Theologie West-Europas mit der Philosophie lange Zeit eng verbunden war und noch immer ist, wird im Osten die Theologie von der Philosophie und ebenso von den anderen Wissenschaften meistens klar abgetrennt.“ (Liviu Jitianu: *Theologie am Stosspunkt westlicher und östlicher Kultur*, in: ders.: *Theologische Studien. Orthodoxie aus Katholischer Sicht*, Cluj-Napoca 2008, 11-18, hier: 11f). Obwohl im Osten immer noch für eine Trennung zwischen Theologie, Philosophie und anderen Wissenschaften plädiert wird, „kam eine totale Trennung nie zustande. Die Philosophie hat das Erbe der Patristik zum eigenen Nutzen gebraucht; die Theologie übernahm, wenn auch mit (kleinen) Änderungen, die Ergebnisse, die Begrifflichkeit und Methodologie der philosophischen Schulen“ (Liviu Jitianu: *Das Ringen zwischen Philosophie und Patristik*, in: ders.: *Theologische Studien*, 21-42, hier: 21).

²¹⁴ Vgl. Elena Iulia Gheorghiu: *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă*, 106-107.

frei entscheiden können und es auch in ihren Händen halten. Als Ursache für die gesellschaftliche Ungerechtigkeit (zusammen mit der Faulheit und der Willenlosigkeit) sehen diese religiösen Personen die menschlichen Nöte und empfinden die Konkurrenz als wichtig.²¹⁵

b) Glaube und Aberglaube:²¹⁶

Die Religiosität und der Glaube sind die grundlegenden Werte der Familie und der rumänischen Gesellschaft. Den soziologischen Untersuchungen zufolge ist die Voraussetzung für eine glückliche Ehe, dass beide Partner dieselbe Religion haben. Die religiöse Erziehung der Kinder ist ebenso wichtig. Die religiöse Bildung zu Hause, im Kreise der Familie, ist immer noch lebendige Praxis. Die religiöse Sichtweise und der Glaube werden immer noch für selbstverständlich gehalten.

Der Glaube an das Übernatürliche bzw. an die Möglichkeit der Existenz des Übernatürlichen ist groß. Der Glaube sowie der Gottesbegriff, nach dem Verständnis des Christentums, sind allgemein nicht weit verbreitet.²¹⁷ Hingegen sind die magischen Elemente in der Religiosität sehr präsent.

c) Religiöse Praxis:²¹⁸

Was die religiöse Praxis angeht, zeigen die soziologischen Untersuchungen in Rumänien, dass das Gebet und die religiösen Rituale eine wichtigere Rolle spielen als der Gottesdienst.

- Die Relevanz der traditionellen Religiosität sinkt, das religiöse Phänomen mutiert. Aber diese Verwandlungen übernehmen in großem Maße die Elemente der religiösen Tradition. Das zeigt, dass die Säkularisierungsthese kein allgemein gültiges Paradigma darstellt.
- Obwohl das Interesse am kirchlichen Ritus sinkt (dies betrifft aber nur den wöchentlichen Kirchenbesuch, da im Gegensatz dazu der monatliche Kirchenbesuch und die Teilnahme an den kirchlichen Feiern an Feiertagen

²¹⁵ Dagegen meint Elena Gheorghiu, dass in den postkommunistischen Ländern folgende Merkmale der religiösen Personen bemerkbar sind: die religiöse Person kann sich sehr schwer der Modernität anpassen; die Religiosität jener Person, die die Religion als wichtig empfindet, offenbart sich eher in traditioneller Weise; die meisten dieser Menschen sind eher unzufrieden, mögen den Professionalismus nicht und sind schwach gebildet (vgl. ebd., 106.; Miklós Tomka: *A legvallásosabb ország?*, 55-57).

²¹⁶ Vgl. Elena Iulia Gheorghiu: *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă*, 109.

²¹⁷ Vgl. Miklós Tomka: *A legvallásosabb ország?*, 59-62.

²¹⁸ Vgl. Elena Iulia Gheorghiu: *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă*, 109-112.

gestiegen ist),²¹⁹ bedeutet das noch nicht, dass man kein Interesse an Religion und Religiosität hat.

- Diejenigen, die an einem persönlichen Gott glauben, gehen öfters in die Kirche als jene, die an einen Geist oder an eine höhere Instanz glauben.
- Diejenigen, die nicht in die Kirche gehen, betrachten sich selbst aber als religiös. Man kann feststellen, dass die Zahl der privatreligiösen Erscheinungen gestiegen ist. Der Schwund der institutionellen, kirchlichen Religiosität, der Rückgang des kirchlichen Einflusses, was das Religiöse und die Bestimmung des Gottesbildes betrifft, ist auch bemerkbar. Es wird die Verstärkung einer subjektiven und personalisierten Religiosität bemerkbar.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass in Rumänien, bei allen großen Ereignissen des Lebens die kirchlichen Rituale benötigt werden. Die religiöse Praxis ist ausgeprägt, obwohl die Orthodoxie den wöchentlichen Kirchenbesuch nicht erwartet. In Rumänien gehört auch das Gebet zum alltäglichen Leben.²²⁰

d) Religiosität und Säkularisation:²²¹

Die Frage der Säkularisation in Rumänien ist ein viel betrachtetes Thema unter den rumänischen Religionssoziologinnen und Soziologen.²²² Im kommunistischen Rumänien stellt sich die Säkularisierung des öffentlichen Raums so dar, dass die Religiosität kaum gesunken ist. Die Modernisierung hat durch die Urbanisierung und Bildung ihre säkularisierende Wirkung gezeigt. Hat eine Modernisierung der Religiosität stattgefunden, so bedeutet dies, dass die Menschen Kirchenmitglieder geworden sind, aber ihre Religiosität sich ohne die Lehre der Kirche entwickelt hat.

Die Säkularisation ist in der Gesellschaft präsent, aber neben ihr, koexistieren im rumänischen Gesellschaftskontext viele starke religiöse Äußerungen und traditionelle religiöse Elemente, deren Verschwinden in der

²¹⁹ Vgl. dazu die AUFBRUCH-Daten vom III. Teil Kap. 2.1.2.

²²⁰ Vgl. Miklós Tomka: *A legvallásosabb ország?*, 63-65.

²²¹ Vgl. Mălina Voicu: *Modernitatea religioasă în societatea românească* [Religiöse Modernität in der rumänischen Gesellschaft], in: *Sociologie Românească* 1-4 (2001), 70-96, hier: 72-75.

²²² Nach der Wende sind insgesamt neunzehn Artikel in drei zentralen soziologischen Zeitschriften Rumäniens erschienen, die sich mit religionssoziologischen Fragen beschäftigen. Drei aus diesen behandeln das Thema der Säkularisation in Rumänien. Eine Zusammenfassung bietet István Dénes Kiss in: *Vallászociológia a posztkommunista Romániában* [Religionssoziologie im postkommunistischen Rumänien], in: *Erdélyi Társadalom. Szociológiai szakfolyóirat* [Siebenbürgische Gesellschaft. Soziologische Fachzeitschrift], 5/1 Kolozsvár 2007, 195-206.

nahen Zukunft unwahrscheinlich ist. Das bedeutet, dass der Säkularisation eine Gegensäkularisation folgt.²²³

Nach dem Kommunismus müsste der öffentliche und politische Raum in Rumänien mehr säkularisiert sein als die Religiosität zeigt, so dass die Mehrzahl der Bevölkerung gegen die Wiedererscheinung der Religion in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit sein müsste.²²⁴ Nach Mălina Voicu sind drei Typen bemerkbar: der Gläubige, der Säkularisierte und der Atheist.²²⁵ Zu dem Typ des Gläubigen gehören jene, welche die Anwesenheit der Religion und der Kirche in der Öffentlichkeit, beziehungsweise die Teilnahme der Kirche in der Politik unterstützen. Sie halten es für wichtig, dass die Politiker religiös sind. Hier gehören die traditionellen Gläubigen, die ein Modell unterstützen, in welchem sie sozialisiert worden sind, und nicht nach der Lehre der Kirche religiös sind, das heißt ein Glaube nach eigener Art. Die Säkularisierten meinen, dass die Kirche sich am politischen Leben nicht beteiligen darf aber die Politiker dagegen gläubig sein sollen. Das bedeutet, dass in der Gruppe der Säkularisierten der öffentliche Raum zwar säkularisiert wurde, aber der Glaube im Leben des Einzelnen weiterhin wichtig ist. Der Atheist ist gegen die Teilnahme der Kirche am öffentlichen Leben und empfindet die Religiosität der Politiker als unwichtig. Alle drei Typen sind religiös: der Atheist repräsentiert die moderne, die Säkularisierten die kirchliche und die Gläubigen die am wenigsten moderne Religiosität.²²⁶

Zusammengefasst ist festzuhalten, dass in Rumänien die Religiosität präsent ist, die öffentliche Sphäre beeinflusst und zugleich einen starken Einfluss auf die Werte der Privatsphäre ausübt. Rumänien ist das am wenigsten säkularisierte Land Mittel(Ost)Europas, wenn man den Einfluss der Religiosität auf das Leben der Menschen in Betracht zieht.²²⁷

Nach den EVS (European Values Study) Daten aus dem Jahr 1998 gab es in Rumänien, nach Litauen, die größte Zahl derer die sich im öffentlich-sozialen Bereich ein Handeln der Kirche wünschten.²²⁸ Nach den Daten von AUFBRUCH II sind 58,90% der befragten Rumänen ganz einverstanden und 26%

²²³ Vgl. Elena Iulia Gheorghiu: *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă*, 102.

²²⁴ Vgl. István Dénes Kiss: *Vallásszociológia a posztkommunista Romániában*, 201.

²²⁵ Vgl. Mălina Voicu: *Modernitatea religioasă în societatea românească*, 70-96.

²²⁶ Vgl. ebd., 86-89.

²²⁷ Vgl. Mălina Voicu: *România religioasă*, 97-116.

²²⁸ Vgl. Miklós Tomka: *Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende*, 298.

einverstanden, dass die Kirchen und die Religionsgemeinschaften auch am öffentlichen Leben des Ortes teilnehmen sollten.

e) Vertrauen in die Kirche:

Um die gesellschaftliche Relevanz der Kirchen bestimmen zu können ist es wichtig das Vertrauen in die Kirche und die Zahl der Mitglieder der Kirche zu untersuchen.

Das Vertrauen der Kirchen gegenüber blieb groß, weil die Religion eine wichtige Rolle im Leben des einzelnen Menschen spielt, aber auch die religiösen Institutionen sind wichtig und sie erfreuen sich einer Glaubwürdigkeit. Hingegen verlieren die regierenden politischen Parteien an Vertrauen. Somit steigt das Vertrauen in die Kirche. Die Kirche bietet Kontinuität und Stabilität in einer sich verändernden Welt, sie hütet die Tradition und das Nationalgefühl. Die wachsende soziale Instabilität in dieser Übergangsperiode, lässt die Blicke der rumänischen Bürger auf die Kirchen richten, von denen sie das Versprechen einer besseren Zukunft erwarten. Die große Religiosität prägt das Vertrauen in den Kirchen, und der linksgerichteten Politik.²²⁹ In Rumänien gibt es nur eine schwach entwickelte Zivilgesellschaft, was auch das große Vertrauen in der Kirche erklären könnte.

Die letzten IMAS-Forschungsdaten können aber auch als Alarmzeichen für die Kirchen in Rumänien gedeutet werden. Diesen Daten zufolge, ist das Vertrauen der Bevölkerung in die Kirchen, welches im Jahr 2009 noch 89,3% betrug, im Januar 2011 auf 81,9% gesunken. Trotz diesem acht prozentigen Verlust genießt die Kirche großes Vertrauen in der Bevölkerung. Aber dieses fast 10 prozentige Verlust binnen zwei Jahren, sollte unbedingt zum Nachdenken anregen.²³⁰

Die Zahl jener, die sich in Rumänien einer Kirche zugehörig fühlen, ist laut AUFBRUCH II, die höchste unter den vierzehn untersuchten Ländern. Hier ist aber noch zu bemerken, dass obwohl sich nur 2,7% als konfessionslos

²²⁹ Vgl. Mălina Voicu: *România religioasă*, 117-138.

²³⁰ Vgl. Alina Voaideş, Romulus Georgescu: *Nici Biserica, nici Armata nu mai sunt ce-au fost* [Weder die Kirche noch die Armee sind das was sie einst waren], in: *Ziarul Adevărul din* 17.02.2011 [Die Wahrheit, Zeitung vom 17.02.2011], <http://www.adevarul.ro/actualitate/politica/Nici_Biserica-nici_Armata_nu_mai_sunt_ce-au_fost_0_428357778.html#commentsPage-1> (am 25.02.2011, um 15:18 Uhr).

bezeichnen,²³¹ die öffentliche und kirchliche Auffassung des Landes für nicht besonders religiös halten.²³² Das kann damit zusammenhängen, dass die Kirchenzugehörigkeit in Ost(Mittel)Europa keine organisatorische Mitgliedschaft, sondern eher eine vage kulturelle Zuordnung bedeutet. So ist die Zahl jener, die sich am religiös-kirchlichen Leben aktiv beteiligen relativ klein.²³³

f) Religiosität von Frauen und Männern:²³⁴

Aus der Perspektive der Pastoraltheologie ist es wichtig zu sehen, wie sich der religiöse Anteil der Frauen und Männer verteilt. Die Frauen erweisen sich, auch in Rumänien, religiöser als die Männer. Das ist zumeist in der religiösen Praxis bemerkbar. Aber die Unterschiede, bezüglich Religiosität, sind bei beiden Geschlechtern nicht so groß, obwohl sich rumänische Männer religiöser erweisen als Männer anderer Länder.

g) Religiosität und Amoralität:

In dem mehrheitlich orthodoxen Rumänien ist im Zusammenhang mit Religiosität auch die Untersuchung der Moral der Gesellschaft wichtig. Mircea Flonta macht eine kritische Analyse der (volks)religiösen Mentalität in Rumänien. Seiner Vorstellung nach, gibt es in der heutigen rumänischen Gesellschaft keinen Zusammenhang zwischen Religion und Moral, sie existieren parallel nebeneinander. Flonta spricht über den Mangel einer festverwurzelten Moraltradition in der rumänischen Gesellschaft. Dieser Mangel offenbart sich vor allem, nach der brutalen Kontrolle des Kommunismus, im Fehlen des Mitleids und der Solidarität. Daneben seien auch Zeichen der Revitalisierung der Religion bemerkbar. Diese Situation sei durch die fehlende Verbindung zwischen religiöser Praxis und Moral möglich. In diesem Zusammenhang bildet die Moral nicht den Kern der volksreligiösen Mentalität, sondern Religiosität wird als „Traditionskult“ gesehen,²³⁵ in der magische Religiosität und Religiosität als Glaube mit falscher Vorsehung betrieben wird.²³⁶

²³¹ Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 99.

²³² Vgl. Miklós Tomka: *A legvallásosabb ország?*, 54.

²³³ Vgl. ders.: *Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende*, 295.

²³⁴ Vgl. ebd., 76-78.

²³⁵ Religiosität als „Traditionskult“ bedeutet bei Flonta ein Leben nach archaischen Gesetzen. Das bedeutet, dass der Zweck des Menschen und der Sinn des Lebens ohne persönliche Initiative festgesetzt wird. In dieser Struktur bleibt auch der Priester nur ein strenger Wächter und Praktiker der Tradition. Diese Religiosität bleibt auch von den wirtschaftlichen und sozialen Änderungen unberührt (vgl. Mircea Flonta: *Ce înseamnă să fi un bun creștin? O privire critică asupra*

Die religionssoziologischen Forschungen von Simona Ștefana Zetea weisen einen religiösen Indifferentismus in Rumänien auf. Als Grund führt Zetea die fehlende religiöse Erziehung in der kommunistischen Zeit an und plädiert für eine realistische Auseinandersetzung, der rumänischen Kirchen, mit der realen Lage der Religiosität. Sie meint, dass es zwischen den quantitativen und qualitativen Werten der Religiosität einen großen Unterschied gibt.²³⁷ Zeichen dafür sieht sie in der Korruption des Landes, der großen Zahl der Schwangerschaftsabbrüche, der verlassenen Kinder, dem Wertemangel und der Gleichgültigkeit.²³⁸

Dieses paradoxe Verhalten soll aber nicht unbedingt als ein Zeichen der Amoralität oder des Indifferentismus betrachtet werden. Theologisch gesehen ist der Glaube zuerst das kostenlose Gnaden-Geschenk Gottes und nicht Moral. Weiterhin geht es hier mehr um die Privatisierung des Glaubens. Dieser Prozess des Rückzugs der Religion in die Subjektivität begann mit der Reformation im 16. Jahrhundert und wurde durch den Kommunismus verstärkt. Die Folge davon war, welche sich auch heute noch auswirkt, dass die Religion persönlicher geworden ist und ihren Wirklichkeitsbezug verloren hat. Der christliche Glaube bestimmt das intime und private Leben der Menschen. Dazu kommt noch, von Seiten der Katholischen Kirche, die fehlende Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit dem Überrest der neuscholastischen Theologie wird die auch heute noch bemerkbare Neigung der Christen, den Glauben eher als Privatsache und nicht als öffentliche Angelegenheit zu betrachten, verstehbar.²³⁹ Die orthodoxe Theologie sucht nach neuen Wegen und Möglichkeiten für ein besseres Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft, und strebt eine Theologie der Erneuerung, für

menalității religioase în România de astăzi [Was bedeutet ein guter Christ zu sein? Eine kritische Betrachtung der religiösen Mentalität im heutigen Rumänien], in: Mircea Flonta, Hans Klaus Keul, Jörn Rüsen [Hg.]: *Religia și societatea civilă*, 175-200).

²³⁶ Vgl. ebd., 176-200.

²³⁷ Vgl. Simona Ștefana Zetea: *Indiferentismul religios, o realitate care ne privește. Semnale de alarmă asupra stării credinței în România* [Religiöser Indifferentismus, eine Realität die uns betrifft. Alarmzeichen über den Glauben in Rumänien], in: *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai“*, *Theologia Catholica*, LI 3, Cluj Napoca 2006, 167-188.

²³⁸ Vgl. ders.: *O națiune indiferentă și individualistă? Alte semne de întrebare asupra credinței în România* [Eine gleichgültige und individualistische Nation? Andere Fragezeichen über den Glauben in Rumänien], in: *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai“*, *Theologia Catholica*, LII 2, Cluj-Napoca 2007, 171-196.

²³⁹ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 36-37.

eine menschliche und gerechte Gesellschaft an, in der die Kirche nicht mehr weltfremd ist.²⁴⁰

h) Zusammenfassung:

Die Religiosität in Rumänien beinhaltet traditionelle Elemente, die sich mit modernen und postmodernen religiösen Elementen mischen. So ist eine Mutation der traditionellen Religiosität feststellbar.²⁴¹ Religiosität und Glaube haben eine unvermeidliche Rolle im Leben der Menschen und der Gesellschaft. Neben dem Glauben ist aber auch der Aberglaube stark präsent.

Religion und Kultur sind stark verbunden, so können die Nicht-Religiösen nur einigermaßen anders handeln als die Religiösen. Das zeigt sich darin, dass die Mehrheit jener, die sich als nicht-religiös bezeichnen, praktizierende Gläubige sind.²⁴² Die neueste religionssoziologische Forschung AUFBRUCH II stellt eine „antimoderne“ Haltung der rumänischen (orthodoxen) Kirche fest, die Unterschiede zwischen dem Glauben in der Stadt und auf dem Land aufweist. Zugleich ist eine Revitalisierung des Klosterlebens bemerkbar. Sowohl die orthodoxe als auch die katholische und protestantische Religiosität weisen in Rumänien einen vormodernen Charakter auf.²⁴³ Trotzdem hat sich ein „nichtsäkulares Modell der Modernität“ in Rumänien²⁴⁴ entwickelt, „ein Modell, das alternativ ist zum säkularen Modell Westeuropas, überaus gut mit den traditionellen populären Formen der orthodoxen Religiosität“ gesättigt ist.²⁴⁵

3.4. Die Kirchen in Rumänien aus der Perspektive des rumänischen Staates

Als letzter Punkt wird die Beziehung zwischen Kirche und Staat, das im Kultusgesetz verankert ist behandelt sowie die allgemeinen pastoraltheologischen Folgerungen für die Kirchen in Rumänien.

²⁴⁰ Vgl. Liviu Jitianu: *Dumitru Stăniloae. Ein Theologe des 20. Jahrhunderts*, in: Liviu Jitianu: *Theologische Studien*, 61-108, hier: 85-86.

²⁴¹ Vgl. Elena Iulia Gheorghiu: *Religiozitate și creștinism în România postcomunistă*, 112.

²⁴² Vgl. Miklós Tomka: *A legvallásosabb ország?*, 67.

²⁴³ Obwohl man bemerken muss, dass die orthodoxe Kirche am meisten vormodernen Charakter zeigt und die katholischen und protestantischen Kirchen am wenigsten durch vormoderne Zeichen bezeichnet sind.

²⁴⁴ Der AUFBRUCH-Studie nach gehört Moldawien und teilweise Serbien zu diesem Religiositätstyp, aber neben den Differenzen gehört die ganze europäische Orthodoxie zu diesem Modell der Religiosität. Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 176-179.

²⁴⁵ Vgl. ebd., 179.

Das neue Kultusgesetz ist erst 2007 erschienen.²⁴⁶ Dieses Gesetz sichert die Religionsfreiheit aller Menschen in Rumänien. Daneben gibt es wichtige Regelungen bezüglich der Anerkennung, der Finanzierung des Kirchenpersonals, sowie des Unterrichts, der Organisation der einzelnen Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Offiziell sind in Rumänien 18 Religionsgemeinschaften²⁴⁷ anerkannt, die der Zahl ihrer Gläubigen entsprechend vom Staat finanziell unterstützt werden.²⁴⁸ Der Staat finanziert sowohl die Gehälter der Kleriker, jene der Laienangestellten, als auch die Renovierung und den Bau von Kirchen und kirchlichen Gebäuden.

Laut dem Kultusgesetz wird die Rolle der Kirchen vom rumänischen Staat im spirituellen, erzieherischen, sozial-karitativen, kulturellen Bereich anerkannt. Man betrachtet die Kirchen als soziale Partner und Wirker des sozialen Friedens. Den Kirchen wird weiterhin eine wichtige Rolle in der rumänischen Geschichte und im Leben der rumänischen Gesellschaft zuerkannt. Die Kirchen sind gegenüber dem Staat autonom. Es gibt keine Staatskirche und der Staat ist, dem

²⁴⁶ Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor publicată în Monitorul oficial, Partea I, nr. 11/08.01.2007 [Gesetz Nr. 489/2006 über die Religionsfreiheit und die allgemeine Regelung der Kulte, veröffentlicht im Anzeiger I. Teil, Nr. 11 vom 08.01.2007], <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661>> (am 27.10.2010, um 13:45 Uhr).

²⁴⁷ Die 18 anerkannten Religionsgemeinschaften sind: Rumänisch Orthodoxe Kirche (Biserica Ortodoxă Română), Serbisch Orthodoxes Bistum von Temeschwar (Episcopia Ortodoxă Sărbă de Timișoara), Römisch-Katholische Kirche (Biserica Romano-Catolică), die mit Rom Unerierte Rumänische Griechisch-Katholische Kirche (Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică), Erzbistum der Armenischen Kirche (Arhiepiscopia Bisericii Armene), Russisch Christliche Kirche nach dem alten Ritus in Rumänien (Biserica Creștină Rusă de Rit Vechi din România), Reformierte Kirche in Rumänien (Biserica Reformată din România), Evangelische Kirche A.B. in Rumänien (Biserica Evanghelică C.A. din România), Evangelisch-Lutherische Kirche in Rumänien (Biserica Evanghelică Lutherană din România), Unitarische Kirche in Siebenbürgen (Biserica Unitariană din Transilvania), Union der Baptist-christlichen Kirchen in Rumänien (Uniunea Bisericilor Creștine Baptiste din România), Christliche Kirche nach dem Evangelium in Rumänien – Union der Christlichen Kirchen nach dem Evangelium in Rumänien (Biserica Creștină după Evanghelie din România – Uniunea Bisericilor Creștine după Evanghelie din România), Rumänisch Evangelische Kirche (Biserica Evanghelică Română), Pentikostale Union – Kirche Gottes Apostolisch in Rumänien (Uniunea Penticostală – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România), Christliche Kirche der Siebten-Tags-Adventisten in Rumänien (Biserica Creștină Adventistă de Ziua a Șaptea din România), Föderation der Jüdischen Gemeinden in Rumänien (Federația Comunităților Evreiești din România), Islamischer Kult (Cultul musulman), Religiöse Organisation der Zeugen Jehovas (Organizația Religioasă Martorii lui Iehova). Vgl. Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor publicată în Monitorul oficial Partea I, nr. 11/8.01.2007, <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661>> (am 27.10.2010, um 13:45 Uhr).

²⁴⁸ Die Verteilung der Gelder wird aber auch mit den Kirchen besprochen (vgl. Zoltán Sipos: „Mégseztelik a teret“. *Mi a magyarázata az ortodox terjeszkedésnek Székelyföldön? Interjú Nagy Mihály Zoltánnal, a Vallásügyi Államtitkárság magyar egyházakért felelős tanácsosával.* [„Sie heiligen den Raum“. Was ist die Erklärung für die orthodoxe Expansion im Szeklerland? Interview mit Mihály Zoltán Nagy, dem verantwortlichen Ratgeber des Kultusministeriums für die ungarischen Kirchen], <<http://itthon.transindex.ro/?cikk=10105>> [am 20.03.2010, um 12:42 Uhr]).

Gesetz nach, gegenüber jedem religiösen Glauben, beziehungsweise gegenüber jeder atheistischen Idee neutral. Alle Kirchen sind also vor dem Gesetz gleich, und so darf keine Kirche vom Staat privilegiert oder diskriminiert werden. Der Staat unterstützt die spirituell-kulturelle und soziale Aktivität der Kirchen in den Fällen wo sie gemeinsame Interessen vertreten.²⁴⁹

3.5. Pastoraltheologische Herausforderungen

Pastoraltheologisch gesehen sind die für Ost(Mittel)Europa präsentierten Folgerungen auch für die Kirchen Rumäniens gültig.²⁵⁰ Für die Kirchen und für die Gesellschaft in Rumänien ist die große Armut die Herausforderung der heutigen Zeit. Das verlangt nach diakonischen Einrichtungen der Kirchen. Die große Unzufriedenheit, Gleichgültigkeit und Vertrauenslosigkeit der Bevölkerung gegenüber der Politik fordert ein kirchlich-politisches Engagement. Das ist nicht eine Kirche die sich in die Politik einmischt, sondern eine Kirche die gleichzeitig mystisch und so politisch ist, ein Beispiel der Solidarität ist und sich für die Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung engagiert.²⁵¹ In diesem Zusammenhang ist die Wiederherstellung der menschlichen Würde auch eine Aufgabe der Kirche.

Der Staat erwartet auf Grund der religiösen, ethnischen und kulturellen Vielfalt sowie auf Grund der starken Verbindung von Nation und Kirche, beziehungsweise Kultur und Kirche, seitens der Kirchen eine funktionierende Ökumene und dass sie Vertreter der Versöhnung zwischen den Nationen sind.²⁵²

Die oben präsentierten religionssoziologischen Untersuchungen von West-, Ost(Mittel)Europa und Rumänien haben gezeigt, dass es in Rumänien nicht um eine Wiederkehr der Religion wie in Westeuropa handelt, sondern eher eine ständige Zunahme der Religiosität bemerkbar ist. Die Sensibilität der gegenwärtigen Gesellschaft für das Geheimnisvolle ist in Rumänien immer präsent; es verbirgt eine starke spirituelle Kraft. So haben die Kirchen einen großen Vorteil, bezüglich ihrer Positionierung in der Gesellschaft; Gott ist in

²⁴⁹ Vgl. Art. 7-9. des Kultusgesetzes, in: Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor publicată în Monitorul oficial Partea I, nr. 11/8.01.2007, <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661>> (am 27.10.2010, um 13:45 Uhr).

²⁵⁰ Vgl. I. Teil Kap. 2.4.

²⁵¹ Vgl. III. Teil Kap. 1.4. und Kap. 2.3.

²⁵² Vgl. III. Teil Kap. 2.2.10.

Rumänien nicht vergessen. Das Erleben Gottes spielt im Leben der Menschen in Rumänien eine bestimmende Rolle.

Die Kirchen dürfen aber den Dialog mit den immer stärker in der Gesellschaft eindringenden Auswirkungen der westlichen (Post)Modernität, nicht meiden. Die Spaltungen zwischen Religiosität und Moralität in der Gesellschaft sowie der sehr lebendige Aberglaube, können auch als Differenz zwischen den Glaubensinhalten und der gegenwärtigen „Glaubenspraxis“ gedeutet werden. Die Kirche hat aber erstens die Aufgabe den Glauben als Geschenk Gottes für die Menschen bewusst zu machen und erst danach die daraus resultierende Praxis zu verstärken.

Der aktuelle Vertrauensverlust gegenüber den Kirchen in der rumänischen Gesellschaft, kann als ein taktischer und strategischer Fehler der Kirchen in ihrer gesellschaftlichen Positionierung gedeutet werden.²⁵³ Die Kirchen in Rumänien dürfen ihre Chance nicht verpassen.

4. Die römisch-katholische Kirche in Rumänien: Geschichtlicher Rückblick und gegenwärtiger Kontext

4.1. Die regionale Vielfalt und die Multinationalität der römisch-katholischen Kirche in Rumänien

Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche in Rumänien, dargestellt in Form einer Synthese, wurde noch nicht geschrieben. Die erste Schwierigkeit bei der Schaffung solch eines Werkes, sind die verschiedenen geschichtlichen Entwicklungen der Regionen Rumäniens. Weiterhin erfordert eine solche Arbeit ein komplexes Wissen über Religionswissenschaft, Soziologie, Ethnologie,

²⁵³ Der Religionsanthropologe Marius Vasileanu gibt in seiner Analyse eine mögliche Antwort darauf, was in der Gesellschaft, aus der Hinsicht der Orthodoxen Kirche, zum Vertrauensverlust der Kirchen führen konnte. Seiner Meinung nach sind wichtige Gründe dieses Verlustes: die Korruption innerhalb der Kirche, die große finanzielle Unterstützung vom Staat, trotz der Finanzkrise, und die schlechte Kommunikation der Orthodoxen Kirche mit der Bevölkerung. Aber nicht nur die Orthodoxe Kirche, sondern auch die anderen Kirchen haben ihre eigenen Fehler, die zum Verlust des Vertrauens in den kirchlichen Institutionen führten (vgl. Marius Vasileanu: *De ce scade increderea în Biserică?* [Warum sinkt das Vertrauen in der Kirche?], in: <<http://www.contributors.ro/reactie-rapida/de-ce-scade-increderea-in-biserica>> [am 25.02.2011, um 15:44 Uhr]).

Geschichte Ost-Europas, sowie über Vergangenheit und Gegenwart der osteuropäischen Orthodoxie und des Katholizismus.²⁵⁴

Die römisch-katholische Kirche in Rumänien vereinigt in sich Gemeinden, die sehr vielfältig und mit einem sehr unterschiedlichen kulturellen, sozialen, geschichtlichen und nationalen Hintergrund ausgestattet sind, vergleichbar mit der Gesellschaft Rumäniens. Darum ist es eine Herausforderung die Sendung der Kirche mit einem einheitlichen theologischen Grundkonzept zu erfüllen. Aber in diesem Sinn ist es auch eine Chance, die echte Einheit in der Vielfalt die uns in der Welt umgibt, zu verwirklichen. So kann die Kirche als authentisches Zeichen, ein beispielgebender Vertreter Gottes und der Menschen in der Welt sein. Dazu braucht sie aber eine wirklich befreiende Anamnese ihrer Geschichte und ihrer heutigen Situation.

4.2. Die römisch-katholische Kirche vor dem Kommunismus

Vor 1914 hatte der junge rumänische Staat nur zwei römisch-katholische Diözesen: Bukarest²⁵⁵ und Iași²⁵⁶. Beide waren kleine katholische Diözesen neben der großen orthodoxen Mehrheit. Durch den Trianoner Friedensvertrag von 1920 wurde das neue Rumänien um vier römisch-katholische Diözesen reicher: die Diözese Siebenbürgen im Ganzen²⁵⁷, die Diözese Oradea (Großwardein)²⁵⁸, Satu-Mare (Sathmar)²⁵⁹ und Timișoara (Temeschwar)²⁶⁰, sind zwischen dem ehemaligen Ungarn und Rumänien aufgeteilt worden. Die letzten drei Diözesen

²⁵⁴ Vgl. Meinolf Arens: *Jegyzetek a moldvai csángók múltjához és jelenlegi helyzetéhez (I.)* [Notizen zur Vergangenheit und gegenwärtigen Lage der Moldauer Tschangos], in: Korunk 8 (2005), 76-83. Die Mehrheit der anspruchsvolleren kirchengeschichtlichen Arbeiten beschäftigen sich mit der mit Rom Unierten Kirche. Diese Arbeit kann auch für die römisch-katholische Kirche ein Beispiel sein (vgl. Ágoston Olti: *Meghurcolt-Ügynök-Tartótiszt. A Securitate irattárának egyháztörténeti forrásai* [Bloßgestellter-Agent-Geheimoffizier], in: Szabolcs Varga, Lázár Vértési: *Az 1945 utáni magyar katolikus egyháztörténet új megközelítései* [Neue Annäherungen der ungarischen katholischen Kirchengeschichte nach 1945], Pécs 2007, 208-218, hier: 208.)

²⁵⁵ Die Erzdiözese Bukarest war am 27. April 1883 vom Papst Leo XIII. mit dem apostolischen Brief *Praecipuum munus* gegründet.

²⁵⁶ Die Diözese Iași wurde am 27. Juni 1884 vom Leo XIII. mit dem Brief *Quae in christiani nominis incrementum* ins Leben gerufen.

²⁵⁷ Der erste ungarische König, der Heilige Stephanus hat 10 Diözesen gründen lassen, darunter auch die Diözese von Siebenbürgen, die 1003 – 1009 gegründet worden ist, mit dem Sitz in Alba Iulia (Karlstadt). Sie ist eine der ältesten ungarischen Diözesen.

²⁵⁸ Diese Diözese hat der Heilige Ladislaus im 12. Jh. gegründet. Zuerst nur eine Kirche und später die Diözese, aber der genaue Zeitpunkt der Gründung ist nicht bekannt.

²⁵⁹ Die Diözese Sathmar wurde von Franz II. aus der Diözese Eger herausgenommen. Weil er den Papst Pius VII. nicht verständigt hat, kam die bestätigende päpstliche Bulle erst später im August 1804.

²⁶⁰ Die Diözese Temeschwar ist 1930 aus dem rumänischen Teil der Diözese Csanád entstanden.

entstanden, aus den Teilen der ungarischen Diözesen, welche zu Rumänien gekommen sind.

In der darauf folgenden Zeit war die Religionsfreiheit in Rumänien nur formal gesichert. Außer die orthodoxen Kirchen, wurden alle anderen Kirchen um ihres Vermögens, ihre sozialen, bildenden sowie erziehenden Rollen, in der rumänischen Gesellschaft schrittweise enthoben.²⁶¹

Unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg begannen diplomatische Gespräche zwischen der rumänischen Regierung und dem Vatikan, die mit einem Konkordat besiegelt wurden. Das Konkordat mit dem Heiligen Stuhl wurde sowohl von den römisch-katholischen Ungarn als auch von der orthodoxen Mehrheit negativ interpretiert. Der Vertrag hatte die Unverletzlichkeit der Kirchengüter, den freien Kontakt der Bischöfe zu den Gläubigen und mit dem Heiligen Stuhl, und die Aufrechterhaltung des damaligen konfessionellen Schulsystems garantiert.²⁶²

4.3. Leidensweg der Gläubigen in der kommunistische Ära

Die rumänisch kommunistische Partei kam 1945 an die Macht und sah in der katholischen Kirche einen Gegner ihrer Politik. Der Leidensweg der Kirche begann 1948. Die kommunistische Staatsregierung betrachtete die katholische Kirche als Feind der Nation, weil sie der Politik der neuen Demokratie nicht dienen wollte und die Trennung vom Papst zurückwies.²⁶³ Eine Reihe von Rechtsvorschriften löste die Autonomie der christlichen Kirchen in Rumänien auf, und es wurde die staatliche Überwachung über ihnen angeordnet.²⁶⁴

²⁶¹ Im Beschluss von Alba Iulia vom 1. Dez. 1918, der die „Vereinigung“ von Siebenbürgen und Rumänien vorsah, wurde für den Minderheitenbereich die Religionsfreiheit versichert. Trotz des 22. Paragraphen der rumänischen Verfassung von 1923, der eine Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften sichern sollte, hatte die orthodoxe Kirche bevorzugte Rechte. Das Gesetz über die Struktur der orthodoxen Kirche von 1925, hob die orthodoxe Kirche in den Rang der vorherrschenden Kirche in Rumänien (vgl. József Marton, Tamás Jakabffy: *Az erdélyi katolicizmus századai* [Jahrhunderte der Siebenbürger Katholizität], Online erreichbar in: Péter Pázmány Elektronische Bibliothek: <<http://www.ppek.hu/k292.htm>> [am 06.07.2011, um 15:06 Uhr]).

²⁶² Das Konkordat sollte die schwere Situation der mit Rom Unierten Kirche regeln. Die römisch-katholischen Ungarn haben diesen Konkordat als Kompromiss erlebt: sie übergaben zum Beispiel Zentren und Kirchen der mit Rom Unierten Kirche, die – nachdem diese Kirche vom Staat aufgelöst wurde – von der orthodoxen Kirche übernommen wurden; die rumänisch sprachige Diözese București wurde mit 70.000 Gläubigen zur Metropole; die Zahl der rumänisch sprachigen katholischen Bischöfe vermehrte sich. Der Vertrag wurde am 7. Juli 1929 ratifiziert und am 17. Juli 1948 vom rumänischen Staat einseitig gekündigt (vgl. ebd.).

²⁶³ Vgl. József Marton: *Arhidieceza de Alba Iulia între anii 1948-1989*, 9-10.

²⁶⁴ Die erste kommunistische Verfassung in Rumänien trat am 13. April 1948 in Kraft (Vgl. Constituția Republicii Populare Române 1948 [Verfassung der Rumänischen Volksrepublik], <<http://www.rogoveanu.ro/constitutia/const1948.htm>> [am 13.07.2011, um 18:30]).

Im Juli 1948 hat der rumänische Staat das im Jahre 1927, mit dem Vatikan abgeschlossene Konkordat für nichtig erklärt. Im August wurde das Vermögen der Kirchen, Kongregationen und Gemeinden verstaatlicht.²⁶⁵ Die Unterrichtsstruktur wurde vereinheitlicht und laiziert. So wurden alle kirchlichen Schulen geschlossen und die ganze Infrastruktur verstaatlicht.²⁶⁶

Noch im selben Monat erschien das neue Kultusgesetz, das uneingeschränkte Staatskontrolle über die Kirchen ermöglichte.²⁶⁷

- Die Zahl der Diözesen wurde an die Gesamtzahl der Gläubigen gebunden, eine Diözese musste mindestens 750.000 Gläubige haben. So blieben nach dem neuen Kultusgesetz von 1948 nur mehr zwei Diözesen übrig, die vom Staat genehmigt worden waren: Diözese Alba-Iulia²⁶⁸ und Diözese Bukarest²⁶⁹. Die vom Staat nicht anerkannten Diözesen – Temeschwar, Oradea und Sathmar – wurden zum Hauptdekanat abgestuft und die Bischöfe dieser Diözesen wurden pensioniert.²⁷⁰ Praktisch existierten diese Diözesen weiterhin, weil der Vatikan ihre Abschaffung nicht anerkannt hatte und bischöfliche Vertreter, die so genannten *ordinarius substitutus*, zu Geheimordinariate ernannt wurden.²⁷¹ Bereits am 29. Juli 1948 wurden die Bischöfe durch das vatikanische Dekret *De nominatio Ordinarium* angewiesen zwei Geheimordinariate zu ernennen, die im Notfall die Diözese leiten sollen.²⁷² Diese Anordnung sollte die

²⁶⁵ Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére* [Die Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils auf das Leben der römisch-katholischen Kirche Siebenbürgens], Dissertation, vorhanden in der Bibliothek der Römisch-Katholischen Theologischen Fakultät Cluj-Napoca, 55.

²⁶⁶ Die Verstaatlichung der kirchlichen Schulen und die Reformen des Unterrichtssystems wurden im Dekret 176 im Anzeiger Nr. 175 und 177/03.08.1948 geregelt (vgl. Mihály Zoltán Nagy: *A román Egyházügyi Hivatal Irattárának hasznosíthatósága az egyháztörténeti kutatásokban* [Die Verwertung des Archivs der Rumänischen Kirchenamtes in den kirchengeschichtlichen Forschungen], in: Szabolcs Varga, Lázár Vértesi: *Az 1945 utáni magyar katolikus egyháztörténet új megközelítései*, 197-207, hier: 197-198).

²⁶⁷ Das Kultusgesetz siehe in: Monitorul Oficial, Nr. 177 und 178/04.08.1948 (vgl. dazu: Zoltán Mihály Nagy: *A román Egyházügyi Hivatal Irattárának hasznosíthatósága az egyháztörténeti kutatásokban*, 199-200; Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 55f).

²⁶⁸ Für die Diözesen Alba, Temeschwar, Oradea und Sathmar.

²⁶⁹ Für București und Iași.

²⁷⁰ Vgl. Zoltán Mihály Nagy: *A román Egyházügyi Hivatal Irattárának hasznosíthatósága az egyháztörténeti kutatásokban*, 200.

²⁷¹ Vgl. Secretariatul de Stat pentru Culte: Biserici, Culte și Organizații Religioase. Biserica Romano-Catolică, <http://www.culte.ro/ClientSide/cult.aspx?rel_ID=rel-295> (am 03.12.2007, um 23:40 Uhr).

²⁷² Über die Geheimordinarien in Siebenbürgen siehe Ferenc Lestyán: *Erdélyi Szibéria* [Siebenbürgisches Sibirien], Gyulafehérvár 2003, 127-153.

Kontinuität der Jurisdiktion sichern, falls der Bischof verhaftet wird. In so einem Fall musste der erste Geheimordinarius für die Leitung der Diözese sorgen. Falls auch er daran gehindert wurde, trat der zweite Geheimordinarius an seine Stelle, der wieder zwei Ordinarien ernennen musste. Dies alles wurde durch das Beichtgeheimnis geschützt. Die Nuntiatur²⁷³ hatte heimlich die Anordnung für beide katholische Riten, römisch-katholisch und uniert, Bischöfe zu weihen.²⁷⁴ Diese waren vom rumänischen Staat formal nicht anerkannt, obwohl sie praktisch so behandelt wurden.²⁷⁵

- Jede anerkannte Kirche musste ein Organisations- und Wirkungsstatut dem Kultusministerium einreichen. Áron Márton und Anton Durcovici, die zwei noch in Funktion gebliebenen römisch-katholischen Bischöfe, gemeinsam mit Iuliu Hossu, dem Bischof der Unierten Kirche von Cluj, hatten ein Statut erarbeitet, aber dieses wurde vom Kultusministerium zurückgewiesen.²⁷⁶ Die Folge war, dass die römisch-katholische Kirche Rumäniens, kein vom Kultusgesetz anerkanntes, Organisations- und Wirkungsstatut gehabt hatte. So wurde die römisch-katholische Kirche nur als tolerierte Kirche „zugelassen“. Der Grund dafür war, dass der Bischof von Alba, Áron Márton, alle gesetzliche Regelungen, welche die Rechte und Lehre der Kirche verletzt hätten, zurückgewiesen hat. Daneben hat die römisch-katholische Kirche, der abgeschafften griechisch-katholischen Kirche ein Heim gesichert.
- Die Jurisdiktion des Papstes über die katholische Kirche Rumäniens wurde vom rumänischen Staat nicht anerkannt.
- Ein Konfessionswechsel wurde vorgeschrieben, Ziel dessen war die Abschaffung der griechisch-katholischen Kirche: am 2. Dezember 1948

²⁷³ Die Nuntiatur wurde im Jahr 1952 aufgelöst (vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 63).

²⁷⁴ Vgl. József Marton, Tamás Jakabffy: *Az erdélyi katolicizmus századai*.

²⁷⁵ Vgl. Secretariatul de Stat pentru Culte: Biserici, Culte și Organizații Religioase. Biserica Romano-Catolică, <http://www.culte.ro/ClientSide/cult.aspx?rel_ID=rel-295> (am 03.12.2007, um 23:40 Uhr).

²⁷⁶ Vgl. Secretariatul de Stat pentru Culte: Biserici, Culte și Organizații Religioase. Biserica Romano-Catolică, <http://www.culte.ro/ClientSide/cult.aspx?rel_ID=rel-295> (am 03.12.2007, um 23:40 Uhr).

wurde sie zwangsweise aufgelöst. Die unierten Kirchen wurden überall von den orthodoxen Gemeinden übernommen.²⁷⁷

Im August 1949 wurden alle katholischen Institutionen und Ordensgemeinschaften, die sich mit Sozialarbeit und pädagogischer Erziehung beschäftigt haben, aufgelöst.²⁷⁸ Die Ordensgemeinschaften wurden verboten.²⁷⁹

Bischof Áron Márton wurde verhaftet und zu einer lebenslangen Haftstrafe verurteilt. Auch Bischof Durcovici wurde verhaftet, offiziell hatte Rumänien zu dieser Zeit keinen freien Bischof mehr. Der Nuntius wurde des Landes verwiesen und die diplomatischen Beziehungen mit Rom wurden abgebrochen. Ab 1951 wurden die Maßnahmen gegen die katholische Kirche weiter verschärft.²⁸⁰ Der Kontakt mit Rom wurde zusätzlich erschwert, indem 1952 die Nuntiatur aufgelöst wurde.²⁸¹

Der Staat fühlte sich dazu berechtigt, alle Bereiche der katholischen Kirche zu kontrollieren und zu beeinflussen. Auch die theologischen Schulen²⁸² und der

²⁷⁷ Das Verbot der unierten Kirchen hat noch immer schwerwiegende Auswirkung auf die postkommunistische Situation. Die orthodoxe Kirche hat immer noch nicht die Gebäude zurückgegeben. Damit wird der Wiederaufbau der unierten Kirche erschwert (vgl. Peter Török, Irena Vaisvilaite: *Internationale Beziehungen*, in: András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Kirche im Aufbruch*, 275-287, hier: 278).

²⁷⁸ Vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 248.

²⁷⁹ Vgl. Dănuț Doboș: *Arhidieceza de București în perioada 1948-1989* [Die Erzdiözese Bukarest in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste*, 30-45, hier: 41.

²⁸⁰ Vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 56-57.

²⁸¹ Vgl. ebd., 63.

²⁸² Nach dem Dekret 178 vom 04.08.1948 durfte die katholische Kirche nur ein einziges theologisches Institut mit Universitätsstatus in Alba Iulia haben. Bis 1948 hatten alle Diözesen eigene Priesterseminare. Es wurden das Seminar und die Theologische Akademie in Bukarest (vgl. Dănuț Doboș, *Arhidieceza de București în perioada 1948-1989*, 39), Seminar und theologische Akademie „Sfântul Iosif“ in Iași (vgl. Dănuț Doboș, Cristinel Farcaș: *Dieceza de Iași în perioada 1948-1989* [Die Diözese Iași in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste*, 46-66, hier: 55), die Theologische Fakultät von Oradea (vgl. József Fodor: *Dieceza de Oradea între anii 1948-1989* [Die Diözese Oradea in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste*, 67-82, hier: 69), das Priesterseminar in Sathmar (vgl. László Bura: *Dieceza de Satu-Mare în perioada 1948-1989* [Die Diözese Sathmar in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste*, 83-96, hier: 85-86) und das Theologische Seminar von Temeschwar (vgl. Claudiu Călin: *Dieceza de Timișoara între anii 1948-1989* [Die Diözese Temeschwar in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste*, 97-120, hier: 100-102) geschlossen. Trotz der atheistischen Erziehung in den Schulen blieb die Anzahl der Priesteramtskandidaten hoch. Daraufhin führte die kommunistische Regierung den numerus clausus ein. Damit konnte nur mehr eine vorgeschriebene Anzahl an Personen ins Priesterseminar aufgenommen werden, letztlich nur 5 Kandidaten für die 4 Diözesen aus Siebenbürgen. Man muss aber noch hinzufügen, dass zwischenzeitlich das Priesterseminar in Iași geöffnet wurde (vgl. Ferenc Lestyán: *Az erdélyi római*

Lehrplan mussten vom Kultusministerium bestätigt werden. Die Theologieprofessoren benötigten für ihren Unterricht vom Kultusministerium eine sogenannte „Betriebserlaubnis“. Dies wurde später zur Pflicht aller kirchlichen Angestellten. Diese Betriebserlaubnis konnte vom Ministerium beliebig zurückgenommen werden.²⁸³

Ein weiteres Problem stellte der „Römisch-katholische Status“²⁸⁴ dar, den Bischof Áron Márton suspendiert hatte.²⁸⁵ Einerseits aus Angst, dass aufgrund der großen Anzahl der Laien die im Status tätig waren, das Zusammenwirken mit der kommunistischen Regierung größer werden könnte, andererseits, weil der Besitz des Diözesanrates verstaatlicht worden war und somit die Tätigkeit dessen nicht mehr notwendig war. Der Bischof hatte, bis auf Weiteres, die Administration seinem Wirkungskreis unterstellt.

1950 wollte der kommunistische Staat den Status wieder ins Leben rufen und zu seinem eigenen Zweck nutzen.²⁸⁶ Durch den Status sollte die katholische Kirche in den Verfassungsrahmen der kommunistischen Regierung eingefügt

katolikus püspökség a kommunista rendszer első éveit alatt [Das römisch-katholische Bistum aus Siebenbürgen in den ersten Jahren des kommunistischen Regimes], Manuskript).

²⁸³ Vgl. Silvia Berezki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 60.

²⁸⁴ Die Geschichte des Status wird aus Sicht des Statussekretärs und Begründers des Fachkollegiums des römisch-katholischen Status in Siebenbürgen Dr. László Holló dargestellt (vgl. László Holló: *Az erdélyi katolikus autonómia, ill. az Erdélyi Római Katolikus Státus tegnap és ma* [Die siebenbürgische katholische Autonomie, bzw. der Siebenbürgische Römisch-Katholische Status gestern und heute], in: ders.: *Katolikus Autonomía. Fejezetek az Erdélyi Római Katolikus Státus történetéből* [Katholische Autonomie. Kapitel aus der Geschichte des Siebenbürgischen Römisch-Katholischen Status], Csíkszerda 2007, 15-34).

²⁸⁵ Der römisch-katholische Status oder die katholische Autonomie in Siebenbürgen ist einzigartig in der Geschichte der Weltkirche. Mitte des 16. Jahrhunderts kam er zustande. Im 17. Jahrhundert hat er schon institutionelle Formen angenommen. Schon im 15. Jahrhundert hatte sich der siebenbürgische Adel für den Patron der Kirche gehalten und war in kirchlichen Streitfragen als Richter aufgetreten. Durch die Reformation verlor die katholische Kirche ihre Machtposition. 1556 wurde der Bischof von Siebenbürgen durch den Reichstag von Szászsebes des Landes verwiesen. Die Diözese blieb ohne Bischof, und die Säkularisierung der kirchlichen Güter begann. Im Jahre 1566 wies der Reichstag von Torda alle katholischen Priester aus dem Land. So wurde die katholische Kirche nur von einer kleinen Zahl schwach ausgebildeter Priester geführt. In dieser für die katholische Kirche sehr schwierigen Situation haben die noch katholischen Sekler (eine ungarische Bevölkerungsgruppe aus Siebenbürgen) und die ungarischen Adligen für die Bewahrung ihres Glaubens und die Interessen ihrer Religion gekämpft. Die Laien haben den katholischen Unterricht organisiert, die kirchlichen Stiftungen geführt und in den zum Status gehörenden Pfarren Priester, teilweise sogar Vikare, später auch Bischöfe, gewählt. 1873 wurde der Status neuorganisiert, er wurde von einem Drittel der Kleriker und von zwei Drittel der Laienvertreter geführt. Hier kam es schon zu einer Zusammenarbeit zwischen Laien und Klerikern unter der Leitung des Bischofs. Nachdem Siebenbürgen Teil Rumäniens geworden war, wurde infolge des Konkordats zwischen dem rumänischen Staat und dem Heiligen Stuhl der Status in die Bezeichnung „Diözesanrat“ umgewandelt und war in bescheidener Weise bis 1948 weiterhin tätig (eine ausführliche Präsentation des Status siehe im Sammelstudienband über den Status in: László Holló [Hg.]: *Katolikus Autonomía*).

²⁸⁶ All das geschah mit Hilfe der Friedensbewegung und der damit zusammenhängenden katholischen Aktionskommission.

werden. Ziel war Demokratie in die Kirche zu bringen und die Kirche für den Weltfrieden kämpfen zu lassen, dieser Versuch scheiterte jedoch.²⁸⁷

Am 21. August 1965 hatte die Große Nationalversammlung eine neue Konstitution verabschiedet. Dadurch wurde die Rumänische Sozialistische Republik gegründet, Präsident des Landtages wurde Nicolae Ceaușescu. In den meisten kommunistischen Ländern kam es zu Erneuerungen, aber das Ceaușescu-Regime war der Gegner aller liberalen Ansichten, und wollte den nationalen Kommunismus verwirklichen und durch die Zerstörung des individuellen und gemeinsamen kulturellen Erbes einen „neuen Menschen“ schaffen.²⁸⁸

Die Repressionen der kommunistischen Regierung gegen die katholische Kirche in Rumänien, können wie folgt zusammengefasst werden: eine Politik der Vernichtung von religiösen Traditionen; Beschränkung der Anwesenheit der Kirche im öffentlichen Leben und in der Gesellschaft; Verringerung der Einflussnahme des Apostolischen Stuhls; Abschaffung der Nuntiatur; Repressionen gegen Bischöfe, Priester, Ordensleuten und Laien; Senkung des Widerstandes der katholischen Gemeinden; Desorganisierung der institutionellen Struktur der Kirche.²⁸⁹

Das sollte durch die Konfiszierung von Kircheneigentum, durch die Inhaftierung, Ermordung oder dem Exil von Klerikern, leitenden kirchlichen Persönlichkeiten und kirchlich engagierten Laien erreicht werden. Dazu kam noch die atheistische Indoktrination, die antireligiöse und antikirchliche Propaganda und Diskriminierung von Gläubigen im Schulwesen und bei deren Anstellung.²⁹⁰

Die Forschungen in den Archiven der Kultusabteilung zeigen, dass die kommunistische Regierung nur in der Anfangsphase die Auflösung der Kirchen anstrebte. Vielmehr war ein Ziel ihre Umstrukturierung, um sie dann als Propagandamittel benutzen zu können. Eine Idee des kommunistischen Staates

²⁸⁷ Vgl. László Holló: *Az erdélyi katolikus autonómia, ill. az Erdélyi Római Katolikus Státus tégnap és ma*, 30-32. Im Jahr 1991 hat sich Bischof Lajos Bálint für einen Neubeginn der Aktivitäten des Diözesanrates entschieden. Die Rechtskontinuität des Status wurde 2001 vom rumänischen Staat bestätigt. 2005 nahm der Status wieder seine Arbeit auf und versucht, das Erbe des ehemaligen Status weiterzuführen: den Interessen der römisch-katholischen Kirche dienen, die verstaatlichten Güter zurückerwerben und die ehemaligen Ziele (die Renovierung der Kirchen, Pfarrheime; Unterstützung von sozialen Instituten; Lohnergänzung der Diasporapriester usw.) zu verwirklichen. Die Studien- und Stipendienfonds sollten das religiöse Unterrichts- und die Erziehung unterstützen. Weitere Aufgabengebiete sind: Aufbau von Grundschulen, Teréz-Waisenhaus, Lehrerrente, Versicherung der kirchlichen Gebäuden, usw. (vgl. ebd., 32-34).

²⁸⁸ Vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 69.

²⁸⁹ Vgl. Dănuț Doboș, Cristinel Farcaș: *Dieceza de Iași în perioada 1948-1989*, 46.

²⁹⁰ Vgl. Peter Török, Irena Vaisvilaite: *Internationale Beziehungen*, 278.

war die Gründung der „nationalen“ ungarischen katholischen Kirche in Rumänien, damit wollte man eine Trennung vom Vatikan herbeiführen. So versuchte die kommunistische Regierung die Kirche unter ihre Kontrolle zu bekommen.²⁹¹

Die Friedenspriester Bewegung²⁹², die all das unterstützen sollte, blieb in Rumänien nur sehr kurz am Leben. Eine wichtige Rolle kam bei dessen Beseitigung Bischof Áron Márton zu.²⁹³ Außerdem gehörte die Mehrheit der römisch-katholischen Gläubigen in Rumänien zur ungarischen Minderheit, die den größten Widerstand gegen das Ceaușescu-Regime leisteten.

Das geschah, weil die römisch-katholische Kirche vom Staat nur toleriert wurde. Die anderen Kirchen, die staatlich anerkannt waren, mussten den Preis der strengen Kontrolle durch den Staat bezahlen. Im Gegensatz dazu ging Bischof Áron Márton²⁹⁴ keine Kompromisse mit der Regierung ein. Er führte den standhaften Widerstand der römisch-katholischen Bischöfe gegen die Verfolgung an. Das festigte auch die Vertrauenswürdigkeit unter den Protestanten, gegenüber der katholischen Hierarchie. Diese Nicht-Manipulierbarkeit der katholischen Hierarchie schuf Vertrauen und hatte Einigkeit zur Folge, was auch bis zu einem gewissen Grad zum erfolgreichen Widerstand gegenüber der staatlichen Autorität beitrug.²⁹⁵

In Rumänien sind zwei Perioden der Kirchenverfolgung zu erkennen:

Die erste Periode dauerte von 1948 bis 1964. Zwischen 1948 - 1950 begann die kommunistische Staatsregierung mit dem „direkten Angriff auf Kirche“²⁹⁶. In dieser Zeitperiode (bis 1964) richtete sich die Verfolgung mehr gegen Priester und

²⁹¹ Vgl. Zoltán Mihály Nagy: *A román Egyházügyi Hivatal Irattárának hasznosíthatósága az egyháztörténeti kutatásokban*, 203.

²⁹² Über die Friedenspriesterbewegung siehe: Ferenc Léstyán: *Erdélyi Szibéria*, 91f.

²⁹³ Vgl. Silvia Berezcki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 57-59.

²⁹⁴ Trotz der Verurteilung zur lebenslangen Haft wurde Áron Márton am 06.01.1955 frei gelassen. Seine Heimkehr wurde zu einem zentralen Ereignis der Diözese. Die Katholiken aus Siebenbürgen hatten wieder einen anerkannten Bischof. 1957 wird Áron Márton zum Hausarrest verurteilt, durch die Besuche und Gespräche Kardinal Königs mit der rumänischen Regierung wurde der Hausarrest 1967 wieder aufgehoben (vgl. Silvia Berezcki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 72-73).

²⁹⁵ Die Person Áron Mártons war beim rumänischen Geheimdienst, der Securitate, verhasst aber auch respektiert (vgl. Peter Török, Irena Vaisvilaite: *Internationale Beziehungen*, 279-280).

²⁹⁶ Ebd., 277.

Ordensleute.²⁹⁷ 1964 war das Jahr der „politischen Erbarmung“. Aber die freigelassenen Personen wurden in ihren Bürgerrechten nicht rehabilitiert.

Die Zeitperiode von 1964 - 1989 nennt man die „neue Art der Verfolgung“.²⁹⁸ Deren Kennzeichen sind die Verhinderung der Ausübung der pastoralen und liturgischen Aktivität.²⁹⁹ Der Import von religiösen Gegenständen, Gewändern und Literatur war verboten.³⁰⁰ Die Priester hatten keine Möglichkeit frei zu predigen. Die Kirche konnte auf den starken Atheismus in den Schulen und im öffentlichen Leben nicht antworten.³⁰¹

In den 70ern wurden mehrheitlich die Laien verfolgt. Die Verfolgung hat ab 1970, aber an Intensität etwas verloren. Jedoch, verglichen mit den anderen kommunistischen Ost- und Mitteleuropäischen Staaten war die Verfolgung der katholischen Kirche in Rumänien bis zum Ende sehr stark. Der Kommunismus forderte viele Opfer und schuf dadurch sehr viele Märtyrer. Diese Zeitperiode wird in Rumänien mit der Christenverfolgung in der Urkirche verglichen.³⁰² Kirchliche Anerkennung der Märtyrer und Opfer geschah durch die Seligsprechung der Märtyrer Bischöfe Szilárd Bogdánffy aus Oradea (am 30. Oktober 2010) und János Scheffler aus Sathmar (am 3. Juli 2011).

4.4. Kirche in der Freiheit

Nach der Wende begann eine neue Zeitperiode im Leben der Kirche, die Religionsfreiheit und die innere und äußere Autonomie der Kirchen wurde wieder hergestellt. Eine unabhängige Verwaltung, die Änderung der finanziellen Lage der Kirche, der freie Kontakt und die Zusammenarbeit mit ausländischen Institutionen, Finanzierung der kirchlichen Schulen, Errichtung der katholischen Fakultäten, Rückgabe des kirchlichen Besitzes und die Neugründung des Status sind alles Kennzeichen dieser Zeit. 1990 wurden die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem rumänischen Staat wieder aufgenommen. Die Bischofskonferenz wurde neu organisiert. Die Kirchenstruktur wurde auch

²⁹⁷ Besondere Bedeutung hat das Jahr 1955, als Bischof Áron Márton frei gelassen wurde.

²⁹⁸ Vgl. Dănuț Doboș: *Dieceza de București în perioada 1948-1989*, 44.

²⁹⁹ Die Staatsregierung hat die Katechese nur Samstag Nachmittags und Sonntag Morgens erlaubt. Prozessionen waren auch verboten.

³⁰⁰ Selbst die Verbreitung dieser Gegenstände bedeutete einen Rechtsbruch und wurde mit Gefängnis bestraft (vgl. Dănuț Doboș, Cristinel Farcaș: *Dieceza de Iași în perioada 1948-1989*, 64).

³⁰¹ Vgl. ebd., 63-64.

³⁰² Vgl. József Marton: *Arhidieceza de Alba Iulia între anii 1948-1989*, 29.

erneuert, indem am 14. März 1990 die Hierarchie der katholischen Kirche durch die neue Bischofsnennungen wieder vervollständigt wurde.

Die Diözesen Iași, Sathmar, Temeschwar und Großwardein (Oradea) wurden vom Staat wieder anerkannt. Die Diözese București wurde vom Vatikan in den Status einer Metropole erhoben. Die Diözese Alba Iulia wurde Erzdiözese.

Diese neue Strukturierung brachte aber Unzufriedenheit seitens der Bischöfe der vier Diözesen Siebenbürgens mit, die beim Heiligen Stuhl ein Memorandum eingereicht hatten. In diesem Memorandum haben die Bischöfe, um die Gründung einer Kirchenprovinz in Siebenbürgen gebeten, unter der Leitung der Diözese Alba Iulia. Argument dafür war, dass in diesen Diözesen die nationalen Minderheiten leben und diese Diözesen auch kulturell, und geschichtlich eng miteinander verbunden sind. Diese Strukturierung wurde auch seelsorgerisch viel effizienter gefunden. Die römische Diplomatie hatte aber eine andere Sichtweise: Die Diözese Alba Iulia erhielt zwar ihre Selbständigkeit, sie wurde dem Vatikan direkt untergeordnet, und die anderen drei siebenbürgischen Diözesen blieben der Diözese București unterstellt.³⁰³

Hier scheinen zwei unterschiedliche Gesichtspunkte, im Bezug auf die Einschätzung der nationalen Minderheitsfrage, mit einander im Konflikt zu stehen. Die siebenbürgischen Kirchen vertreten die Ansicht, dass die römische Diplomatie die Probleme der Minderheiten nicht versteht, da sie Angst vor der „Entnationalisierungsarbeit der Altrumänischen Diözesen“³⁰⁴ haben.³⁰⁵

Auf der anderen Seite vertritt der Heilige Stuhl das Universalitätsprinzip des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches besagt, dass die Kirche über die sprachliche und nationale Frage steht. Das war auch im Kommunismus so. Der Heilige Stuhl hat die kirchliche Frage mit der Nationalitätsproblematik nicht

³⁰³ Vgl. László Holló: *Minderheitsrechte in Europa im Hinblick auf Südtirol und Siebenbürgen. Der übernationale Öffentlichkeitsübertrag der Kirche und die Minderheiten*, Cluj-Napoca 2004, 112.

³⁰⁴ Ebd., 113.

³⁰⁵ Der Theologe László Holló aus Rumänien hat dieses Problem folgenderweise verfasst: „Die Kirche Siebenbürgens in Rumänien, aber auch die Kirche auf weltweiter Ebene steht vor dem Gespenst des Nationalismus, das in den letzten zwei Jahrhunderten viele Probleme verursacht hat. Die Politologen, die Völkerrechtler, die Politiker bemühen sich ernsthaft eine Lösung zu finden. Die Kirche darf auch nicht abseits stehen. Eine Kirche, die an den neuzeitlichen Erscheinungen im Volks- und Staatsleben teilnahmslos und gleichgültig vorübergehen wolle, gäbe den lebendigen Zusammenhang mit dem Volke auf und dürfte sich nicht wundern, wenn sie in den Augen der Gläubigen allmählich ihr Ansehen verlieren würde. Aus der Erwartung der Minderheiten auf Gewährung gruppenbezogener Autonomierechte und aus dem aus mangelndem Verständnis bzw. Misstrauen des Staatsvolkes resultierenden Widerstand ergibt sich in Siebenbürgen ein Dauerspannungsverhältnis, das bis zum heutigen Tag nicht aufgelöst erscheint“ (ebd., 113).

vermischt, obwohl der rumänische kommunistische Staat den Katholizismus als Nationalitätsfrage behandelt hatte.³⁰⁶ Die Ursache für diesen Meinungsunterschied könnte in der geringen Zusammenarbeit und Effizienz der rumänischen Bischofskonferenz liegen.

Zur Beziehung zwischen dem Staat und der katholischen Kirche ist zu sagen, dass noch auf einigen Gebieten Arbeit zu leisten ist: die Restitution des kirchlichen Besitzes ist noch nicht abgeschlossen, das Statut der römisch- und der mit Rom unierten (griechisch-katholischen) Kirche wurde erst 2008 vom Staat offiziell anerkannt. Diese Anerkennung besteht darin, dass das kirchliche Gesetzbuch (CIC) der römisch-katholischen Kirche in Rumänien, welches die Normen und Gesetze aufgrund deren sie sich organisiert und funktioniert, rechtlich angenommen wird.³⁰⁷

Die römisch-katholische Kirche zählte nach den Daten der letzten Volkszählung aus dem Jahr 2002: 1.028.401 Gläubige, dies sind 4,7% der Gesamtbevölkerung.³⁰⁸ Laut den Daten des Kultusministeriums gehören folgende Volksgruppen zu den römisch-katholischen Christen: 587.033 Ungarn, 345.557 Rumänen, 36.040 Deutsche, 11.580 Slowaken und der Rest sind Angehörige anderer Nationalitäten. Die Kirche besteht aus 646 Pfarreien, mit etwa 1.000 Kirchen und Kapellen und ungefähr 800 tätigen Priestern.³⁰⁹

Im Vergleich mit der Volkszählung des Jahres 1992 ist die Anzahl derer die sich zur Volksgruppe der Ungarn zählen um 190.582 Personen gesunken, es ist also eine Abnahme von 11,73%. Die Zahl jener die ungarisch als Muttersprache benennen ist um 191.591 Personen also um 11,69% gesunken.³¹⁰ Die neue Volkszählung, die 2011 stattfindet, lässt eine weitere Abnahme der Zahl der Ungarn in Rumänien vermuten. Diese massiven demografischen Veränderungen sind auf folgende Ursachen zurückzuführen: Alterung, Migration und

³⁰⁶ Vgl. Zoltán Mihály Nagy: *A román Egyházügyi Hivatal Irattárának hasznosíthatósága az egyháztörténelmi kutatásokban*, 204-205.

³⁰⁷ Vgl. Die Anerkennung des Statuts der katholischen Kirche ist im Anzeiger Teil I. unter der Nr. 798 am 27.11.2008 geschehen; vgl. Homepage des Kultusministeriums, <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1727>>, (am 30.03.2009, um 13:12 Uhr).

³⁰⁸ Vgl. Recensământ 2002 [Zensus 2002], <<http://www.recensamant.ro>> (am 30.03.2009, um 16:08 Uhr).

³⁰⁹ Vgl. Homepage des Kultusministeriums <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1727>> (am 30.03.2009, um 16:04 Uhr).

³¹⁰ Vgl. Recensământ 2002, <<http://www.recensamant.ro>> (am 01.03.2011, um 15:17 Uhr).

Assimilation der ungarischen Bevölkerung.³¹¹ Dies ist für die römisch-katholische Kirche jetzt und in der Zukunft eine sehr große Herausforderung.

4.5. Exkurs - Zur Geschichte der römisch-katholischen Kirche Rumäniens im Kommunismus – Methodologische Annäherung

In den 90-er Jahren wurden die Forscher in der Aufarbeitung des Kommunismus vom rumänischen Staat gehindert: die Materialien aus den Archiven waren nicht zugänglich und die Nachforschungen waren auch begrenzt. Erst im Dezember 2006 wurde das staatliche Archiv für die historische Forschung freigegeben. Infolgedessen wurden auch Forschungen im Kirchenamt/Kultusdepartment³¹² möglich.³¹³

Die in diesem Bereich forschenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler vertreten die Ansicht, dass die Bearbeitung dieser Unterlagen neue Perspektiven in der Geschichtsschreibung der katholischen Kirche aus Rumänien eröffnen könnte. Bisher wurden nur die Diözesanarchive erforscht. Obwohl diese Dokumente für die Kirchengeschichte unentbehrlich sind, ist für die Aufarbeitung der geschichtlichen Wahrheit eine Forschung in den Archiven der zentralen und territorialen Staatsverwaltungsorgane, als auch die Untersuchung der Dokumente im nationalen Geschichtsarchiv notwendig.³¹⁴

Außerdem weisen die kirchengeschichtlichen Werke, die nach 1990 erschienen sind und die über die vier ungarischen Diözesen aus Rumänien geschrieben wurden,³¹⁵ folgende Mängel auf:

- Sie kreisen um eine Person. Sie präsentieren diese Person und durch diese Person wird das Leben der Diözese dargestellt, infolgedessen wird eine

³¹¹ Vgl. Sándor Szilágyi N.: *Észrevételek a romániai magyar népesség fogyásáról, különös tekintettel az asszimilációra* [Bemerkungen über die Abnahme der ungarischen Bevölkerung aus Rumänien, mit besonderem Blick auf die Assimilation], in: *Nemzetpolitikai Szemle* [Nationspolitische Rundschau] 4/26 (2002), <<http://www.jakabffy.ro/magyarkisebbsseg/index.php?action=cimek&lapid=21&cikk=m020406.html>>, (am 06.07.2011, um 20:49 Uhr).

³¹² Das Kirchenamt [Departamentul Cultelor] wurde am 21.03.1957 mit dem Beschluss Nr. 435 direkt dem Ministeramt untergeordnet. Das Kirchenamt hatte vier Verwaltungen und zwei Referate. Das Kirchenamt hatte die Anordnungen des Kultusministeriums bezüglich der Kirchen und der Religionen zu erfüllen. (Weitere Beschreibung siehe: Mihály Zoltán Nagy: *A román Egyházügyi Hivatal Irattárának hasznosíthatósága az egyháztörténeti kutatásokban*, 197-207.)

³¹³ Die so genannte Tismăneanu Kommission wurde durch eine Initiative vom Staatspräsidenten Traian Băsescu ins Leben gerufen. Aufgabe dieser Kommission ist die genaue Analyse der Tätigkeit des kommunistischen Systems (vgl. ebd., 210).

³¹⁴ Vgl. ebd., 197; Olti Ágoston: *Meghurcolt-Ügynök-Tartótszt*, 210f.

³¹⁵ Diese Bemerkungen sind auch für die anderen zwei Diözesen, București und Iași, in Grunde genommen gültig.

Leidensgeschichte dargeboten. In diesem Kontext wird das Verhältnis zwischen Staat und Kirche sowie die Beziehung der ungarischen Gemeinde in Rumänien zum rumänischen Staat betrachtet. Obwohl die diplomatischen Vertreter des Vatikans dies anders sehen. Der Vatikan hat die Interessen der Nation denen der ungarischen Minderheit in Rumänien vorangestellt und somit den universalen Zielen der Kirche, welche aus der Sendung hervorgehen, untergeordnet.³¹⁶

- Sie grenzen territorial ab, obwohl die Geschichte der vier siebenbürgischen Diözesen sehr eng zusammenhängt, gerät die Geschichte der Diözese Temeschwar in den Hintergrund.³¹⁷
- Weiterhin wird die gesellschaftliche Rolle der Kirche in der kommunistischen Periode kaum präsentiert und bleibt unerforscht.³¹⁸
- Die Geschichtsschreibung hat vor allem einen theologischen und weniger einen historischen Charakter. Es wird nicht nach Erkenntnis, Bekanntmachung und Objektivität aufgrund der geschichtlichen Quellen gestrebt, sondern nur die offizielle Auffassung der Kirche über sich selbst präsentiert. In diesem Fall ist die Vergangenheit keine Kenntnis, sondern eine Repräsentation, die man glauben muss.³¹⁹
- Die Geschichte und die Kirchengeschichte in Ost(Mittel)Europa, so auch jene in Rumänien, ist nicht frei von Ideologie. Die Bestrebung nach Objektivität erregt manchmal Furcht, weil das die Freimachung von Repräsentationen, ideologischen Diskursen und eine Bewegung zum Nachdenken bedeuten würde.³²⁰

Der Vorsitzende der rumänischen katholischen Bischofskonferenz, Metropolit Ioan Robu, ist zusammen mit den Vertretern der katholischen Diözesen București und Iași aber der Meinung, dass die nicht kirchlichen Forschungen der kommunistischen Zeit in den staatlichen Archiven, falsche oder entstellte Informationen, bezüglich der Rolle der Kirche in dieser Periode,

³¹⁶ Vgl. Mihály Zoltán Nagy: *A román Egyházügyi Hivatal Irattárának hasznosíthatósága az egyháztörténelmi kutatásokban*, 198-199.

³¹⁷ Vgl. ebd., 199.

³¹⁸ Vgl. ebd., 199.

³¹⁹ Vgl. Attila Jakab: *Az egyháztörténelem a teológia és a történetírás metszéspontjában* [Die Kirchengeschichte am Schnittpunkt der Theologie und der Geschichtsschreibung], in: Korunk Dezember 2006, <<http://www.korunk.org/korunk/?q=node/8&ev=2006&honap=12&cikk=8384>> (am 29.03.2009, um 20:10 Uhr).

³²⁰ Vgl. ebd.

vermitteln würden.³²¹ All dies wird als Provokation, Manipulation und Angriff gegen die Kirche gedeutet.³²² Die Zusammenarbeit zwischen den Fachleuten der Kirche und den akademischen Zentren, die in diesem Bereich tätig sind, wäre empfehlenswert, obwohl das eine schwierige Forschungsweise darstellen würde und dies bedarf Zeit, Umsicht, Geduld und fachlicher Kompetenz.³²³

Die katholische Kirche hat eine eigene nationale Kommission für die Untersuchung der Rolle der katholischen Kirche in Rumänien für die Periode 1948 – 1989 gegründet.³²⁴ Die erste Aufgabe dieser Kommission war die Präsentation der römisch-katholischen Kirche im Kommunismus.³²⁵

Das war die erste Präsentation aus der Zeit des Kommunismus, aus der Perspektive der römisch-katholischen Kirche; dabei wurden alle römisch-katholischen Diözesen nebeneinander präsentiert.

Diese Arbeit hat aber die außerkirchlichen historischen Forschungen kaum mit einbezogen, deswegen konnte sie die oben genannten Ungereimtheiten nicht überschreiten. Diese Werke sind eine gute Ausgangsbasis, aber die interdisziplinären außerkirchlichen Forschungen wären für die kirchengeschichtliche Aufarbeitung und für die Zukunft der Kirche, somit auch für die pastoraltheologischen Reflexionen, unerlässlich.

4.6. Pastoraltheologische Schlussfolgerungen

Eine pastoraltheologische (beziehungsweise eine allgemeine theologische) Auswertung der kommunistischen Zeit fand in Rumänien noch nicht statt. Auch die außerkirchliche Bewertung wurde noch nicht zu Ende gebracht. In Rumänien versucht man auch die Ereignisse des Jahres 1989, aufgrund der enttäuschten Erwartungen nach dem Kommunismus, in Vergessenheit geraten zu lassen. Solch

³²¹ Wie zum Beispiel das Bericht der oben genannten Tismăneanu Kommission.

³²² Das war das Argument dazu, dass die katholische Kirche ihre Geschichte mit ihren eigenen Fachleuten schreiben, und so ihre eigene Sichtweise über die Kirche in dieser Periode bekannt machen will.

³²³ Vgl. Ioan Robu: *Biserica și comunismul* [Die Kirche und der Kommunismus]. Vortrag am Nationalinstitut für Untersuchung des Totalitarismus am 26.04.2007 <http://civicmedia.ro/acm/index.php?option=com_content&task=view&id=373&Itemid=1> (am 04.04.2008, um 14:48 Uhr); Dănuț Doboș: *Arhidieceza de București în perioada 1948-1989*.

³²⁴ Es ist eine heikle Angelegenheit, warum die römisch-katholische Kirche auf den Präsidialrapport so reagiert hat, vielleicht weil der Bericht der Tismăneanu-Kommission die orthodoxe Kirche für ihre Rolle in der Zeit von 1948 bis 1989 verurteilt hat. Darum hat die Synode der rumänisch-orthodoxen Kirche über die Gründung einer eigenen kirchenhistorischen Kommission entschieden (vgl. Ágoston Olti: *Meghurcolt-Ügynök-Tartótszt*, 208-209).

³²⁵ Vgl. das Band: CNSIBCR: *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste*.

eine Umgebung macht aber eine Aufarbeitung der Geschichte kaum möglich. Ohne diese Aufarbeitung wird die Befreiung vom Schatten des Kommunismus nicht möglich sein und dies verzögert letztlich die Verbindung zu Europa als Erinnerungsgemeinschaft.³²⁶

So ergibt sich für die Kirchen in Rumänien sowohl für die römisch-katholische Kirche als auch für die anderen Kirchen die Frage, wie diese Anamnese umgesetzt werden kann. Wie können die Kirchen bei dieser riesigen Arbeit der Bewältigung der kommunistischen Vergangenheit, Beispiel und Hilfestellung für die anderen Mitglieder der Gesellschaft sein. Das ist vor allem für das gegenwärtige politische Handeln eine große Herausforderung. „Die Klärung der Frage, wie es zu den Totalitarismen als absolut neuem Phänomen in der Geschichte kommen konnte, sei für das politische Handeln in der Gegenwart und Zukunft grundlegend. Ihre Nichtbeantwortung würde (in jedem Fall für den Europäischen Kontinent) den Verzicht auf ein dem Menschen entsprechendes humanes Selbstverständnis und damit seine Selbstaufgabe als Kulturwesen bedeuten.“³²⁷

Aus der Perspektive der Pastoraltheologie ist die römisch-katholische Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgefordert die Deutung und die Erforschung der Zeichen der Zeit anzunehmen (vgl. GS 4). So ist die Kirche verpflichtet die theologischen, anthropologischen, kulturellen, ethischen und politischen Konsequenzen sowohl hinsichtlich der vergangenen als auch der gegenwärtigen Ereignisse zu reflektieren und in die Heilsgeschichte einzuordnen.³²⁸ So gesehen wären die pastoraltheologischen Handlungen und theologischen Reflexionen der Kirche in Rumänien, ohne die Auswertung der eigenen heilsgeschichtlichen Erfahrungen im Bezug auf Verfolgung, Martyrium, Kollaboration, in der vierzigjährigen kommunistischen Gefangenschaft, abstrakt und leer. Den Willen Gottes im Kommunismus erkennen und die Herausforderungen dieser Erfahrungen in den Kerninhalten der Theologie

³²⁶ Vgl. I. Teil Kap. 3.; 4.5.

³²⁷ Ingeborg Gabriel: *Der Kommunismus als „die barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte*, 47-48.

³²⁸ Vgl. ebd., 42; András Máté-Tóth: *Eine Theologie der Zweiten Welt?*, 278-284; vgl. auch: II. Teil Kap. 2.4.4.

einbauen³²⁹, dies könnte die Basis einer Theologie und Praxis für die römisch-katholische Kirche in Rumänien bilden. Das bedeutet, wie schon die Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen Ost(Mittel)Europas festgestellt haben, nicht eine Rückkehr in die Zeit vor dem Kommunismus oder eine Nachahmung des Westens,³³⁰ sondern die Entwicklung einer situationsgemäßen, selbstbestimmten Theologie der Gottesreichverkündigung und eine daraus folgende Handlung um der Menschen willen. Dadurch wird auch die heutige Praxis ständig (pastoral)theologisch reflektiert.

Eine solche Erinnerung braucht auch die Hilfe der (Kirchen)Historiker in Rumänien. Das Ziel der Erinnerung darf nicht die Aufzählung und Verstärkung nationaler Konfliktgeschichten sein, sondern es muss im Dienste der Versöhnung und der Verpflichtung zur Vergebung stehen. Die Bewältigung des Unrechts der Geschichte kann erst durch individuelle und politische Vergebung stattfinden. Damit kann die Unheilgeschichte verabschiedet und ein Neubeginn ermöglicht werden. Die Geschichte und die Menschen in Rumänien erwarten vor allem eine innerchristliche ökumenische Reinigung und Aufarbeitung. Diese Aufarbeitung muss auch gerecht sein. Nur in diesem Zusammenhang kann die politische Förderung und Verwirklichung der Versöhnung verwirklicht werden.³³¹

Die römisch-katholische Kirche hat die sakramentale Tradition der Buße, die auf der Ebene der Person vor der Kirche gefördert wird. Die Kirche hat die Möglichkeit die Schritte der Buße, Schuldbekentnis, Reue, Vergebung, Wiedergutmachung, Versöhnung, auch auf der politischen, zivilgesellschaftlichen und kirchlichen Ebene zu fördern.

Die römisch-katholische Kirche in Rumänien hat heute nicht nur das kommunistische Erbe (wie die fehlende gesellschaftliche Präsenz), sondern auch die vom Kommunismus stammende, vorkonziliare Praxis und deren theologische Reste (wie zum Beispiel Autoritarismus, Klerikalismus) zu überwinden.

Der Akzent in Rumänien sollte aber auf die befreiende Kraft in dem Akt der Buße gesetzt werden. Die Pastoraltheologie steht vor der Herausforderung die Möglichkeit des Neuanfangs in die Mitte zu stellen. Eine Anamnese der

³²⁹ Vgl. Paul M. Zulehner: *Gott nach dem Kommunismus*, 63; Ingeborg Gabriel: *Der Kommunismus als „die barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte*, 48.

³³⁰ Vgl. I. Teil Kap. 2.4.

³³¹ Vgl. Ingeborg Gabriel: *Der Kommunismus als „die barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte*, 52-59.

Geschichte als Biographie und als kollektives Geschichtsbewusstsein soll dazu auch beitragen. Die Geschichte ist aber keine fatalistisch determinierende Wahrheit.³³² Dieser Neuanfang darf nicht von der vergangenen Sünde geprägt sein, sondern muss auf die Möglichkeit einer neuen Perspektive hin geöffnet sein. Diese Entfesselung zu einem Leben in Freiheit und Hoffnung ist nur durch Visionen und Mut den Traum Gottes zu träumen, erreichbar.³³³

³³² Eine pastoraltheologische und religionspädagogische Lesart der geschichtlichen Anamnese aus der Perspektive der Subjektivität siehe bei Ottmar Fuchs: *Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz*, in: Ottmar Fuchs, Reinhold Boschki, Britta Frede-Wenger (Hg.): *Zugänge zur Erinnerung*, Münster 2001, 307-345.

³³³ Vgl. dazu den III. Teil.

Zweiter Teil: Kriteriologie

Nach der kairologischen Analyse der gesellschaftlichen und religiösen Lage, erstens aus der globalen Perspektive und dann durch die Fokussierung auf Rumänien, müssen als Nächstes die Kriterien festgelegt werden, aufgrund derer diese Zeichen der Zeit zu beurteilen sind. Die Kriteriologie dient nämlich in der Pastoraltheologie der Zielvergewisserung. Sie muss eine dem Evangelium gemäße pastorale Handlung versichern, die sich von der Gottesherrschaft her am Auftrag Jesu orientiert.³³⁴

Das Hauptkriterium für die christliche Praxis der Kirchen ist Jesus Christus und seine Praxis. Jesus Christus ist Kanon und Hauptziel allen kirchlichen und pastoralen Handelns.³³⁵ Daher hat die Kirche von Gott her die Aufgabe, im Hinblick auf die kommende Gottesherrschaft auf die Menschen zuzugehen und dieses „Reich-Gottes-Kriterium“ im jeweiligen gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Kontext zu verwirklichen.³³⁶ Das bedeutet in keinem Fall eine bloße Wiederholung und ein bloßes Kopieren, vielmehr handelt es sich um den Referenzpunkt, auf den hin man sich ständig neu orientiert um

³³⁴ Vgl. Paul M. Zulehner: *Pastoraltheologie, Band 1. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989, 15, 33, 48-136; Norbert Mette: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, 43-44. Eine kritische und weiterführende Auseinandersetzung mit der heutigen pastoraltheologischen methodologischen Debatte, die auch die Frage nach der pastoraltheologischen Kriteriologie betrifft, wie zum Beispiel die Differenz zwischen Säkularisierungs- und Evangelisierungsparadigma, die ästhetischen und phänomenologischen Ansätze, würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen, vor allem weil die Problematik der Methodologie in der Pastoraltheologie noch nicht gelöst ist. Es gibt eine Vielfalt von Ansätzen. Hier wird versucht die verschiedenen Akzente, die das pastorale Vorgehen in Rumänien weiterführen könnten, komplementär nutzbar zu machen. Weiterführende Literatur: Norbert Mette: *Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie. Methodologisch Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 11 (1991)2, 167-187; Norbert Mette: *Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft – zum handlungstheoretischen Ansatz der Praktischen Theologie*, in: *PThI* 1-2 (2002), 138-155; Walter Fürst: *Zur gegenwärtigen Diskussion in der katholischen Praktischen Theologie*, in: *Evang. Theol.* 61/5 (2001), 399-414; Norbert Mette: *Praktische Theologie in der katholischen Theologie*, in: Christian Grethlein (Hg.): *Geschichte der Praktischen Theologie: dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig 1999, 531-563; Norbert Mette: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, 32-45.

³³⁵ Vgl. Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 33-34.

³³⁶ Vgl. Norbert Mette: *Praktisch-theologische Erkundungen* 2, Berlin 2007, 8. Die pastoraltheologische Reflexion darf sich nicht nur auf die individuelle Ebene beschränken, sondern muss auch die soziale und politische Dimension beachten. Christlicher Glaube wird immer in Kontemplation und Aktion verwirklicht, wo Gottes- und Nächstenliebe untrennbar zusammengehören (Vgl. Norbert Mette: *Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie*, 180f; Paul M. Zulehner: *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner*, Ostfildern 2002, 20-21; Karl Rahner: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Zürich-Köln 1965, 277-298).

Orientierungskrisen zu überwinden.³³⁷ „Aufgabe einer praktisch-theologischen Kriteriologie ist es daher, nicht nur die in den Gründungsurkunden (Bibel) und in den Traditionen (Dogmen) festgelegten Handlungsziele zu wiederholen, sondern nach der für die heutige Zeit erforderliche *Reformulierung* des in seiner Grundrichtung freilich unverrückbaren Zieles christlich-kirchlicher Praxis zu fragen.“³³⁸

Um diese Reformulierung zu verwirklichen, ist für die (Pastoral)Theologie in Rumänien zuerst eine Auseinandersetzung mit dem theologischen Paradigmenwechsel, welche in und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stattgefunden hat, notwendig. Denn das Konzil selbst, wie das auch die Hermeneutik des Konzils zeigt, hat theologische Reformulierungen gemacht und für diese plädiert. Die Kirche in Rumänien wurde aber vom Kreislauf der Weltkirche und Theologie während der kommunistischen Zeit ausgeschlossen. Darum wird die Kirche zuerst die neuen theologischen Akzente, beziehungsweise Vorgehensweisen, in einer sich schnell verändernden Gesellschaft erlernen müssen, um die innovative Kraft sowohl der verpassten als auch der jetzigen Zeit verstehen zu können. Die römisch-katholische Kirche in Rumänien wird letztendlich verstehen und für sich selbst klären müssen, was „pastoral“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutet.

Darum wird es im Folgenden auch einen kurzen Überblick über die Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils gegeben, welche für das Verständnis und die Umsetzung der Lehre des Konzils in die Handlung der Kirche unumgänglich ist. Aus diesem Grund kann man sagen, dass die Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und Rezeption des Konzils für die Zieldefinition und Zielsicherheit christlich-kirchlicher Praxis und für eine Pastoraltheologie in Rumänien unerlässlich ist.

Wie das Konzil selbst präzisiert hat, ist Christus das Licht der Völker (vgl. LG 1,1) und die Kirche ist in Christus „gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1,1). Die Gestalt und die Praxis der Kirche

³³⁷ Vgl. Norbert Mette: *Praktisch-theologische Erkundungen* 2, 8; Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 49-53.

³³⁸ Paul M. Zulehner: *Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral*, 18. Zu den Kriterien, Schrift und Tradition vgl. Erich Garhammer: *Die Frage nach den Kriterien*, in: Herbert Haslinger (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1. Grundlegungen*, 304-317, hier: 311-315.

werden als Weltsakrament beziehungsweise als universelles Heilssakrament gesehen, das als Teil der Menschheitsfamilie zeigt, was Gott mit allen Menschen vorhat.³³⁹ All das geschieht in Interaktion mit den Zeichen der Zeit, wodurch die Kirche gerade darauf aufmerksam gemacht wird, was Gott durch die Menschen ihr lehren will.³⁴⁰

Der zitierte Text von LG 1 und die nachfolgenden Artikel weisen darauf hin, dass nicht die Kirche selbst diese innerste Vereinigung mit Gott herbeiführen kann, sondern Gott das handelnde Subjekt ist. Gott wird präsentiert dadurch, was er den Menschen gegenüber getan hat und weiterhin tut. Diese Betonung weist auf eine wichtige Problematik in der Pastoraltheologie als Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft hin: „Es ist nämlich permanent die Rede davon, dass *Menschen* Subjekte des richtigen Wahrnehmens und Handelns sind, so dass demgegenüber Gott als Subjekt des Handelns in der Geschichte relativ wenig ‚pastorale Kompetenz‘ zugetraut wird.“³⁴¹

Das bedeutet für die Kirche in Rumänien, dass sie sich selbst nicht als Mittelpunkt betrachten soll, sondern sich nach den Menschen orientiert, und zwar durch ein unerlässliches Mitdenken der „GottesPastoral“³⁴², weil die Deutung der Zeichen der Zeit „ohne die Kategorie des Handelns Gottes keine Kriteriologie“³⁴³ hätte.

So kommen die Zeichen der Zeit auch im kriteriologischen Zusammenhang wieder ins Spiel. Nach Erich Garhammer hat *Gaudium et spes* die Kriterien der

³³⁹ Vgl. Paul M. Zulehner: *Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral*, 18.

³⁴⁰ Es kommt dadurch auch ein Treffen zwischen deduktiver und induktiver Methode zustande. Es ist wohl klar, dass die Pastoraltheologie als bloße Ableitung und Applikation der vorgegebenen und feststehenden Dogmen, wie es bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war, nicht mehr vorstellbar ist. Sie kann sich aber auch nicht als rein induktiv, als nur auf empirisch vorgezeigte Situationsanalyse ihres pastoralen Handelns, begreifen. Es sind beide Referenzpunkte, sowohl die „Wahrheit des Glaubens“ als auch die „gegenwärtige Lebenspraxis“, in einer „praktischen Hermeneutik“ zu versöhnen (vgl. Norbert Greinacher: *Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft*, in: ThQ 168 [1988] 283-299, hier: 294-298; Norbert Mette: *Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie*, 182-183).

³⁴¹ Ottmar Fuchs: *Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft*, in: ThPQ 153 (2005), 227-239, hier: 228.

³⁴² Paul M. Zulehner, Josef Brandner: *GottesPastoral*, Ostfildern 2003². Schon im Vorwort wird darauf hingewiesen, dass GottesPastoral ein mehrdeutiges Wort ist: Es kann ausdrücken, dass jedes pastorale Handeln letztlich durch Gott geschieht. Es kann auch eine „gottförmige“ Pastoral bedeuten, die von Gott ausgeht und zu ihm zurückführt und für welche sich die Menschen von Gott in Dienst nehmen lassen. Eine solche Pastoraltheologie geschieht durch Dialog und nimmt die Welt und die Menschen aus dem Blickwinkel und mit der Leidenschaft Gottes, des guten Hirten, wahr (Vgl. ebd., 9-11).

³⁴³ Ottmar Fuchs: *Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft*, 229.

praktisch-theologischen Theorie in der Forschung und die Deutung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums festgelegt (vgl. GS 4).³⁴⁴

Durch das Konzil selbst und aufgrund des Konzils ist die Evangelisierung zum Leitwort geworden. Schlüsselwörter wie Einheit, Volk Gottes, *communio*, Frieden, Leben, Hoffnung, Freiheit, Subjektwerdung, die zwischen der bibelgestützten Tradition und der heutigen Situation vermitteln, sind wichtige Teile der Handlungskriterien geworden.³⁴⁵

Die kriteriologische Arbeit macht gleichzeitig darauf aufmerksam, dass die ambivalenten Nebenziele, die sich aus der Institutionalisierung ergeben, wahrzunehmen und jene Anteile, welche dem Hauptziel schaden können, einzugrenzen sind.³⁴⁶

Beim Aufbau dieses Kapitels ist folgendes zu bemerken: Die Hermeneutik des Konzils wird aus ihrer kriteriologischen Relevanz betrachtet. Die Lehre des Konzils selbst, vor allem aufgrund von *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*, und ihre Wirkung in der nachkonziliare Theologie, werden als ein wichtiges Kriterium für die Praxis der römisch-katholischen Kirche in Rumänien gesehen.

Die kriteriologische Arbeit selbst bedeutet eine hermeneutische Vermittlung.³⁴⁷ Urteilen bedeutet nämlich auf der ersten Ebene Deuten, Reflektieren, Verstehen und nicht Bewerten aus der Perspektive der festgelegten Normen der Theologie.³⁴⁸ Um sich der oben genannte Reformulierung der in der Bibel und Tradition verankerten Grundlagen und Ziele des Handelns im aktuellen pastoralen Alltag vergewissern zu können, braucht man eine praktisch-hermeneutische Vorgehensweise. Die Identität der Kirche ist auch in ihrer Praxis zu bewahren, und das kann nur in Korrelation der vertikalen (Gottes-) und horizontalen (Mensch-) Ebene, der Gegenwartsanalyse und der Ekklesiogenese verwirklicht werden.³⁴⁹

³⁴⁴ Vgl. Erich Garhammer: *Die Frage nach den Kriterien*, 306. „Die Pastoralkonstitution fordert eine neue Bewährungsprüfung, ein neues ‘Skrutinium’, nämlich die Erforschung der Zeichen der Zeit unter dem Licht des Evangeliums“ (ebd., 306).

³⁴⁵ Vgl. Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 56-98.

³⁴⁶ Vgl. ebd., 100-136.

³⁴⁷ Vgl. Norbert Mette: *Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie*, 183.

³⁴⁸ Wenn das nicht so geschehen würde, dann würde der deduktive Ansatz wieder ganz in den Vordergrund treten und den induktiven nicht mehr gelten lassen (vgl. Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008, 103-105).

³⁴⁹ Erich Garhammer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die jeweiligen Kriterien zeitspezifischen Charakter haben. Er sieht folgende Unterschiede im Wissenschaftsdiskurs der

Die richtige kriteriologische Vorgehensweise bedeutet die kritische Überprüfung der eigenen Vorurteile, die bei der Situationsanalyse und dem Handeln immer dabei sind.³⁵⁰ „In die Wahrnehmung mischt sich unweigerlich die Beurteilung ein.“³⁵¹ Darum ist eine Vergewisserung der Wahrnehmung wichtig. Dafür ist eine interdisziplinäre Vorgehensweise notwendig, in der vor allem Psychologie und Sozialwissenschaften, aber auch Geschichte und Philosophie unter anderen gefragt sind, wie das auch *Gaudium et spes* fordert (vgl. GS 5; 52). Um dabei aber nicht in einen Soziologismus zu fallen, ist auch eine intradisziplinäre, pastoraltheologische, eine sogenannte „zweite Reflexion“ aus der Sicht des Glaubens unerlässlich.³⁵²

Hier wird deutlich, dass die drei Schritte nicht getrennt neben- und nacheinander stehen, sondern dass sie, wie der hermeneutische Zirkel, einen Kreis oder eher eine Spirale bilden.³⁵³

Das bedeutet folgendes für den weiteren Aufbau der Arbeit: Zuerst wird idealtypisch die Konzilsrezeption in Rumänien bis zur Gegenwart präsentiert, danach werden eine Hermeneutik, Interpretation und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Kriterien präsentiert. Dann wird der pastorale Charakter des Konzils hervorgehoben und der wichtige Begriff „Zeichen der Zeit“ ausführlich erörtert. Zuletzt werden im Rahmen einer Systematisierung die Möglichkeiten einer Hermeneutik des Konzils in Rumänien für die Zukunft analysiert.

Kriterien praktisch-theologischer Theorie in den 70er Jahren und jetzt: „1) Der Optimismus der 70er Jahre mit dem implizierten Fortschrittsmodell gehört der Vergangenheit an. Die positive Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils ist nicht mehr selbstverständlich. 2) Die Generation der ‘68er’ ist mittlerweile von den ‘89ern’ abgelöst worden, d.h. das Utopiemodell ist einem Pragmatismusmodell gewichen. 3) Das Phänomen der Individualisierung und der Erosion der Milieus hat den Focus mehr auf biographische und identitätsstiftende Dimensionen gerichtet denn auf gesellschaftsverändernde Perspektiven“ (Erich Garhammer: *Die Frage nach den Kriterien*, 305). Weiterhin wie die Hermeneutik des Konzils zeigen wird, gibt es bedeutende Ähnlichkeiten zwischen der Frage der Kriteriologie der Pastoraltheologie und der Frage nach einer gerechten Auslegung des Konzils beziehungsweise der dazu notwendigen (konkreten) Kriterien.

³⁵⁰ Vgl. Norbert Mette: *Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie*, 184.

³⁵¹ Ottmar Fuchs: *Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft*, 227.

³⁵² Vgl. Paul M. Zulehner: *Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral*, 24; ders., Josef Brandner: *GottesPastoral*, 11. Aufgrund der inter- und intradisziplinären Austauschbeziehungen bestimmt Erich Garhammer die Frage nach Kriterien als konstellative Hermeneutik (vgl. Erich Garhammer: *Die Frage nach den Kriterien*, 310ff).

³⁵³ Vgl. Norbert Mette: *Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Franz Xaver Bischof, Stephan Leimgruber (Hg.): *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 280-296, hier: 295; Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 102-115.

1. Konzilsrezeption in Rumänien gestern und heute

Für die römisch-katholische Kirche in Rumänien war es schwer sich in den Prozess des Konzils einzuschalten. Zur ersten Session wurde nur Bischof Áron Márton eingeladen. Trotz des staatlichen Drucks nahm er nicht daran teil, da er fürchtete, nicht mehr ins Land zurückkehren zu können.³⁵⁴ Die Einladung zur dritten Session wurde von Áron Márton erneut mit dem Argument zurückgewiesen, dass solange Priester und Ordensleute in Rumänien im Gefängnis sein, könne er am Konzil nicht teilnehmen. Letztendlich haben mit staatlicher Erlaubnis der Leiter der Erzdiözese Bukarest, Francisc Augustin und der Sathmarer Kanoniker Károly Pakocs teilgenommen. Zur letzten Session reisten Petru Pleșca der Leiter der rumänischen Diözesen und Dechant László Hossu aus Oradea nach Rom.³⁵⁵ Für die drei katholischen Bischöfe aus Rumänien wurden drei Stühle, mit ihren Namen versehen, symbolisch freigehalten.³⁵⁶

Áron Márton verfolgte die Ereignisse des Konzils trotz seines Fernbleibens mit großem Interesse. Mittels eines Hirtenbriefes tat er die Eröffnung des Konzils kund, er selbst predigte über die Eröffnung des Konzils und ordnete für den 11. Oktober eine Mitternachtsmesse in allen Pfarreien, für den Erfolg des Konzils, an.³⁵⁷

Über den Verlauf des Konzils selbst, war kaum etwas zu erfahren. Radio Vatikan brachte eine 15 minütige ungarische Zusammenfassung. Ein deutschsprachiger Priesterseminarist informierte den Bischof über den Verlauf des Konzils, anhand von Informationen, die er aus deutschsprachigen Sendern

³⁵⁴ János Szöke meint, dass der Bischof darum nicht teilgenommen hat, weil er befürchtete, dass der kommunistische Staat ihm auf dieser Weise loswerden wollte (vgl. János Szöke: *Márton Áron*, Nyíregyháza, 1990. 162). Die Theologin Silvia Bereczki meint, dass der Bischof nur dann hätte teilnehmen können, wenn er vom Hausarrest befreit worden wäre (vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 67).

³⁵⁵ Vgl. ebd., 67.

³⁵⁶ Vgl. András Máté-Tóth: *Konzilsrezeption*, in: András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Kirche im Aufbruch*, 339-359, hier: 343.

³⁵⁷ Diese Mitternachtsmesse sollte die Lage der Kirche in Rumänien symbolisieren: Als Zurückgezogenheit in Katakomben (vgl. Ferenc Ágoston: *A II. Vatikáni zsinat fogadtatása és hatása Erdély vallásos életére* [Die Aufnahme und Wirkung des II. Vatikanischen Konzils auf das religiöse Leben Siebenbürgens], in: *Studia Theologica Transylveniensia* 1 [2000], 47-66, hier: 48).

erhielt.³⁵⁸ Auch das Ende des Konzils wurde gefeiert, in seiner Predigt versuchte der Bischof die wichtigsten Botschaften des Konzils zusammenzufassen.³⁵⁹

Am Ende der 60-er Jahre übersetzte Bischof Áron Márton, in seiner Position als Professor für Pastoraltheologie, *Gaudium et spes* und versah es mit Kommentaren. Jedoch durfte dieses Werk nicht veröffentlicht werden, sondern wurde nur als Manuskript im Priesterseminar verwendet. In seinen Kommentaren ging der Bischof auf die siebenbürgische Situation und deren Zukunft im Lichte dieses Dokuments ein.³⁶⁰

In seinen Hirtenbriefen und Predigten erläuterte der Bischof auch mehrmals die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er präsentierte auch das Kirchenbild des Konzils aufgrund von *Lumen gentium*,³⁶¹ jedoch die meisten seiner Reden durften nicht veröffentlicht werden.

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde vom kommunistischen Regime in Rumänien negativ interpretiert. Die Vorwürfe lauteten dahingehend.³⁶²

- Das Zweite Vatikanische Konzil hat gezeigt, dass der Vatikan seine zentralistische und alleinige Rolle bewahren möchte.
- Die Dokumente des Konzils bezeugen, dass das Vatikan einen immer größeren spirituellen Einfluss auf die ganze Gesellschaft ausüben möchte.
- Die liturgische Erneuerung und der Aufruf zum Predigen dienen der Mobilisierung und Indoktrinierung der Gläubigen.
- *Apostolicam Actuositatem* ist ein Plan zur Sicherung eines immer größeren Einflusses der römisch-katholischen Kirche. Dieses Dokument richtet sich gegen den Materialismus und gegen die neue gesellschaftliche Ordnung

³⁵⁸ Vgl. ebd., 49.

³⁵⁹ Vgl. József Marton (Hg.): *Márton Áron írásai és beszédei* [Schriften und Ansprachen Áron Mártons], II. Band, Gyulafehérvár 1997, 92.

³⁶⁰ Vgl. Ferenc Ágoston: *A II. Vatikáni zsinat fogadtatása és hatása Erdély vallásos életére*, 51. An diesem Dokument wird derzeit noch geforscht, es ist noch nicht veröffentlicht. Die Übersetzungen einiger Konzilstexte hat Bischof Márton gemacht, weil er mit den Übersetzungen (nur Teile der Konzilsdokumente) aus Ungarn unzufrieden war. Der jetzige Bischof von Alba Iulia, Jakubinyi erinnert sich in einem Interview, dass Bischof Márton *Pacem in terris* und *Gaudium et spes* den Seminaristen unterrichtet hat (vgl. Ágnes Zimányi: *A Vigília beszélgetése Jakubinyi Györggyel* [Das Gespräch von Vigília mit György Jakubinyi], <<http://www.vigilia.hu/2003/1/zimanyi.htm>> [am 07.07.2011, um 13:14 Uhr]).

³⁶¹ Vgl. Áron Márton: *Az Egyházzól* [Über die Kirche], Gyulafehérvár 1995.

³⁶² Die Zusammenfassung hat Silvia Bereczki durch die Analyse der staatlichen Berichte zusammengestellt (vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 68).

und mystifiziert sich selbst, als die alleinige religiöse Ideologie, welche zur Entwicklung und zum Fortschritt der Gesellschaft dienen sollte.

- Durch das Prinzip der Religionsfreiheit will die römisch-katholische Kirche ihre Obrigkeit auch in der Gesellschaft einsetzen und damit ihre Sendung verstärken.
- Aus diesem Grund soll der Staat vor allem jene Beschlüsse des Konzils, die der konfessionellen Politik des Staates opponieren, verhindern.

Erst 1989 erschienen die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils in Rumänien auf Rumänisch. Im Jahr 1976 wurden die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils im Priesterseminar von Alba Iulia auf Ungarisch ausgedruckt aber standen nur den Priesterseminaristen zur Verfügung.³⁶³

Diese Tatsachen und der geschichtliche Rückblick³⁶⁴ verdeutlichen, dass der Aneignungsprozess des Konzils in Rumänien nicht wirklich verwirklicht werden konnte, da die kommunistische Regierung in Rumänien zuerst die römisch-katholische Kirche zu vernichten versuchte. Die Kirche leistete aber einen unerwartet großen Widerstand. Auch der zweite Versuch des kommunistischen Regimes durch die Nationalisierung die römisch-katholische Kirche zu instrumentalisieren blieb erfolglos.³⁶⁵

Nach diesen Misserfolgen versuchte der kommunistische Totalitarismus eine allgemeinere Strategie zu verfolgen, nämlich die der Gettoisierung und „Musealisierung“ der römisch-katholischen Kirche. Das Ziel der systematischen gesellschaftlichen Gettoisierung sollte die Verhinderung einer gesellschaftlichen Präsenz der Kirche und ihre Entfremdung von der Mitgestaltung der Welt sein. Die „Musealisierung“ sollte die Kirche in einer veralteten Form konservieren und sie dadurch für jüngere Menschen uninteressant und mit der Moderne inkompatibel machen. So geschah gerade das Gegenteil dessen, was das Konzil forderte. Eine intensivere Weltpräsenz der Kirche und eine notwendige Erneuerung der „Kirchenarchitektur“ konnten nicht stattfinden.³⁶⁶

³⁶³ Bis dann gab es nur einige aus Ungarn geschmuggelte Exemplare in Form vom Heftchen. Das erste Heft erschien 1964 und beinhaltete die Liturgische Konstitution (SC). Erst 1975 erschienen alle Dokumente in einem Band, mit Kommentaren versehen, auf Ungarisch (vgl. Ferenc Ágoston: *A II. Vatikáni zsinat fogadtatása és hatása Erdélyi vallásos életére*, 51).

³⁶⁴ Vgl. I. Teil Kap. 4.

³⁶⁵ Vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 53f.

³⁶⁶ Vgl. Paul-Michael Zulehner: *Gaudium et spes fortschreiben. Kirche angesichts bevorstehender challenges*, in: PThI 2 (2005) 56-74, hier: 56-57.

Nach Meinung Paul M. Zulehners passte sich auch die Kirche dieser Situation an. „Die Existenz in den Sakristeien oder im Untergrund erwies sich als Komfortabel unangestrengt. Die Kirchengestalt, die sich dabei ausbildete, setzte einen deutlichen Akzent auf Liturgie und in diesem Rahmen auf den Klerus. Es bildete sich in einer seltsam unheiligen Allianz zwischen Kirchenfeinden und Kirchenleuten eine weltferne Gettokirche.“³⁶⁷

Im Fall Rumäniens bildete sich diese Gettoisierung nicht in Form eines *modus vivendi*, sondern vielmehr in Form einer *ars non moriendi* aus.³⁶⁸ Das war ein Überlebenskampf ohne Alternativen. Die von Paul M. Zulehner präsentierte Verhaltensform der Kirche wurde nach der Wende beibehalten. Die Kirche wollte sich von den Handlungsformen, die sie im Kommunismus erlernt hat nicht verabschieden.

Zehn Jahre nach der Wende lebte in den Kirchen Ost(Mittel)Europas immer noch eine Konzilsrezeption der kleinen Schritte.³⁶⁹ In Rumänien ist dies immer noch so, obwohl einige Initiativen stattfanden. Trotzdem kann man noch nicht von einem umfassenden Konzept sprechen. Einen Vorschnitt in diesem Bereich stellt die Diözesansynode die in der Erzdiözese Alba im Jahr 2001 stattfand dar,³⁷⁰ sowie jene in Sathmar und Iași, welche im Jahre 2005 folgten. Aber in den anderen drei Diözesen stehen diese Synoden noch aus. Durch die Gründung von Pastoralinstitutionen wurden Pastoralpläne für die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils erstellt.

Dieser Prozess weist aber auch Mängel auf, wie zum Beispiel fehlende religionssoziologische Forschungen und deren theologische Reflexion, welche eine teilweise entgegengesetzte Praxis zur Theologie des Zweiten Vatikanische Konzils darstellt, eine fehlende Transparenz, sowie eine qualitativ schwache theologische Bildung und Arbeit.

Der Hauptgrund der mangelhaften Konzilsrezeption in Rumänien scheint die undifferenzierte Lesart der Konzilstexte und die fehlende Auseinandersetzung mit der Nach- und Wirkungsgeschichte des Konzils zu sein.

³⁶⁷ Ebd., 57.

³⁶⁸ Vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*, 71.

³⁶⁹ Vgl. András Máté-Tóth: *Konzilsrezeption*, 349.

³⁷⁰ Eine Zusammenfassung seit der Wende aus pastoralgeschichtliche Perspektive in der Erzdiözese Alba Iulia bietet Silvia Bereczki (vgl. Silvia Bereczki: *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére*).

In Rumänien kann man von zwei Rezeptionsformen sprechen, welche die Rezeption des Konzils negativ geprägt haben.³⁷¹ Einerseits gab es vor allem eine liturgische, katechismusartige und kirchenrechtliche Rezeption des Konzils. Hier wurde das Konzil als Vorschrift gedeutet.³⁷² Andererseits gab es eine sogenannte „Vermutungs-Rezeption“ des Konzils, der zufolge einige Tendenzen der westlichen Kirche als bloße Folgen des Zweiten Vatikanischen Konzils gedeutet wurden und zwar hauptsächlich auf negativer Weise: Einerseits wurden die krisenhaften Zeichen in der westlichen Kirche, wie Rückgang der Kirchengänger, Kollabierung der Bußpraxis, als negative Folgen des Konzils gedeutet, dadurch wies man das Konzil selbst zurück. Andererseits, wurde das Konzil aufgrund westlicher Beispiele als Modernisierungsmotor der Kirche interpretiert, welche in Formen des modernen Kirchenbaus, liturgischer Vereinfachungen und als „modern“ (hier soll bedeuten willkürlich) interpretierte Glaubens- und Sitteninterpretationen auftrat.

Beide Richtungen waren ein innerkirchlich orientierter Rezeptionsversuch, ohne Berücksichtigung einer theologischen Reflexion sowie der eigentlichen Not der Gemeinden. Das Ganze wirkte einerseits als Selbstverschließung der Kirche andererseits als kirchliche Selbstsäkularisierung und Selbstentzauberung.

Beide Tendenzen weisen darauf hin, dass eine sachgerechte Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die Kirche in Rumänien unerlässlich ist. Weiters zeigt sich, dass es nicht mehr ausreicht nur die Konzilsdokumente einfach zu lesen, sondern man muss sich mit der Geschichte der Hermeneutik und der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils bis zur Gegenwart ernsthaft beschäftigen.

Gleichzeitig ist noch wichtig zu betonen, dass eine Konzilsrezeption immer mehr ist als nur Nach- oder Wirkungsgeschichte. Die Rezeptionsgeschichte soll den Grundtext selbst immer besser verstehen. So wird der Text durch die Rezeption immer wieder neu im jeweiligen Kontext gesehen, so wie sich auch das Leben der Kirche immer wieder in neuen Situationen (Kontexten) befindet.³⁷³

³⁷¹ Das bedeutet nicht, dass keine konzilsentsprechende Initiativen und Verwirklichungen stattgefunden haben.

³⁷² Vgl. III. Teil Kap. 1.3.1.

³⁷³ Vgl. Karl Lehmann: *Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlieferungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Antonio Autiero (Hg.): *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberge 2000, 95-110, hier: 108.

2. Rezeption und Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils

Das II. Vatikanische Konzil war sicherlich sowohl doktrinär wie kirchengeschichtlich das wichtigste Ereignis der römisch-katholischen Kirche im 20. Jahrhundert.³⁷⁴ Die Kirche wurde zur Weltkirche. Zu den wichtigsten Wendepunkten und Chancen, welche das Konzil eröffnet hat, gehören die Öffnung zur heutigen Welt und Kultur, Option für Arme und Unterdrückte, Verpflichtung zu Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden, ökumenische Annäherung, Dialog mit dem Judentum, mit nichtchristlichen Religionen und Atheisten, die Anerkennung von Rolle und Verantwortung der Laien in der Kirche, ein erneuertes Kirchen- und Menschenbild, erneuerte Liturgie, neue Bewertung der Heiligen Schrift, erneuerte Denkweise über Lehramt und Theologie, Religionsfreiheit. Das Ergebnis des Rezeptionsprozesses hat Bibliotheken gefüllt und eine Vielfalt im Handeln der Kirche eröffnet.

2.1. Die Rezeptionsphasen des Konzils

Nach der geschichtlichen Erfahrung braucht ein Konzil mindestens 50 Jahre, bis es in die ganze kirchliche Wirklichkeit umgesetzt wird.³⁷⁵ Das Zweite Vatikanische Konzil wollte die „befreiende Kraft überzeugender Einsichten“³⁷⁶ sein. So bedeuten die 50 Jahre seit dem Konzil die Zeit, in der die „generationsübergreifende“ Überzeugungskraft des Konzils bestätigt werden soll.³⁷⁷ Die volle Auswirkung und Bedeutung des Konzils aber kann erst 100 Jahre später einigermaßen beurteilt werden.³⁷⁸ Darum ist es berechtigt zu sagen, dass das Zweite Vatikanische Konzil noch nicht abgeschlossen ist.³⁷⁹

Darin sind sich die zwei im deutschsprachigen Raum bedeutende Theologen und Kirchenmänner, Walter Kasper und Karl Lehmann einig, wenn sie die

³⁷⁴ Vgl. David Berger: *Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition? Zu neueren Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Divinitas* 48 (2005), 294-316, hier: 294.

³⁷⁵ Vgl. Otto Hermann Pesch: *Das neue Bild von Kirche im Streit und Widerstreit damals und heute*, in: Manfred Belok, Ulrich Kopac (Hg.): *Volk Gottes im Aufbruch*, Zürich 2005, 179-220, hier: 180.

³⁷⁶ Otto Hermann Pesch: *Frischlucht für die Kirche*, in: Norbert Kutschki (Hg.): *Erinnerung an einen Aufbruch: das II. Vatikanische Konzil*, Würzburg 1995, 9-23, hier: 9.

³⁷⁷ Vgl. ebd., 9.

³⁷⁸ Vgl. Walter Kasper: *Kirche – wohin gehst du?*, Paderborn 1987, 5.

³⁷⁹ Das zeigt auch der Titel vom Herder Korrespondenz Spezial: *Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum* 10 (2005).

nachkonziliare Zeit beschreiben. Walter Kasper teilt die nachkonziliare Entwicklung in drei Phasen:³⁸⁰

Die *erste Phase* (1965 – 1975) wird durch große Begeisterung, Initialzündung, als eine Rezeptionsphase des Überschwangs bezeichnet. Eine dialogische Öffnung gegenüber der Moderne ist zu bemerken. Die Reformbewegungen berufen sich mehr auf den „Geist“ als auf den „Buchstaben“ des Konzils.

Die *zweite Phase* (1975 – 1985) ist als eine Enttäuschungsphase zu charakterisieren. Die negativen Phänomene, wie die Krise im Kirchenverständnis, das gewachsene Misstrauen in der Kirche, der Austritt vieler Priester aus dem priesterlichen Dienst und der Ordensleute aus den Ordensgemeinschaften, der Rückgang der Gottesdienstbesucherzahlen, die Kollabierung der Bußpraxis, das Missverstehen des „Volk Gottes“- Begriffes und des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt als bloße Anpassung, wurden als Folgen des Konzils genannt.³⁸¹

Diese Krise bringt folgende gegenläufige Deutungen mit sich: Aus Angst vor dem Identitätsverlust der Kirche wurden Restaurationskonzepte formuliert. Am Gegenpol trieben die Progressiven noch radikalere Reformen an. Die Folgen waren: Polarisierung, intensiver Streit und eine Pattsituation gekennzeichnet durch Kommunikationsmangel.

Die *dritte Phase* wurde durch die außerordentliche Bischofssynode im Jahre 1985 eingeleitet.³⁸² Der neue Beginn der Diskussion war nach Walter Kasper erst der richtige Anfang der Rezeption.

Vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kam Karl Lehmann mit dem Plädoyer für eine auf den Buchstaben und dem Geist basierende

³⁸⁰ Vgl. Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: Walter Kasper: *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Mainz 1987, 290-299. Walter Kasper knüpft zur Bemerkung Hermann Pottmeyers an, der zwanzig Jahre nach dem Konzil feststellt, dass nach der Phase der Euphorie und Enttäuschung, keine Hermeneutik des Konzils sich entwickelt hat und demzufolge auch nur in Ansätzen die Rede über eine sachgerechte Interpretation und Rezeption der Konzilsbeschlüsse sein kann (vgl. Hermann Josef Pottmeyer: *Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils*, in: Hermann Josef Pottmeyer, Giuseppe Alberigo, Jean-Pierre Jossua (Hg.): *Die Rezeption des Zweiten vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 47-65).

³⁸¹ Vgl. Walter Kasper: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Kommentar von Walter Kasper zur außerordentlichen Bischofssynode von 1985*, in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I.*, Freiburg im Breisgau 2008, 153-199, hier: 166-167.

³⁸² Die außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode hat Johannes Paul II. zwanzig Jahre nach dem Konzil einberufen. Sie dauerte vom 24. November bis 8. Dezember 1985. Im Schlussdokument haben die Teilnehmer das Gewicht des Zweiten Vatikanischen Konzils gestärkt, Leitlinien für die Rezeption formuliert und die neuen Herausforderungen für die Kirche benannt. Die hier formulierten hermeneutischen Kriterien siehe im II. Teil Kap. 2.3. (vgl. Walter Kasper: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 153-199).

Rezeption, in der die aufmerksame Analyse der Zeichen der Zeit eine wichtige Rolle spielte. Karl Lehmann hat die vierzig Jahre der Rezeption des Konzils in vier Etappen aufgeteilt:³⁸³

Die *erste Periode* lässt sich als Phase des Aufbruchs und des Überschwangs zugleich kennzeichnen. In dieser Periode war die sachgerechte Kommentierung der Texte durch die führenden Konzilstheologen sehr wichtig.

Die *zweite Periode* ist durch die enttäuschte Hoffnung gekennzeichnet. Hier kann man Verfestigung der Polarisierung unterschiedlicher Einschätzungen beobachten. In dieser Periode stehen Einspruch und Protest gegen Restauration und Traditionalismus.

Die *dritte Phase* wird nach Lehmann durch die 1985 abgehaltene außerordentliche Bischofssynode eingeleitet.

Bis hierher verlief die Konzilsrezeption für Lehmann fast identisch wie bei Kasper. Lehmann spricht aber noch über die *vierte Periode*, die er als Hoffnungsperiode bezeichnet. In dieser Periode werden die heute noch gültigen Impulse des Konzils von postkonziliaren TheologInnengenerationen neu entdeckt. Lehmann plädiert für eine „Relecture“ des Konzils.³⁸⁴

2.2. Die Problematik einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils

Bereits zwanzig Jahre nach dem Konzil konnte man bemerken, dass die Auswirkungen des Konzils und die Ereignisse der nachkonziliaren Entwicklung unterschiedlich ausfielen. Für einige bedeutete das Konzil Erneuerung und Chance, für andere Zusammenbruch, Krise und Identitätsverlust.³⁸⁵

Walter Kasper stellt zum Beispiel fest, dass die Beschlüsse des Konzils und deren Verwirklichung die Zukunft für die Kirche bedeuten. Der Erfolg des Konzils, ob es fruchtbar wird, hängt letztendlich von Menschen ab, durch die der Geist Gottes wirkt, und die das Konzil in Leben umsetzen oder nicht. Eben darum muss man zuerst die Kriterien für die Auslegung und Verwirklichung des Konzils festsetzen. Das bedeutet weiterhin, dass die Ausarbeitung einer Hermeneutik des

³⁸³ Vgl. Karl Lehmann: *Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung*, in: Peter Hünermann u.a.: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption*, Freiburg in Breisgau 2006, 11-26.

³⁸⁴ Vgl. ebd., 23-24.

³⁸⁵ Vgl. Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil*, 292.

Zweiten Vatikanischen Konzils die Aufgabe der Theologie ist.³⁸⁶ Eine solche Konzilshermeneutik ist jedoch nicht einfach festzulegen. Dies hat mit dem Charakter des Konzils zu tun.

Zuerst hat das Konzil bewusst vermieden einen rein dogmatischen und disziplinären Charakter zu haben.³⁸⁷ Das Konzil bekam vom Papst Johannes XXIII. eine pastorale Zielrichtung.³⁸⁸ Das war ein Novum gegenüber den bisherigen Konzilien. Für die Auslegung dogmatischer oder disziplinarer Bestimmungen hat die Theologie allgemein anerkannte Auslegungsprinzipien. Aber der Hauptgrund für die Einberufung dieses Konzils war nicht eine bestimmte Lehr- und Disziplinentscheidungen zu treffen, sondern gerade durch diesen pastoralen Aspekt, die Aktualisierung der kirchlichen Botschaft. Für die pastoralen Konzilsäußerungen gab es wohl keine vergleichbar entsprechende Hermeneutik.³⁸⁹

Eine weitere Schwierigkeit stellt der Kompromisscharakter der Texte dar. Der Grund dafür wird darin gesehen, dass für die Entscheidung in den fundamentalen Fragen des Glaubens, der Sittenlehre und der kirchlichen Disziplin ein zumindest moralischer Konsens notwendig war.³⁹⁰ Um die Spannung zwischen der so genannten progressiven und der konservativen Gruppe der Teilnehmer am Konzil auszugleichen, hat man manche zum Teil unvereinbare Formulierungen im Konzilstext belassen. Nach dem Konzil konnten sich demnach beide Gruppen auf einzelne Konzilsaussagen berufen.³⁹¹ Diese

³⁸⁶ Vgl. ebd., 292-293.

³⁸⁷ Siegfried Hübner nennt das als ersten Imperativ in der Vision des Papstes Johannes XXIII. (vgl. Siegfried Hübner: *Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII. Zur bleibenden Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils* [Erster Teil], in: *Orientierung* Nr. 19 (15. Oktober 2002), 205-209; ders.: *Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII. Zur bleibenden Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils* [Zweiter Teil], in: *Orientierung* Nr. 20 (31. Oktober 2002), 214-217, hier: 214; Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil*, 293).

³⁸⁸ Das ist der zweite Imperativ des Johannes XXIII. (vgl. ebd., 215).

³⁸⁹ Vgl. Giuseppe Alberigo: *Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens*, in: Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt (Hg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*, Mainz 1997, 1-60; Karl Lehmann: *Zwischen Überlieferung und Erneuerung*, 96; Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil*, 293.

³⁹⁰ Vgl. David Berger: *Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition?*, 294-295.

³⁹¹ Vgl. Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil*, 293-294.

Vieldimensionalität der Texte verschärfte das Problem von Rezeption und der Wirkung.³⁹²

Es gibt letztlich auch eine Problematik, die sich aus der methodischen und inhaltlichen Differenzierung der theologischen Kategorien ergibt und durch die das Zweite Vatikanische Konzil reflektiert wird. Die hier zugrunde liegenden Fachtermini, wie Hermeneutik, Rezeption und Interpretation, sind nämlich in der Literatur und bei den einzelnen Autoren kaum differenziert, sie werden synonym verwendet.³⁹³

2.3. Rezeptionsmodelle

Wie man bemerken kann, ist nach der euphorischen Wahrnehmung des Konzils die Beschäftigung damit zurückgegangen. Jedoch, anlässlich des vierzigjährigen Jubiläums des Konzils, widmeten viele Tagungen und Veröffentlichungen ihre Aufmerksamkeit der Bedeutung und den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Heute, vor allem im Zusammenhang mit der Krise der katholischen Kirche, ist das Zweite Vatikanische Konzil wieder ins Zentrum gerückt.³⁹⁴

³⁹² Vgl. Karl Lehmann: *Zwischen Überlieferung und Erneuerung*, 96.

³⁹³ Eine ausführlichere Differenzierung dieser Begriffe macht Michael Bredeck (vgl. Michael Bredeck: *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn 2007, 73-82). Er bestimmt die Begriffe für sich selbst folgenderweise: „Der Begriff Konzilshermeneutik bezeichnet im Blick auf das Vat II den Verständnisschlüssel, mit dem die vom Vat II verabschiedeten Texte auf dem Hintergrund des umfassenderen Konzilsgeschehens ausgelegt werden können“ (ebd., 78). An dieser Stelle trifft man verschiedene konzilshermeneutische Einzelentwürfe, bei denen die leitenden Kriterien eine wichtige Rolle spielen (vgl. ebd.). Die Konzilsinterpretation ist als „Vorgang der Auslegung der Konzilstexte“ ein wichtiger Bestandteil der Konzilshermeneutik (vgl. ebd., 79). „Der Terminus Konzilsrezeption fragt nach der Aufnahme der Lehre des Vat II durch die Kirche in ihrer Gesamtverfassung als *Communio*, also auf den verschiedenen Ebenen ihrer Entscheidungsträger und Glieder und im Gesamt ihrer Lebensvollzüge“ (ebd., 80). Als Zusammenfassung stellt er aber fest: „Konzilshermeneutik, Konzilsrezeption und Konzilsinterpretation gehen also Hand in Hand und lassen sich nicht strikt voneinander abtrennen. Dies spiegelt sich in der Literatur, in der selbst in von einzelnen Autoren verantworteten Beiträgen häufig synonym eingesetzt und verstanden werden. Die hermeneutische Kriterien spiegeln in gewisser Weise immer auch Erfahrungen der Konzilsrezeption, zumal der Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Die Einschätzung der Konzilsrezeption wiederum lässt Rückschlüsse auf die jeweiligen konzilshermeneutischen Voraussetzungen eines Rezeptionssubjekts zu. Der Vorgang der Interpretation ist daher von beidem geprägt“ (ebd., 81). Aus diesem Grund, weil in dieser Arbeit Modelle von verschiedenen Autoren präsentiert werden, wird eine Differenzierung dieser Fachtermini nicht berücksichtigt. Es wird eher versucht für Rumänien geltende hermeneutische Kriterien zusammenzufassen.

³⁹⁴ Als Musterbeispiel vgl. Wolfgang Beinert (Hg.): *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg in Breisgau 2009.

In diesen mehr als 40 Jahren gab es eine Vielfalt an Konzilsinterpretationen, die zum Teil sehr divers waren.³⁹⁵ Nicht nur die konservativen und progressiven Pole standen einander gegenüber, sondern es gab deutlich verschiedene Auslegungsrichtungen und Akzentsetzungen. Die Darlegungen der Theologen stehen neben den, in 1985 formulierten, Auslegungsprinzipien der außerordentlichen Bischofssynode.³⁹⁶

Die Synode hat folgende Prinzipien für eine weitere und tiefere Rezeption des Konzils gefordert: „tiefere und eingehendere Kenntnis – innere Aneignung – eine von Liebe getragene Bejahung – lebendige Verwirklichung, d.h. Übersetzung in die Praxis“³⁹⁷. Die Auslegungsprinzipien für die Konzilsdokumente hat die Bischofssynode in einer eigenen Konzilshermeneutik zusammengefasst: Die Konzilstexte bilden eine Einheit und die theologische Auslegung muss die Konzilsaussagen in ihrer Ganzheit im Blick haben. Der pastorale Charakter, die Lehraussagen, Buchstabe und Geist des Konzils sind untrennbar, „die Aussagen des Konzils müssen in Kontinuität mit der großen Tradition der Kirche und aller vorgehenden Konzilien interpretiert werden“ und dies immer in der jeweiligen Gegenwart, „im Blick auf die sich wandelnden ‘Zeichen der Zeit’“.³⁹⁸

Diese vielfarbige Interpretation und die verschiedenen Rezeptionsmodelle sind aber nicht nur formal nebeneinander stehende Modelle. Sie beleuchten das Konzil in verschiedenen Sachthemen und aus verschiedenen Perspektiven und zeigen somit auf unterschiedliche Weise den Umgang mit den Konzilstexten und deren Auswertung. Hier spielt die Interdisziplinarität und die Methodenvielfalt eine wichtige Rolle.³⁹⁹ Letztendlich stammen daraus auch die Umsetzungsmöglichkeiten im Leben der Kirche.

Die Chance der neuen Konzilshermeneutik besteht darin, dass die neue Generation der Theologen nach dem Konzil die nötige Distanz für einen sachlicheren Umgang mit dem Konzil haben könnte, was „Chance des zweiten Blicks“ genannt wird.⁴⁰⁰

³⁹⁵ Vgl. David Berger: *Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition?*, 294.

³⁹⁶ Vgl. Peter Hünermann: *Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung*, in: HThK 5, 7-101, hier: 7-8.

³⁹⁷ Walter Kasper: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 168.

³⁹⁸ Vgl. ebd., 164-165.

³⁹⁹ Vgl. Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption?*, in: Antonio Autiero (Hg.): *Herausforderung Aggiornamento*, 37-79, hier: 78.

⁴⁰⁰ Günther Wassilowsky: *Die Chance des zweiten Blicks*, in: HerKorr 57/12 (2003), 623-627; vgl. auch: David Berger: *Gegen der Tradition oder im Licht der Tradition?*, 295-296.

2.3.1. Konzilshermeneutik bei Walter Kasper

Walter Kasper unterscheidet eine Hermeneutik der Lehraussagen und eine Hermeneutik der pastoralen Aussagen.⁴⁰¹ Es ist nach Kasper verständlich, dass die Methode und die Sprechweise des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht in allen Punkten gegenüber den vorherigen Konzilien neu sein können. Darum sind die allgemeingültigen Regeln der Konzilshermeneutik in analoger Weise auch auf das letzte Konzil und seine Texte anwendbar.

Jedoch nennt Kasper einige spezielle Prinzipien für die Hermeneutik der Lehraussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils:⁴⁰²

- Die Texte des Konzils müssen integral verstanden und verwirklicht werden. Das Ganze hat Priorität vor einzelnen Aussagen oder Aspekten, und gerade aus dieser Perspektive muss es in die jeweilige Gegenwart übersetzt werden. Kasper meint, dass eben die Spannungen zwischen den einzelnen Aussagen „die pastorale Pointe des Konzils zum Ausdruck“ bringen.
- Bei der Rezeption bilden Buchstabe und Geist des Konzils eine untrennbare Einheit. Das ist die Regel des hermeneutischen Zirkels: Die Einzelaussagen müssen in Hinblick auf das Ganze gelesen werden und umgekehrt ergibt sich der Geist des Ganzen nur aus der gewissenhaften Auslegung der Einzelstellen.
- Wie die anderen Konzilien muss auch das Zweite Vatikanische Konzil entsprechend seiner eigenen Intention, aus der Perspektive der umfassenden Tradition der Kirche verstanden werden. Die nachkonziliare Kirche ist keine neue Kirche.
- „Die Kontinuität des Katholischen wird vom letzten Konzil als Einheit von Tradition und lebendiger vergegenwärtigender Interpretation angesichts der [gegenwärtigen] Situation verstanden.“⁴⁰³ Das wird vom letzten Konzil angesprochen, reflektiert und universalisiert, und zwar unter dem Blickwinkel der Zeichen der Zeit. Dieser Begriff besagt: „Die

⁴⁰¹ Hier wird nur die Hermeneutik der Lehraussagen präsentiert, weil der pastorale Charakter des Konzils in einem separaten Kapitel behandelt wird.

⁴⁰² Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil*, 294-296.

⁴⁰³ Ebd., 296.

geschichtliche Herkunft muss im Horizont der Zukunft heute verantwortet werden.⁴⁰⁴

2.3.2. Das Rezeptionsmodell von Otto Hermann Pesch

Dreißig Jahre nach dem Konzil stellte Pesch fest, dass die eindeutigen Absichten des Konzils nicht verwirklicht wurden. Trotzdem ist eine Restauration, eine vorkonziliare Handlungsweise nicht mehr möglich, weil das Konzil zu viel im Bewusstsein und in der Praxis verändert hat. Vieles ist schon selbstverständlich geworden.⁴⁰⁵

Nach dreiundvierzig Jahren Konzilsrezeption machte Otto Hermann Pesch eine vorläufige Zwischenbilanz. Er zeigt, dass vom Konzil sehr viel rezipiert worden ist. Als Beispiele nennt er die Änderungen in Mentalität, theologischer Reflexion, kirchlichen Lebensformen und das Zustandekommen eines vor dem Konzil unvorstellbaren „Kirchengefühls“.⁴⁰⁶

Pesch bestimmt allgemeine Auslegungsregeln für die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils:⁴⁰⁷ das Konzil darf vor allem nicht gegen die kirchliche Tradition gedeutet werden. Er stellt die Interpretation des Konzils in ein Schema Majorität – Minorität vor und weist auf die Widersprüche hin, die in den Texten des Konzils zu finden sind. Hier spielt die Autorenintention eine wichtige Rolle. Bei den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist oft der Kompromiss des „kontradiktorischen Pluralismus“ bemerkbar. Pesch plädiert für eine Hermeneutik des Verdachts. Das bedeutet eine Relativierung der zu scharfen Aussagen in den Konzilstexten. Die Vorgeschichte und der Diskussionsprozess der Dokumente kennzeichnen den Sinn eines Konzilstextes und den Grad seiner Verbindlichkeit. Das ganze Konzil und nicht die einzelnen Textstücke sind zu interpretieren. Pesch sieht die Notwendigkeit einer „gespaltenen“ Interpretation, das bedeutet eine theologische und kirchenpolitische Interpretation. Im Zusammenhang von „Geist und Buchstabe“ ist es wichtig zu bestimmen, was unter dem „Geist des Konzils“ zu verstehen ist. Nur so kann der Geist des Konzils als Auslegungsregel für die Konzilstexte gelten. Nach Pesch ist der Geist des Konzils *„der aus den Akten und*

⁴⁰⁴ Ebd., 296.

⁴⁰⁵ Vgl. Otto Hermann Pesch: *Frischlucht für die Kirche*, 23.

⁴⁰⁶ Vgl. ders.: *Das Zweite Vatikanische Konzil 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption?*, 72-74.

⁴⁰⁷ Vgl. ders.: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Nachgeschichte*, Würzburg 2001⁴, 150-160.

*im Blick auf die Vorgeschichte des Konzils hervortretende Wille der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter, auch dort, wo er durch Einsprüche und manchmal auch unfaire Tricks einer kleinen Minderheit im Einzelnen verwässert und abgeschwächt wurde*⁴⁰⁸.

Pesch macht an Hand von sechs Schwerpunkten des Konzils auf einige Beispiele der Rezeptionsproblematik aufmerksam.⁴⁰⁹ Aus diesen findet er am schwierigsten das Phänomen der gespaltenen Rezeption und bestimmt folgende Grundlinien für ein Rezeptionsmodell im Umgang mit den Konzilstexten:⁴¹⁰

- Zuerst ist eine Grundunterscheidung zwischen zwei Modellen wichtig: Das eine Modell ist eigentlich kein Rezeptionsmodell, sondern eher eine Verweigerung des Konzils. Die Vertreter dieses Modells halten die Buchstaben für wichtiger und meinen, dass das Konzil sich darauf einschränken sollte, was die vorherigen Konzilien schon gesagt haben. Als Rezeptionsmodell kann man nur das zweite Modell annehmen, welches das „Neue“ in den Konzilstexten festhält. Im Prozess und in den Entscheidungen des Konzils wird dieses „Neue“ ernst genommen und man will all das für das Leben der Kirche fruchtbar umsetzen.
- Weiterhin ist es wichtig, dass alle allgemeinen Interpretationsregeln auch für die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils gültig sind. Bei der Themenvielfalt des Zweiten Vatikanischen Konzils ist von besonderer Bedeutung, dass das ganze Konzil rezipiert wird und nicht nur eine subjektive Auswahl der Lieblingsaussagen vorgenommen wird.
- Das vom Konzil gebrachte „Neue“ braucht bei der Rezeption auch eine Differenzierung. Die neuen Lehraussagen haben da einen Vorteil, da sie ganz bewusst nicht in der Form des Dogmas abgefasst wurden. In diesem Fall bedeutet Rezeption, dass die bisher herrschenden negativen Urteile nicht mehr bestehen bleiben.
- Eine andere Kategorie bilden die Neuorientierungen, welche die bisherigen kirchlichen Lehren verdeutlichen und ergänzen. Die Folge in

⁴⁰⁸ Ebd., 160.

⁴⁰⁹ Er skizziert ohne Vollständigkeit anzustreben folgende Themen: das neue Bild der Kirche; die erneuerte Liturgie; Heilige Schrift, Lehramt und Theologie; Kirche und Weltreligionen; Religionsfreiheit; die Kirche in der Welt von heute (vgl. Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption?*, 50-72).

⁴¹⁰ Zu diesen Kriterien vgl. ebd., 75-77.

der Konzilsrezeption ist, dass die bisherige Lehre im Licht dieser Neuorientierung zu verstehen und zu deuten ist.

- Die Konzilstexte formulieren immer auch Weisungen und Aufträge an die Kirche von heute, die diese erfüllen soll.
- Das vorsichtige Fortschreiben des Konzils ist notwendig. Das Konzil wollte die Kirche in die Zukunft führen, aber ein ganz streng geschriebenes Rezept gab es dafür nicht.
- Das Konzil kann man nur als Ereignis richtig rezipieren, da dies mit dem Begriff „Geist des Konzils“ zusammenhängt.

2.3.3. Konzilshermeneutik bei Karl Lehmann

Karl Lehmann sieht das Konzil an der ersten Stelle als Prozess, als „Ereignis des Übergangs“ zu einer neuen Epoche.⁴¹¹ Bei der Rezeption müsse man im jetzigen Moment in die Vergangenheit und auch in die Zukunft schauen. Deswegen würden einige Ereignisse und Texte in einer Zwiespältigkeit gesehen und das sei eigentlich das Programm des Konzils.⁴¹² Das bedeutet: das Konzil hatte schon von Johannes XXIII. her eine offene Programmatik.⁴¹³ Das ganze Konzil ist durch diese offene Strukturanlage charakterisiert, und eben das ist bei der Deutung des Konzils zu beachten.⁴¹⁴ Gegenüber der selektiven Lektüre der Konzilstexte muss man immer die Vieldimensionalität, die große Quantität der Texte und Aussagen und die spannungsvollen Strömungen vor Augen haben.⁴¹⁵

Über den Rezeptionsbegriff sagt Lehmann: „Er bezieht sich ja vor allem auf die Adressaten im Verstehensprozess von Lebensäußerungen. Sprecher und Hörer, Text und Leser gehören hier irgendwie immer zusammen.“⁴¹⁶

⁴¹¹ Vgl. Karl Lehmann: *Zwischen Überlieferung und Erneuerung*, 95-97; vgl. auch: Jan-Heiner Tück: *40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Vergessene Anstöße und Perspektiven*, in: *Theologie und Glaube* 93 (1/2003), 48-59, hier: 49.

⁴¹² Vgl. Karl Lehmann: *Zwischen Überlieferung und Erneuerung*, 97-98.

⁴¹³ Der Papst hatte keine fixe Konzilsidee. Er wollte durch das Konzil die Kirche für das Wunder öffnen, das er vom Geiste Gottes erwartete. Seine Ziele waren aber klar: „Licht, Erbauung und Fröhlichkeit des ganzen christlichen Volkes“, „freundliche und erneute Einladung an die Gläubigen der getrennten Kirchen“, eine Erneuerung der Kirche, „ein neues Pfingsten“, und all das ohne Verurteilungen und mit pastoralem Charakter (vgl. Siegfried Hübner: *Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII.*, 205-209, 214-217).

⁴¹⁴ Vgl. Karl Lehmann: *Zwischen Überlieferung und Erneuerung*, 96-97; Jan-Heiner Tück: *40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, 49.

⁴¹⁵ Vgl. Karl Lehmann: *Zwischen Überlieferung und Erneuerung*, 97-98.

⁴¹⁶ Ebd., 98.

Lehmann plädiert für eine immer wieder zu den Quellen zurückkehrende Rezeption. Man müsse die Bestimmungen der Konzilsaussagen ganz genau verfolgen. Das sichere letztendlich ihre Normativität.⁴¹⁷

Lehmann hält eine differenzierte Analyse der Texte für wichtig. Der Konsenscharakter der Texte kann ihre Stärke sein, aber diese Texte brauchen eine eigene Hermeneutik. „Man muss die Konstellation ihres Zustandekommens und das Verschmelzen verschiedener Horizonte vor Augen haben.“⁴¹⁸

Ein hermeneutisches Kriterium ist das Lesen der Texte des II. Vatikanischen Konzils in ihrer umfassenden Komplexität. Das heißt, die innere Vielschichtigkeit mehrerer Aussagen ein Primat vor der willkürlichen Wahrnehmung der Texte hat. Dazu sei das Hintergrundwissen über Kommunikations- und Beziehungsgeflecht notwendig, das im Prozess der Formulierung der einzelnen Aussagen ganz stark präsent gewesen ist.⁴¹⁹

Es kann sein, dass das Konzil keine Lösung für einige bestimmte Probleme formulieren konnte. Die Leitideen sind aber erkennbar. Um Einseitigkeiten zu vermeiden, muss das Zweite Vatikanische Konzil „zwischen Überlieferung und Erneuerung, Tradition und Innovation“ und zugleich „im Licht der umfassenderen Glaubenstradition der Kirche“ interpretiert werden.⁴²⁰

Lehmann betont ständig, dass der Buchstabe und der Geist des Konzils untrennbar zusammen gehören. Zugleich kann es keinen Gegensatz zwischen der pastoralen Perspektive und den dogmatischen Aussagen geben. Die erneuernde Dynamik des Gottesgeistes spielte und spielt eine große Rolle im Konzilsprozess.⁴²¹

Ein naives Lesen der Texte oder einzelne Rezeptionsmodelle sind ungenügend. Man muss diese Texte „durch die Nach- und Wirkungsgeschichte hindurch in ihrer komplexen ursprünglichen Intention und Struktur für heute zu verstehen suchen.“⁴²² Lehmann plädiert dafür, wenigstens die wichtigsten Texte in ihren regional unterschiedlichen Wirkungsgeschichten zu verfolgen.⁴²³

⁴¹⁷ Vgl. ebd., 98-99.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., 100.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., 98; 100; Jan-Heiner Tück: *40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, 49.

⁴²⁰ Karl Lehmann: *Zwischen Überlieferung und Erneuerung*, 102.

⁴²¹ Vgl. ebd., 103.

⁴²² Vgl. ebd., 105.

⁴²³ Vgl. ebd., 104.

Lehmann weist aber auch darauf hin, dass die Rezeptionsgeschichte keine Einbahnstraße ist. So ist sie „auch nicht nur Nachgeschichte oder Wirkungsgeschichte, sondern sie erhellt immer wieder den Grundtext selbst und spielt die Rezeption zwischen dem gelegten Grund und seiner Nachwirkung durch. So rückt der Text immer wieder neu in den Kontext des kirchlichen Lebens“⁴²⁴.

2.3.4. Giuseppe Alberigos hermeneutische Kriterien aufgrund des „Konzils-Ereignisses“

Seit 1988 erarbeitete eine internationale Historikerkommission unter der Leitung von Giuseppe Alberigo eine wissenschaftliche Darlegung des II. Vatikanischen Konzils. Das Alberigo-Projekt erarbeitete die fünfbandige *Storia del Concilio Vaticano II*,⁴²⁵ um den aktuellen Wissenstand über das Zweite Vatikanische Konzil zu sichern.⁴²⁶

Alberigo plädiert für eine historische Aufarbeitung des Konzils. Damit will er das Konzil vor der subjektiven, trügerischen Rezeption bewahren.⁴²⁷ Sein hermeneutischer Ausgangspunkt ist, dass das Konzil ein „Ereignis“ gewesen sei. Mit diesem Schlüsselbegriff will er ausdrücken, dass das Konzil mehr als seine Dokumente ist: reicher, differenzierter, auch widerspruchsvoller, als es nur die bloße Analyse der einzelnen Beschlüsse zeigen könnte. Darum setzt er den Akzent vom Korpus der Konstitutionen und Dekrete auf das gesamte konziliare Geschehen zwischen 1959 und 1965.⁴²⁸

So hält Giuseppe Alberigo bei der geschichtlichen Erforschung des Konzils fünf hermeneutische Kriterien für wichtig:⁴²⁹

⁴²⁴ Ebd., 108.

⁴²⁵ Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt (Hg.): Band 1: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*; Bd. 2: *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst: erste Sitzungsperiode und Intersessio, Oktober 1962 - September 1963*, 2000; Bd. 3: *Das mündige Konzil: zweite Sitzungsperiode und Intersessio, September 1963 - September 1964*, 2002; Bd. 4: dt. Ausg. hg. von Günther Wassilowsky: *Die Kirche als Gemeinschaft: September 1964 - September 1965*, 2006; Bd. 5: *Ein Konzil des Übergangs: September - Dezember 1965*, 2008.

⁴²⁶ Vgl. Günther Wassilowsky: *Die Chance des zweiten Blicks*, 623-624.

⁴²⁷ Vgl. Giuseppe Alberigo: *Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien*, in: Antonio Auterio (Hg.): *Herausforderung Aggiornamento*, 13- 35, hier: 13.

⁴²⁸ Vgl. Günther Wassilowsky: *Die Chance des zweiten Blicks*, 624.

⁴²⁹ Vgl. Giuseppe Alberigo: *Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 13-18.

- Das Konzilsereignis als hermeneutischer Kanon. Ein korrekter Rezeptionsprozess, der die Untrennbarkeit des Seins des Konzils vom Tun des Konzils bewahrt, benötigt als Kontext im Umgang mit dem Textkorpus des Konzils eine bewusste Hermeneutik des Konzilsereignisses.
- Die Absicht Johannes XXIII. Der Papst hat das Konzil als „neues Pfingsten“, als einen Übergang der Kirche aus einer Epoche in eine andere vorgestellt.
- Die pastorale Natur des Konzils. Statt Verurteilungen oder kirchenrechtlichen Formulierungen hat das Zweite Vatikanische Konzil die pastorale Ausrichtung als wichtigstes Anliegen für sich erklärt.
- Das „aggiornamento“ als Zielsetzung des Konzils. Es bedeutete keine institutionelle Reform und lehrmäßige Veränderung, sondern eine Erneuerung und Verjüngung des christlichen Lebens und der Kirche, und zwar durch Treue zur Tradition in Verbindung mit prophetischer Erneuerung. Eine Deutung der Zeichen der Zeit „sollte in reziproke Synergie mit dem Zeugnis der evangelischen Botschaft treten“⁴³⁰.
- Die hermeneutische Bedeutung der Kompromisse und die Suche nach Einstimmigkeit beziehungsweise Konsens auf dem Konzil.

Auf der Suche nach einer Umsetzung des Konzils hält Alberigo folgende Kriterien für wichtig:⁴³¹

- Neben dem westlichen und europäischen Katholizismus muss man auch in den anderen katholischen Gegenden eine Rezeption sichern und beachten. Das nennt er die „Verlagerung der geo-spirituellen Achse“.
- Die Hauptrolle müssen die Annahme und die Entwicklung der lebendigen, dynamischen Anregungen des Konzils spielen.
- Das Konzil ist in der Form normativ, wie es abgeschlossen wurde.
- Bei der Rezeption muss die Forschung die durch den Geist für das Konzil vorgeschlagenen evangelischen Werte hüten und entwickeln.
- Die Heilsbotschaft steht vor der präskriptiven Moral.

⁴³⁰ Ebd., 18.

⁴³¹ Vgl. ebd., 32-35.

- Ein letztes von Alberigo vorgeschlagenes Kriterium ist das Aufnehmen und die Entwicklung des Kontakts mit der großen und vielfarbigen Tradition, das heißt mit der Botschaft des Evangeliums.

2.3.5. Hermeneutik bei Peter Hünemann

Auf die Geschichte der Kirche zurückblickend, konstatiert Peter Hünemann⁴³², dass in der alten Kirche der Inhalt der Lehre, die Annahme und die Zustimmung zu konziliaren Entscheidungen große Bedeutung hatten. Nach dem Spätmittelalter und der Gegenreformation ist die formale Autorität in den Vordergrund getreten. Nach 1950 wurde die Rezeptionsproblematik besonders im juristischen, philosophischen und ästhetischen Bereich weiter gedacht und entwickelt. Durch den Einfluss Gadammers wurde die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte als ein in Verbindung stehendes Moment eines kreativen Geschehens, der Erlernung und des Verstehens von Texten und Sachverhalten definiert. Dieser Prozess beeinflusste und regte auch die theologische Reflexion über den Rezeptionsbegriff an.⁴³³

Für die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils bedeutete das: Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich in Texten vergegenständlicht. Diese Texte sind aber aus einem Ereignis geboren, das eine lebendige Neuorientierung der Kirche bringen wollte. Das heißt, dass die Texte im Kontext dieses Ereignisses zu rezipieren sind.⁴³⁴

Hünemann nimmt also seinen Ausgangspunkt aus dem „evento“-Begriff und knüpft damit an Giuseppe Alberigo an. Er meint, dass die von Giuseppe Alberigo ausgearbeiteten hermeneutischen Hauptkriterien⁴³⁵ mit dem Ereignischarakter des Konzils eng zusammenhängen. Dieser Ereignischarakter

⁴³² Peter Hünemann hat sich ausführlich mit der Rezeption des II Vatikanischen Konzils beschäftigt. Große Bedeutung hat sein fünfbändiges, umfassendes Werk, *Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, wobei er als Herausgeber und Autor vieler Artikel tätig war (vgl. Peter Hünemann, Jochen Hilberath: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bände*, Freiburg im Breisgau 2004-2006: Bd. 1: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils : Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, 2004; Bd. 2: *Sacrosanctum Concilium - Inter mirifica - Lumen gentium*, 2004; Bd. 3: *Orientalium Ecclesiarum - Unitatis Redintegratio - Christus Dominus - Optatam Totius - Perfectae Caritatis - Gravissimum Educationis - Nostra Aetate - Dei Verbum*, 2005; Bd. 4: *Apostolicam actuositatem - Dignitatis humanae - Ad gentes - Presbyterorum ordinis - Gaudium et spes*, 2005; 5. Bd.: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, 2006).

⁴³³ Vgl. Peter Hünemann: *Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Antonio Autiero (Hg.), *Herausforderung Aggiornamento*, 80-94, hier: 82.

⁴³⁴ Vgl. ebd., 83.

⁴³⁵ Vgl. II. Teil Kap. 2.3.4.

des Zweiten Vatikanischen Konzils soll aber begrifflich präziser bestimmt und die Resultate sollen für die Interpretation der Konzilsdokumente fruchtbringend gemacht werden.⁴³⁶

Dazu ist es notwendig, Kriterien für die Rezeption des Konzils, beziehungsweise konzilsbestimmende innere und manifeste Referenzpunkte zu finden, indem rezipieren (aneignen) „*sich* in die *Schuhe* des Anderen“ zu stellen, bedeutet.⁴³⁷

Hünemann bestimmt die Bedeutung hermeneutischer Kriterien, ausgehend von der *Wahrheit und Methode* Gadammers, folgenderweise: Die Bedeutung des Textes gewinnt ihren konstituierenden Sinn aus der Interaktion von Text und Leser. Um den Text zu verstehen, braucht der Leser ein mitgebrachtes Vorverständnis, einen Vorgriff, denn erst dadurch wird er Vertrautes und Selbstverständlichkeiten im Text entdecken können. Diese erste Annäherung zwingt aber bei näherem Sich-Einlassen auf den Text (durch seine gesellschaftliche Funktion) zur Modifizierung und Korrektur dieses Vorgriffes. Diese Umdeutung hat sprachlich strukturierte Bedeutungshorizonte als Folge. Die verstehende, kreative Aktivität des Lesers ist vom Text selbst gefordert, jedoch führt sie nicht zur beliebigen Deformation des Textes, weil der Text selbst zum negativ abgrenzenden Kriterium wird. Das sich so ergebende Verstehen ist zwar geschichtlich, aber nicht relativistisch.⁴³⁸ Es gibt daher ein Gespräch zwischen dem Text und dem Interpreten, das durch Offenheit für den Text und durch die Genauigkeit der Lektüre möglich ist. Das Gelingen dieses Gespräches wird in der Bedeutung des Textes erreichbar. Die Bedeutung zeigt sich in geschichtlicher Form, da die Tradition weitergeführt wird. Es geht hier aber nicht um bloße Wiederholung früherer Selbstverständlichkeiten (im Sinne von Traditionalismus), sondern um offene und kritische Auseinandersetzung mit dem Text.⁴³⁹

Weiterhin knüpft Hünemann an die hermeneutischen Regeln Walter Kaspers an⁴⁴⁰ und stellt fest, dass, obwohl Kasper die erste sachgerechte Annäherung an das Konzil bietet und durch ihre Abstraktheit die dogmatischen

⁴³⁶ Vgl. Peter Hünemann: *Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik*, in: ders., Hubert Wolf (Hg.): *Das II. Vatikanum: christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn 1998, 107-125, hier: 107.

⁴³⁷ Vgl. ders.: *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, Manuskript 2010.

⁴³⁸ Vgl. ders.: *Das II. Vatikanum als Ereignis*, 107-109.

⁴³⁹ Vgl. ders.: *Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung*, 76-77.

⁴⁴⁰ Vgl. II. Teil Kap. 2.3.1.

Prinzipien der Auslegung bewahrt, daneben aber auch eine diese Abstraktheit hinter sich lassende und von der Konzilsdynamik bestimmte Konkretisierung der Zugangsweisen durch Kriterien notwendig ist: eine Entdeckung der einmaligen Physiognomie des Konzils.⁴⁴¹

Um diesen formalen und abstrakten Charakter der kasperischen Hermeneutik zu überwinden, erarbeitet Hünemann konkrete Kriterien für die Konzilshermeneutik, die er durch vier Referenzpunkte erreichbar sieht. Diese Referenzpunkte sind, „vier eindeutig zu benennende Punkte, die in sich eine doppelte Struktur haben: Es sind geschichtliche, konkrete Orte, von denen Abschied genommen wird und von wo aus in die Zukunft aufgebrochen wird. Diese Orte des Abschieds wie des Aufbruchs in die Zukunft werden in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich signalisiert. Es wird damit demonstriert, was ‘aggiornamento’ bedeutet: ‘Aggiornamento’ umschließt eine Differenzierung zwischen dem, was gestern war, und dem, was heute angesagt ist. Abschied und Aufbruch sind die zwei Seiten des ‘aggiornamento’“.⁴⁴²

Diese Referenzpunkte bilden die Antwort auf die Frage nach Kriterien. In ihrer doppelten Funktion des Abschieds und des Aufbruchs ergeben diese Punkte die Herausforderung für die Rezeption, „eine spezifisch profilierte geschichtliche *Gestalt des Glaubens und des kirchlichen Lebens*“ zu verabschieden und durch das Zweite Vatikanische Konzil „die Umrisse einer Neuprofilierung des Glaubens, der Lebensverhältnisse der Kirche“ zu zeigen.⁴⁴³

- Verabschiedung von 1500 Jahren Staatskirchentum – Signal des Aufbruchs in *Dignitatis humanae*;
- Verabschiedung von der tausendjährigen Spaltung in Ost- und Westkirche – Signal des Aufbruchs in *Orientalium ecclesiarum* und in *Unitatis redintegratio*;
- Verabschiedung von 500 Jahren Spaltung der Kirche im Westen – Aufbruchssignal in *Unitatis redintegratio*;

⁴⁴¹ Vgl. Peter Hünemann: *Das II. Vatikanum als Ereignis*, 109-111.

⁴⁴² Ders.: *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*.

⁴⁴³ Vgl. ebd.

- Verabschiedung von einem Jahrhundert des Zögerns der Kirche an der Schwelle der Moderne, repräsentiert durch das I. Vatikanum – Aufbruchssignal in *Gaudium et spes*.

Dazu ist es aber auch notwendig, die Pragmatik des Zweiten Vatikanischen Konzils kennen zu lernen. Texte entstehen aus einer spezifischen Pragmatik heraus und lassen sich vom Leser erst durch diese Pragmatik verstehen. Die Pragmatik des Konzils ist durch die Untersuchung seiner konstitutiven Aspekte bestimmbar.⁴⁴⁴

- Der Einberufung des Konzils durch Johannes XXIII. Der Papst hat hier die Aufgabenstellung des Konzils festgelegt, die man in folgenden Schlüsselworten zusammenfassen kann: pastorales Konzil; aggiornamento; Konzil als „neues Pfingsten“, den Glauben neu sagen. Pragmatik bedeutet in diesem Fall, aus einer gewissen Distanz zur Kirche (beziehungsweise zu bisherigen Formen der Lehre und der kirchlichen Praxis) zu ihrer erneuerten Identitätsbestimmung zu führen, und zwar aus der Perspektive der Zeit und der gegenwärtigen Situation der Menschen und des Evangeliums.
- Die Antworten auf die Convocati. In diesen Antworten wurde eine Spannung zwischen der Pragmatik des Papstes, der Bischöfe und der Vorbereitungskommissionen feststellbar.
- Das öffentliche Echo. Die von Johannes XXIII. vorgegebene Pragmatik wurde im öffentlichen Echo wirksam. Es gibt einen Paradigmenwechsel: Der Vorlauf des Konzils bringt in der Öffentlichkeit große Erwartungen hervor. Das Konzil wird als zukunftsentscheidend für die katholische Kirche angesehen. „Die kirchliche und außerkirchliche Öffentlichkeit wird zum Gesprächspartner der im Konzil repräsentierten Kirche.“⁴⁴⁵

Insgesamt gibt es in der ersten Sitzungsperiode eine Akzeptanz der Pragmatik Johannes' XXIII. Nicht eine theoretische, sondern eine Gesamtpragmatik des Konzils ist bei Entscheidungen und Argumentationen der ersten Sitzungsperiode feststellbar. Auf der anderen Seite gibt es auch die

⁴⁴⁴ Vgl. ebd.; Peter Hünermann: *Das II. Vatikanum als Ereignis*, 111-116.

⁴⁴⁵ Ebd., 116.

Pragmatik der Minorität, die eine feststehende doctrina betont und behalten will, die die Pastoral dann applizieren soll.⁴⁴⁶

Hünemann stellt fest, dass die Kriterien aus den Texten und der Pragmatik des Konzils selbst entspringen müssen. Sie müssen in den Texten auffindbar sein und die Pragmatik des Konzils repräsentieren. Der Sinn der Konzilsaussagen lässt sich nämlich erst von der jeweiligen Pragmatik her deuten.⁴⁴⁷

Zur begrifflichen Aufarbeitung dieser konziliaren Pragmatik führt Hünemann die Methode der topischen Dialektik ein. Die topische Dialektik⁴⁴⁸ ermöglicht nämlich, durch einen vernünftigen Konsens die Wahrheit eines Sachverhaltens aufzudecken, über den unterschiedliche Meinungen bestehen. Dieses Konzept soll prinzipiell universal angelegt und der Öffentlichkeit zugänglich sein.

Das hermeneutische Potenzial dieser topischen Dialektik kann durch die Korrektur der neuscholastischen Vorgehensweise verwendet werden. Um Konsens und Wahrheitserkenntnis zu ermöglichen, ist es notwendig, die geschichtlichen Gesichtspunkte jeweils neu zu erhellen und aufzuklären. Der Glaube braucht auch ständige Erhellung und Vertiefung. So können die lehramtlichen Aussagen nur dann richtig verstanden werden, wenn ihr wahrer Sinn enthüllt wird, und zwar nicht abstrakt, sondern durch die orientierende Kraft der Zeichen der Zeit.⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., 116-117.

⁴⁴⁷ Vgl. ders.: *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*.

⁴⁴⁸ Hünemann greift auf Melchior Cano zurück. Cano nennt zehn Orte, von denen her die Rede von Gott ihre Autorität gewinnt: Schrift und Tradition als *Loci revelationem constituentes*; katholische Kirche, Konzilien, römische Kirche, Kirchenväter, Scholastik als *Loci proprii*; Vernunft, Philosophie und Geschichte als *Loci alieni* zur Interpretation eben dieser konstitutiven Orte (vgl. auch Christian Bauer: *Gotteszeugnis und Zeitgenossenschaft: praktisch-theologische Erkundungen im Plural religiöser Differenzen in Europa*, in: Christian Bauer, Stephan van Erp [Hg.]: *Heil in Differenz: dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa*, Münster 2004, 17-41; Hans-Joachim Sander: *Gott. Vom Beweisen zum Verorten*, in: Thomas Franz, Hanjo Sauer (Hg.): *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd.1, Würzburg 2006, 574-596).

⁴⁴⁹ Hünemann bestimmt aufgrund der konziliaren Pragmatik folgende die Hermeneutik des Konzils bestimmende Konklusionen: 1. Die gezielt vorgegebene Pragmatik von Johannes XXIII. wird von den Konzilsvätern nicht beliebig, sondern durch eine erneuerte theologische Methode umgesetzt. 2. Eine Radikalisierung und Vertiefung dieser Methode führt zur wesentlichen Differenzierung von Kirche bzw. von Offenbarung und ihrer jeweiligen geschichtlichen Existenzform. Nur so kann eine Authentizitäts- und Identitätsbestimmung von Kirche und Offenbarung bzw. dessen, was zu beiden gehört, erfolgen. 3. Die ökumenische Hoffnung und die Zuversicht der Konzilsväter ergeben sich aus dem Glauben selbst. 4. Im Optimismus-Charakter des Konzils wird etwas von der eschatologischen Freude sichtbar. 5. Der pastorale Charakter des Konzils folgt aus der Absicht, die christliche Wahrheit „in einer geklärten Form im Gegenüber zur Öffentlichkeit und im Blick auf die anderen Kirchen und Religionen“ vorzulegen. 6. Die

Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils hängt nach Hünemann weiterhin mit den Rezeptionssubjekten eng zusammen, die diese Rezeption vollenden. Danach sind auch die Formen wichtig, in denen sie diese Interpretation jeweils vollziehen.

Jede Rezeption macht auch eine Selektion. Einige Aspekte werden akzentuiert, andere vernachlässigt. Dieser Vorgang braucht Kreativität und muss originell sein. Das kommt durch die Interpretation der Rezeptionssubjekte zustande, die spezifische kulturelle und geschichtliche Hintergründe und Handlungsweisen haben.⁴⁵⁰

In diesem Zusammenhang unterscheidet Peter Hünemann vier Gruppen von Rezeptionssubjekten, die bei der Analyse des Rezeptionsvorgangs berücksichtigt werden müssen.

Das erste Rezeptionssubjekt ist das in sich vielfältige Volk Gottes.⁴⁵¹ Die katholischen Gläubigen rezipieren das Konzil vor allem durch die Glaubenspraxis in konkreten Lebensformen. Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils bilden aber ein ganzes Buch von Dokumenten, das die meisten Gläubigen nicht durchgelesen haben. Sie haben die Lehre des Konzils überwiegend aus den Medien erfahren und kennen so nur einige Grundideen des Konzils. Infolgedessen kann man nicht über eine breite Rezeption dieser Gruppe reden.⁴⁵²

Die zweite Gruppe bilden der Papst und die römische Kurie.⁴⁵³ Diese Gruppe hat eigene Rezeptionsformen. Die größte Bedeutung haben für sie die Ausarbeitung des Kirchenrechts und die Administration in der Kirche.⁴⁵⁴

Konzilsdokumente haben einen doppelten Charakter: Lehr- und Konsensdokument-Charakter (indem Sie ein Bild von Kirche, Offenbarung, Liturgie, usw. entfalten) und einen paradigmatischen Charakter (in Bezug auf die Methode). So geben sie gleichzeitig Grundlinien vor und auch Herausforderungen, diese Grundlinien immer zu bewähren und dann diese Klärungen sich immer neu anzueignen. 7. Das Konzil ermöglicht eine Freiheit des Denkens in der Kirche und eine Kreativität und Verantwortlichkeit, die aus der Verpflichtung für den Glauben entspringt. 8. Beim Kompromisscharakter ist nachkonziliare Weiterarbeit notwendig. 9. Das Referenzsystem einer angemessenen Interpretation des Konzils bilden die für die Theologie eigentümlichen und die allgemeinen Topoi. 10. Die loci alieni bedürfen einer besonderen Aufmerksamkeit bei der Interpretation der Konzilstexte (vgl. ders.: *Das II. Vatikanum als Ereignis*, 120-125).

⁴⁵⁰ Vgl. ders.: *Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 81-83.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 84.

⁴⁵² Vgl. ebd., 85-87.

⁴⁵³ Vgl. ebd., 84.

⁴⁵⁴ Die Lehren des II. Vatikanischen Konzils sind nach Hünemann nur im geringeren Maße in die Gestaltung der rechtlichen und administrativen Rahmen eingegangen. Zum Beispiel ist das neue CIC in mehreren Fällen vorkonziliar (vgl. ebd., 87-89).

Die dritte Gruppe besteht aus dem Bischofskollegium, den Bischofskonferenzen, den einzelnen Bischöfen, aus dem Klerus und den hauptamtlichen MitarbeiterInnen in der Pastoral.⁴⁵⁵ In dieser Gruppe geht es hauptsächlich um die pastoralen Entscheidungen und Arbeitsformen.⁴⁵⁶

Die vierte Gruppe von Rezeptionssubjekten bilden die Theologen.⁴⁵⁷ Hier hat die intensivste Rezeption stattgefunden. Diese Gruppe kann und soll die historische Aufarbeitung und die wissenschaftliche Interpretation der Texte machen. Daneben soll sie die Leitlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils und deren Umsetzungsmöglichkeiten im Leben der Kirche suchen.⁴⁵⁸

Die Rezeption des Konzils spielt sich also auf verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens ab und spielt im Leben der Einzelnen eine wichtige Rolle. Diese Rezeption fordert eine sehr komplexe öffentliche, kirchliche und gesellschaftliche Vorgehensweise. Um eine öffentliche Orientierung bieten zu können, müssen die Kriterien gesellschaftlich und kirchlich Prägnanz und Transparenz haben. In der Rezeption geht es um die Gewinnung der christlichen Identität.⁴⁵⁹

Der Abschied von veralteten Glaubensgestalten und vertrauten kirchlichen Lebenswelten verlangt neue Glaubensgestalten und neues kirchliches Leben. Das dazu notwendige neue „Buchstabieren des Glaubens“ und die sozialen Gemeinschaftsformen der Kirche sind aber schwer zu erarbeiten. Ein vorkonziliarer, vormoderner Rückschritt ist aber nicht erlaubt, „sondern nur der beharrlich vollzogene, Schritt für Schritt erfolgende Abschied und Aufbruch in der Kraft des Geistes“⁴⁶⁰.

2.4. Pastoralcharakter des Konzils – Hermeneutik der pastoralen Aussagen

Der Pastoralcharakter des Konzils ist ein Novum in der Ausdrucksweise der Konzilien. Walter Kasper findet die Interpretation der pastoralen Aussagen

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 84-85.

⁴⁵⁶ Diese Gruppe hat nach Hünermann bessere Kenntnisse über das Konzil, aber eine wirkliche Übersetzung von Optionen und Orientierungen des Konzils in die Pastoral wird in Afrika, Lateinamerika und Asien ausgearbeitet (vgl. ebd., 90-92).

⁴⁵⁷ Vgl. ebd., 85.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., 92-93.

⁴⁵⁹ Vgl. ders.: *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*.

⁴⁶⁰ Ebd.

schwieriger als die Interpretation der Lehraussagen. Er hält eine Differenzierung zwischen der Hermeneutik der Lehraussagen und der Hermeneutik der pastoralen Aussagen für wichtig: „Zwar sind grundsätzlich alle Konzilsaussagen, also auch die Lehraussagen, pastoral gemeint; aber es gibt auch pastorale Aussagen im engeren und im speziellen Sinn, wie sie sich vor allem in der auch so benannten Pastoralkonstitution ‘Gaudium et spes’ finden.“⁴⁶¹

Diese Differenzierung bedeutet also in keinem Fall eine bloße Trennung zwischen Pastoral und Dogmatik, und mit dem Hinweis auf den pastoralen Charakter der Konzilsdokumente darf die Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht in Frage gestellt werden.⁴⁶² „Der Weg der Kirche in die Zukunft ist nur auf der Grundlage der Beschlüsse des letzten Konzils und durch ihre gewissenhafte Verwirklichung möglich.“⁴⁶³

Trotzdem gibt es auch heute noch eine große Unsicherheit sowohl theologisch als auch im allgemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich des Begriffes „Pastoral“. Mit dem Wort Pastoral wird oft die individuelle Gutmütigkeit, kirchenpolitische Verniedlichung oder Harmlosigkeit assoziiert.⁴⁶⁴

Die Neuentdeckung des Begriffes „Pastoral“ ist *Gaudium et spes* zu verdanken. Dieses Dokument, das man als postmodern bezeichnen kann,⁴⁶⁵ bewirkte einen Paradigmenwechsel im Leben der Kirche und in der Theologie. Durch diesen Paradigmenwechsel wird „Pastoral“ nicht mehr als Applikation der Orthodoxie verstanden, und dadurch wurde „die plurale Wirklichkeit der Zeit und die Existenz der anderen zum Rahmen der Rede von Gott“⁴⁶⁶.

Das brachte eine Erweiterung des Pastoralbegriffes mit sich. Pastoral ist nicht mehr nur das Handeln der Hauptamtlichen, sondern des Volkes Gottes. Pastoral fasst die ganze Erfahrung und Handlung der Kirche nach innen und nach außen und die gesellschaftliche, kirchliche, persönliche Wahrnehmung und

⁴⁶¹ Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil*, 296.

⁴⁶² Vgl. ebd., 296-298.

⁴⁶³ Ebd., 292.

⁴⁶⁴ Vgl. Erich Garhammer: *Was ist Pastoral? Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie*, in: PThI 25/2 (2005), 120-127, hier: 120-121.

⁴⁶⁵ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Gothard Fuchs, Andreas Lienkamp (Hg.): *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster (ICS Schriften 36) 1997, 85-102, hier: 85-86. Sander nennt die Pastoralkonstitution ein postmodernes Dokument des Konzils im Sinne, dass diese Konstitution die Moderne bezeichnende Gegnerschaft zwischen Kirche und Welt verabschiedete.

⁴⁶⁶ Ebd., 86.

Situation der Menschen zusammen. „Die Pastoral konstituiert sich durch die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit aus der inhaltlichen Perspektive des Evangeliums und drängt zum entsprechenden Handeln, wobei hier Handlungsbegriff nicht aktivistisch missverstanden werden darf, sondern immer beides enthält: Aktivität und Passivität, Tun und Erleiden, Sprechen und Schweigen.“⁴⁶⁷ Danach kann man auch im engeren Sinne über Pastoral reden, aber ohne diese Grunddimension aus den Augen zu verlieren.

Der Pastoralbegriff des Konzils und die Wichtigkeit der Zeichen der Zeit wurden in der Pastoralkonstitution am ausdrücklichsten zur Sprache gebracht. Mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* begann die Kirche nicht nur die Zeichen der Zeit zu lesen, sondern das Konzil selbst ist ein Zeichen der Kirche in der Zeit geworden. Weiterhin wurde durch das Konzil ausgedrückt, dass die Kirche selbst ein Zeichen in der Welt ist. Zur Interpretation der Pastoral sind folgende Aspekte bedeutsam.⁴⁶⁸

2.4.1. Die pastorale Intention des Papstes Johannes XXIII.

Den pastoralen Charakter des Konzils hat der Papst in der Ankündigung des Konzils im Januar 1959⁴⁶⁹ zum ersten Mal erwähnt, als er zu einem „pastoralen Konzil“ aufrief. Das vertiefte und konkretisierte er in seiner *Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962*⁴⁷⁰ und in der Eröffnungsansprache *Gaudet Mater Ecclesia*⁴⁷¹, die die Konzilsväter tief beeindruckt hat und die eine starke öffentliche Resonanz hervorrief.⁴⁷²

Damit hat der Papst zuerst den gegenreformatorischen Dualismus zwischen Dogma und Pastoral als bloße Applikation der Lehre in der Praxis überwunden. Referenzpunkte des Papstes werden die Menschen und der Sendungsauftrag der Kirche. All das ist aus dem Blickwinkel des Papstes nur durch eine Erneuerung

⁴⁶⁷ Ottmar Fuchs: *Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft*, 228.

⁴⁶⁸ Der Zusammenhang mit dem ersten Satz von *Gaudium et spes* wird im III. Teil Kap. 1. entfaltet.

⁴⁶⁹ Der Papst kündigte seine Intention hinsichtlich einer römische Diözesansynode, eines ökumenischen Konzils und der Reform des kirchlichen Gesetzbuches in einem Gottesdienst in der Basilika St. Paul vor den Mauern an (vgl. Joachim Schmiedl: *Chronik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: HThK 5, 585-594, hier: 585).

⁴⁷⁰ Johannes XXIII.: HThK 5, 476-481.

⁴⁷¹ Johannes XXIII.: *Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962*, in: HThK 5, 482-490.

⁴⁷² Vgl. Peter Hünemann: *Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung*, 22.

möglich, was er selbst im Stichwort „aggiornamento“ ausdrückte.⁴⁷³ Mit der Aufgabenstellung „Pastoral“ wurde ein mutiger Ansatz seitens des Papstes getroffen, nämlich die Befreiung von den Dualismen, wie Kirche und Welt, Dogma und Geschichte, Natur und Übernatur.⁴⁷⁴ Elmar Klinger spricht von einem überwundenen vierfachen Dualismus vonseiten des Papstes: einem erkenntnistheoretischen Dualismus, „indem er sagt, die Lehre ist in ihrem Wesen pastoral“; einem anthropologischen Dualismus, „indem er sagt, die Lehre umfaßt den ganzen Menschen, der aus Leib und Geist besteht“; einem gesellschaftlichen Dualismus, „indem er sagt, die Lehre ist ein Erbe und steht im Dienst des wahren Fortschritts der gesamten Menschheit“, und einem metaphysischen Dualismus von Natur und Gnade, „indem er von der Gnade sagt, daß sie eine Stärkung und Bereicherung der Menschen und ihres Zusammenlebens in der Gesellschaft ist“.⁴⁷⁵

Die Bedeutung von Pastoral bei Johannes XXIII. fasste Norbert Mette folgenderweise zusammen: „pastoral zu sein, d.h. dort zu sein und zu wirken, wo Gott ist und wirkt, nämlich wo die Menschen sind und für sie da zu sein, und so Gott die Ehre zu geben, macht das Wesen der Kirche insgesamt aus, also nicht nur ihre praktische Seite sondern auch und gerade ihre lehrhafte. Genau dieses beinhaltet der programmatische Aufruf Johannes XXIII. Zu einem ‘aggiornamento’ der Kirche, womit er auf alles andere als ihre ‘Anpassung an den Zeitgeist’ zielte, wie ihm manche vorwarfen, sondern auf eine Kirche, die es

⁴⁷³ Vgl. ebd., 23. Mit dem Begriff „Zeichen der Zeit“ hängt der oft missverstandene Begriff des „aggiornamento“ zusammen. Der Begriff wurde von Johannes XXIII. in Gebrauch gesetzt und ist zum Programmwort des Konzils geworden. Die Absicht Johannes XXIII. war, die Kirche „auf den neuesten Stand“ zu bringen, um mit ihrer Botschaft die heutigen Menschen zu erreichen. Damit wollte er das depositum fidei nicht gefährden, sondern nur dessen Bedeutung verständlich machen. Damit wird die Welt zum locus theologicus, zur Reflexion und Wahrheitsfindung (vgl. Norbert Mette: *Aggiornamento der katholischen Kirche – überholt oder unerledigt?*, in: *Diakonia* 37/1 [2006], 1-5). Was den Widerstand gegen diesen Begriff auslöste, war die Angst vor einer bloßen Anpassung der Kirche an die Welt, indem die heutige Welt zur normativen Instanz für Kirche geworden wäre. Man befürchtete den Identitätsverlust der Kirche, obwohl statistisch ablesbar ist, dass die Tradierungskrise des Glaubens in den 50-er schon sichtbar war. In 50 Jahren sind mehrere kleine Reformen auch innerhalb der Kirche entstanden. Eben darum meinen die Kritiker des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass es besser gewesen wäre, diese Reformen weiter zu entwickeln, statt dem Konzil mit unabsehbaren Folgen zusammenzurufen (vgl. Otto Hermann Pesch: *Frischluff für die Kirche*, 11-12). Eine ausführliche Präsentation des Begriffes „aggiornamento“ stellt Michael Bredeck dar in: Michael Bredeck: *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*. Er sieht aggiornamento als Grundbegriff der Konzilshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils.

⁴⁷⁴ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 87.

⁴⁷⁵ Elmar Klinger: *Armut, Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, 84.

versteht, den Glauben jeweils für die Menschen von heute als das, was er ist, also als heilend und befreiend erfahrbar werden zu lassen.⁴⁷⁶

2.4.2. Die Redaktionsgeschichte der Pastoral Konstitution

Der Begriff Pastoral wurde im Laufe des Konzils weiterentwickelt. Das zeigt die Redaktionsgeschichte. Die ganze Redaktionsgeschichte des Textes legt das Zeugnis einer Konversion ab. In der Beziehung von Dogma und praktischer Applikation wird die Pastoralität des Dogmas zum Ausdruck gebracht. „Die Redaktion von *Gaudium et spes* ist deshalb eine Konversionsgeschichte, weil diese konstitutive, sprich pastorale Relationalität zwischen der Verkündigung und dem möglichen Hörer dazu führt, die Geschichtlichkeit des Christentums ganz ernst zu nehmen, was natürlich während des Konzils nicht selbstverständlich war und auch heute nicht ist.“⁴⁷⁷

Die Entstehungsgeschichte des Textes selbst ist ein hermeneutischer Schlüssel zu seiner Deutung.⁴⁷⁸ Die Textgeschichte zeigt die Entwicklung, in der *Gaudium et spes* die Opposition zwischen Kirche und Welt mit dem Kontrast von Glaube und Zeit auflöste, die Kirche sich auch aus der Perspektive der Anderen bestimmte und die Welt nicht monolithisch, sondern als von pluralen Prozessen bestimmte Zeit wahrnahm. Der Innen–Außen-Zusammenhang und die Pluralität menschlicher Existenz in ihrer Auswirkung auf die Lehre der Kirche werden die Grundproblematik des Textes bestimmen. Die Lösung dieser konziliaren Problematik kommt am Ende des Konzils:⁴⁷⁹ „Diese Lösung trägt einen Namen: *Pastoral*. Sie ist jene Handlungsmacht der Kirche in der Welt von heute, die in der Innen-Außen-Differenz von Glaube und Zeit zur Erscheinung kommt. Sie ist das Zeichen des Glaubens im Außen der Zeit und die Verarbeitung der Zeit im

⁴⁷⁶ Norbert Mette: *Gaudium et Spes, – die Pastoral Konstitution und das Pastoral Konzil*, in: Münchener theologische Zeitschrift 2 (2003), 114-126, hier: 115.

⁴⁷⁷ Christoph Theobald: *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: Peter Hünermann u.a.: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 71-84, hier: 71.

⁴⁷⁸ Vgl. Erich Garhammer: *Die Frage nach den Kriterien*, 307. Zur Textgeschichte der Pastoral Konstitution vgl. Charles Moeller: *Die Geschichte der Pastoral Konstitution*, in: LThK: *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg-Basel-Wien 1968², 242-279; Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: HThK 4, 581-886, hier: 616-674.

⁴⁷⁹ Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, 87-88.

Innen des Glaubens. Man kann diesen Begriff erst voll bestimmen, wenn der Paradigmenwechsel benannt ist, den die Pastoral Konstitution vollzogen hat.⁴⁸⁰

Die Pastoral Konstitution ist aus dem Prozess des Konzils herausgewachsen. Den Geist des Konzils kann man hier ausdrücklich wiederfinden.⁴⁸¹ Darüber hinaus deutet Elmar Klinger *Gaudium et spes* als hermeneutischen Schlüssel zur Gesamtinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils, als eine Fundamentaltheologie des Zweiten Vatikanums selbst.⁴⁸² Ganz anders Joseph Ratzinger, der die Dogmatik als Leitfaden der Pastoral findet und *Lumen gentium* in die Mitte der Konzilshermeneutik stellt. Er sieht in *Gaudium et spes* „eine Art Gegensyllabus“.⁴⁸³ So oder so bleibt *Gaudium et spes* „die unhintergehbare Dimensionierung heutiger praktischer Theologie“⁴⁸⁴.

Die Pastoral Konstitution hat wohl auch ihre Mängel und Defizite.⁴⁸⁵ Trotz allem nennt Norbert Mette die Pastoral Konstitution „ein bis heute und auf

⁴⁸⁰ Ebd., 88.

⁴⁸¹ Vgl. Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil*, 296.

⁴⁸² Vgl. Elmar Klinger: *Armut*, 96f; ders.: *Kirche – die Praxis des Volkes Gottes*, in: Gothard Fuchs, Andreas Lienkamp (Hg.): *Visionen des Konzils*, 73-84, hier: 73-77.

⁴⁸³ Joseph Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 398. Eine zusammenfassende Bewertung in diesem Zusammenhang über den Beitrag Joseph Ratzingers siehe in: HThK 4, 838-841.

⁴⁸⁴ Erich Garhammer: *Die Frage nach den Kriterien*, 306.

⁴⁸⁵ Christoph Theobald weist folgende Grenzen von *Gaudium et spes* auf: (vgl. Christoph Theobald: *Zur Theologie der Zeichen der Zeit*, 73-75) Die fundamentalen Aussagen zur Pastoralität, die im letzten Jahr des Konzils verabschiedet wurden, konnten auf die anderen konziliaren Texte keine Auswirkung haben. Diese Aussagen können somit nur in der Rezeptionsphase auf den Gesamtkorpus einwirken. Als zweite Grenze nennt Theobald die fehlende und unreflektierte fundamentaltheologische Vorarbeit der Pastoral Konstitution, die die Erforschung der Zeichen der Zeit in orts- und zeitbezogener Interpretation und Verkündigung des Evangeliums ermöglichen würde. Die theologische Begründung der Zeichen der Zeit liegt „zwischen den vom Konzil verabschiedeten Texten, zwischen den beiden Konstitutionen über die Kirche und vor allem zwischen diesen ekklesiologischen Dokumenten und der Konstitution über die Offenbarung“ (ebd., 74). Dies ergab eine unrealisierte hermeneutische Verbindungslinie während der Konzilszeit. Der fundamentaltheologische bzw. offenbarungstheologische und ekklesiologische Mangel soll wiederum in der Rezeption nachgeholt werden. Theobald formuliert diesen Mangel folgenderweise: „Göttliche Selbstoffenbarung existiert allein in historisch-kultureller Rezeption, ist aber gleichzeitig, um der im biblischen Gottesbegriff implizierten Universalität willen, an den Anderen verwiesen und auf sein Geheimnis angewiesen“ (ebd., 74). Drittens kommt der Pluralismus auf der Ebene der Lehre kaum zu Wort. Diese Grenzen haben nach Theobald theologische und epistemologische Hindernisse zur Folge. Das theologische Hindernis wurzelt im klassischen Offenbarungs- und Traditionsbegriff. Hier wird die neutestamentliche Eingliederung der Deutung messianischer „Zeichen“ im Offenbarungsverständnis selbst problematisch. Das epistemologische Hindernis liegt in der Radikalisierung der Erkenntnisproblematik der Moderne (vgl. ebd., 75-78). Norbert Mette nennt hier als Mangel vom *Gaudium et spes*: das nicht genug ausgereifte theologische Konzept, die Entfernung vom Kontext des zweiten Teils, die Fortschrittseuphorie der sechziger Jahre (vgl. Norbert Mette: *Gaudium et Spes – die Pastoral Konstitution und das Pastoral Konzil*, 119-120). Karl Lehman zählt auch einige objektive und strukturelle Mängel des Textes auf: die Länge der Texte und die Neuartigkeit und Ungewohntheit der Fragestellung und der Methode; der Zeitdruck, unter dem die Konzilsväter an dieser Konstitution arbeiten mussten; die schwache Verbindung mit

absehbare Zeit hin die Theorie und Praxis christlichen und kirchlichen Handelns in der Welt inspirierender Konzilsbeschluss, der noch längst nicht sowohl universalkirchlich als auch in vielen Orts- bzw. Teilkirchen in seinem intentionalen und konzeptionellen Gehalt rezipiert worden ist.⁴⁸⁶

Zum Verständnis des Textes ist es im nächsten Schritt wichtig, den Titel und die dazu gehörende erklärende Note unter die Lupe zu nehmen.

2.4.3. Der Titel des Textes und die erklärende Note zum Titel

In seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* definiert Hans-Joachim Sander den Titel als die erste und wichtigste „Ortsbestimmung“⁴⁸⁷ des Textes. Der Titel besteht aus zwei Teilen: Zuerst wird durch die formale Qualifizierung „*Constitutio Pastoralis*“ das literarische Genus und der Autoritätsanspruch bezeichnet. Im zweiten Teil „*De ecclesia in mundo huius temporis*“ wird das Thema festgelegt.

Als Konstitution erhält dieses Dokument die höchste dogmatische Autoritätsstufe, das heißt, sie ist normativ für die Sprache des Glaubens. Bisher bedeutete Konstitution ausschließlich „*constitutio dogmatica*“. Jetzt aber hat diese ganz neue Benennung eine Auseinandersetzung mit den konkreten Schwierigkeiten und den positiven Seiten des menschlichen Lebens ermöglicht, und all das im Rahmen des ständigen Wandels der Gesellschaft. Dadurch geschieht eine durch die jeweilige Gegenwart bestimmte Relativierung⁴⁸⁸ des

anderen Konzilsdokumenten, vor allem mit *Dei Verbum* und *Unitatis redintegratio*; der optimistische Fortschrittsglaube aufgrund nicht ausreichend reflektierter Begeisterung für Teilhard de Chardin (vgl. Karl Lehmann: *Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“*, in ThPQ 153 [2005], 297-310, hier: 297-304).

⁴⁸⁶ Norbert Mette: *Gaudium et Spes – die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil*, 121.

⁴⁸⁷ Die Ortsbestimmung bedeutet beim Hans-Joachim Sander folgendes: „Es geht um die Verortung des Glaubens in der heutigen Situation der Menschen und um die Verortung des Lebens der Menschen in den Aussagen des Glaubens. Diese zweiheitliche Perspektive der Ortsbestimmung soll den dogmatischen Wert von GS heute klären helfen. Die Auseinandersetzung mit dem Ort der Aussagen nicht nur in der damaligen heutigen Zeit, sondern in der heutigen heutigen Zeit ist eine unausweichliche Konsequenz für das Verständnis des Textes. Die Not, die mit Differenz zwischen der Entstehungszeit und der jetzigen Zeit für eine theologische Kommentierung gegeben ist, kann sich als Segen erweisen. Sie ist die Basis, um die Bedeutung der Lehre dieser Konstitution tiefer zu verstehen“ (Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 703).

⁴⁸⁸ Hier geht es um Relativierung und nicht um Relativismus. Sander fasst folgenderweise zusammen: Die Pastoral „relativiert den Glauben auf das hin, was die humane und inhumane Situation der eigenen Gegenwart ist. Diese Relativierung ist kein Abrücken von der Wahrheit des Glaubens, sondern bedeutet einen Gewinn für die universale Darstellung dieser Wahrheit. Pastoral ist eine eigene Form von Sprache für das, was der Glauben zu sagen hat. Wer den Glauben nur für sich betrachtet, wird bestenfalls einen gemeinschaftsinternen Sinn erfassen, aber nicht seine

Glaubens.⁴⁸⁹ Um dieses ungewöhnliche Dokument zu akzeptieren und den Sinn des Titels zu verstehen, brauchte man die erläuternde Fußnote.⁴⁹⁰

a) Die Fußnote zu *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* zeigt, dass der Text aus zwei Teilen besteht, die aber eine Einheit bilden. „‘Pastoral’ wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt. Deswegen fehlt weder im ersten Teil die pastorale Absicht noch aber im zweiten Teil die lehrhafte Absicht.“⁴⁹¹

Im Grunde genommen sind alle Lehraussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils auch pastoral zu verstehen. Daneben kann man aber vor allem in der Pastoral Konstitution auf pastorale Aussagen in einem engeren und speziellen Sinn treffen.⁴⁹² Der dogmatische Inhalt und die pastorale Bedeutung durchdringen wechselseitig alle vier Konstitutionen.⁴⁹³ Diese Durchdringung von Dogmatik und Pastoral ist bei *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* am offensichtlichsten. Der dogmatische Gesichtspunkt betrachtet die innere Struktur und das eigene Selbstverständnis der Kirche, „ecclesia ad intra“. Die Pastoral erörtert die Kirche aus der Sicht von Menschen und Gesellschaften der heutigen Welt, „ecclesia ad

absolute, für alle geltende Bedeutung beschreiben können. Denn was er bedeutet, erschließt sich von denen her, denen er gesagt wird und die mit ihm konfrontiert werden. Auf dieser Bedeutungsebene kann die Wahrheit der Glaubenspositionen erkannt werden“ (ders.: *Die Pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit*, in: Günther Wassilowsky [Hg.]: *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg im Breisgau 2004, 186-206, hier: 196).

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., 195-196.

⁴⁹⁰ Vgl. ders.: *Theologischer Kommentar zur Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 704.

⁴⁹¹ Nota explicativa zu GS.

⁴⁹² Vgl. Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil*, 296-298.

⁴⁹³ Aber man soll auch die Kritik von Theobald beachten. Er meint, dass, weil die Pastoral Konstitution erst im letzten Jahr des Konzils verabschiedet wurde, ihre Auswirkung erst in der Rezeptionsphase auf das Gesamtkorpus einwirken konnte. Trotzdem, wie Hans-Joachim Sander darauf hinweist, haben die päpstliche Aufgabenstellung des Konzils als Pastoral und das überraschend große öffentliche Echo der Konzilsöffnung, das mit „Ecclesia ad intra“ und „Ecclesia ad extra“ gekennzeichnete und durch Kardinal Leo-Josef Suenens ausgearbeitete Programm für das Konzil ermöglicht. Diese polare Konstellation von Innen und Außen hat seit dem Ende der ersten Session die ganze Entwicklung des Konzils geprägt (vgl. Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 88). Dabei wäre noch zu bemerken, dass auch die Rezeptionsphase zur ganzen Hermeneutik des Konzils gehört.

extra“.⁴⁹⁴ Das heißt also, *Gaudium et spes* ist von *Lumen gentium* nicht zu trennen.⁴⁹⁵

In diesem Zusammenhang verweist Elmar Klinger darauf, dass die beiden Pole von Dogmatik und Pastoral in *Gaudium et spes* wiederzufinden sind. „Sie beschreibt Kirche unter einem politisch-säkularen Gesichtspunkt und politisch-soziale Gegebenheiten unter einem kirchlichen Gesichtspunkt. Beide verweisen auf beide. Spiritualität und Säkularität sind die Pole der Pastoralkonstitution.“⁴⁹⁶ Der Pastoralbegriff des Konzils wird damit nicht nur in der Lehre der Kirche erweitert, sondern auch im politischen Bereich. Im ersten dogmatischen Hauptteil wird die Kirche „unter dem Gesichtspunkt ihrer Lehre von der Berufung des Menschen“ betrachtet. Der zweite Teil der Pastoralkonstitution beinhaltet den politisch-säkularen Akzent. Diese beiden Aspekte Spiritualität und Säkularität bilden den Schlüssel zur Interpretation von *Gaudium et spes*.⁴⁹⁷

Weiterhin wird mit der Erklärung, „dass in diesem zweiten Teil die Materie obgleich sie den Lehrprinzipien unterworfen ist, nicht nur aus bleibenden, sondern auch aus bedingten Elemente besteht“⁴⁹⁸, Folgendes zum Ausdruck gebracht: „*geschichtlich bediente Elemente gehören zur Lehre der Kirche*. Das Dogma besteht nicht nur aus Prinzipien, sondern hat zugleich Orte seiner Existenz. Es ist pastoraler Natur, weil es vom Verhältnis der Kirche zu den Menschen von heute geleitet ist.“⁴⁹⁹

b) Die Fußnote hebt auch den konstitutiven Charakter des Textes hervor: „Auslegen ist die Konstitution also gemäß den allgemeinen Richtlinien der theologischen Auslegung, und zwar unter Berücksichtigung – insbesondere in ihrem zweiten Teil – der veränderlichen Umstände, mit denen die Dinge, um die es sich handelt, ihre Natur nach verknüpft sind.“⁵⁰⁰ Die Interpretation soll nach

⁴⁹⁴ Vgl. Elmar Klinger: *Kirche – die Praxis des Volkes Gottes*, in: Gothard Fuchs, Andreas Lienkamp (Hg.): *Visionen des Konzils*, 73-84, hier: 75-76.

⁴⁹⁵ Vgl. Paul M. Zulehner: *Konzilsrezeption. Pastoraltheologische Reflexionen vierzig Jahre danach*, in: Christoph Böttigheimer, Hubert Filser (Hg.): *Kircheneinheit und Weltverantwortung: Festschrift für Peter Neuner*, Regensburg 2006, 407-417, hier: 417.

⁴⁹⁶ Elmar Klinger: *Kirche – die Praxis des Volkes Gottes*, 78.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd., 77-81. „Im ersten Teil nämlich entwickelt die Kirche ihre Lehre über den Menschen, über die Welt, in die der Mensch eingefügt ist, und über ihre Haltung zu ihnen“ (Nota explicativa zu GS).

⁴⁹⁸ Nota explicativa zu GS.

⁴⁹⁹ Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 95.

⁵⁰⁰ Nota explicativa zu GS.

den allgemeinen Regeln der Theologie geschehen, und zwar unter Beachtung des Wandels der Geschichte.⁵⁰¹

Durch den Titel und die Nota explicativa ist der soziologische Annexus der Pastoralconstitution zum konstitutionellen Nexus geworden. Anders ausgedrückt, ist die bis dahin als Fremdperspektive betrachtete Dimension identitätsbestimmend für die Kirche geworden.⁵⁰²

2.4.4. Zeichen der Zeit

Diese identitätsbestimmende Dimension drückt auch der Begriff „Zeichen der Zeit“ aus. Der Begriff wird nur ein einziges Mal in GS 4 erwähnt.⁵⁰³ Trotzdem gehört er formal zum Kern und zur Grundperspektive des Textes und bezeichnet ein neues Paradigma in der Theologie.⁵⁰⁴

In GS 4 wird der methodologische Dreischritt – sehen-urteilen-handeln – der ganzen Pastoralconstitution präsentiert: die Zeichen der Zeit erforschen, diese Zeichen auf das Evangelium hin interpretieren und auf die existentiellen Fragen der Menschen antworten.⁵⁰⁵

Als programmatisches Schlagwort gehören die Zeichen der Zeit zu den prominentesten und rezeptionsreichsten Aussagen von *Gaudium et spes*. Das ergibt eine sehr vielschichtige Deutung und ein vielschichtiges Verständnis.⁵⁰⁶

Der Vater der Theologie der Zeichen der Zeit ist Johannes XXIII. Er greift in der apostolischen Konstitution *Humanae salutis*⁵⁰⁷ und in der Enzyklika *Pacem*

⁵⁰¹ Vgl. Norbert Mette: *Gaudium et Spes*, 118.; Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 95.

⁵⁰² Vgl. Erich Garhammer: *Die Frage nach den Kriterien*, 308-309.

⁵⁰³ Der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ kommt insgesamt viermal in den Konzilstexten vor: *Gaudium et spes* 4, *Presbyterorum ordinis* 9, *Apostolicam Actuositatem* 14 und *Unitatis redintegratio* 4, und bestimmt folgende Merkmale der konziliaren Hermeneutik der Zeichen der Zeit: Die Deutung der Zeichen der Zeit soll gemeinschaftlich, im Lichte des Evangeliums geschehen und zur Praxis vordringen (vgl. Giuseppe Ruggieri: *Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte*, in: Peter Hünemann [Hg.]: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 61-70, hier: 64-65).

⁵⁰⁴ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 97.

⁵⁰⁵ Vgl. ders.: *Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 718-719.

⁵⁰⁶ Vgl. Ansgar Kreuzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 305; Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 15.

⁵⁰⁷ Johannes XXIII. berief am 25. Dezember 1961 mit dieser Apostolischen Konstitution das Zweite Vatikanische Konzil ein. Vgl. Johannes XXIII.: *Humanae salutis*, in: HerKorr 16(1961/62), 225-228. Da schrieb der Papst: „Wir aber möchten Unser festes Vertrauen auf den göttlichen Erlöser des Menschengeschlechtes setzen, der die von ihm erlöste Menschheit niemals verläßt. Ja Wir möchten die Forderung Christi zu eigen machen, ‘die Zeichen der Zeit’ (Mt 16,3) zu unterscheiden, und glauben deshalb, in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen“ (ebd., 225).

in *terris*⁵⁰⁸ die eschatologisch-christologische neutestamentliche Bedeutung der Zeichen der Zeit⁵⁰⁹ auf, aber neben der hermeneutischen Kontinuität des Topos findet bei Johannes XXIII. eine bedeutsame zeitdiagnostisch-anthropologische Umdeutung statt. In Mt 16,3 und Lk 12,56 ist Jesus Christus der Kyrios, das entscheidende und einzigartige Zeichen der Zeit. Der Papst weist mit den Zeichen der Zeit auf profan- und kirchengeschichtliche Entwicklungen und Phänomene hin, die aus christlicher Perspektive als Heilszeichen zu deuten sind.⁵¹⁰

Durch die Vorarbeit Johannes' XXIII. wird das methodische Muster von *Gaudium et spes* vorbereitet.⁵¹¹ Der Papst entdeckte, dass die Kirche jedem Menschen etwas zu sagen hat, und darum muss sie sich selbst von jedem Menschen her begreifen. Die Zeichen der Zeit verweisen auf konkrete Situationen, in denen die Menschenwerdung der Menschen gefährdet ist. In solchen die Humanität bedrohenden Situationen ist die Kirche herausgefordert, ihren Auftrag zu erkennen und ihre heilende Hoffnung durch ihre vom Kreuz (real)symbolisierte Botschaft zu kommunizieren.⁵¹²

Der nächste Konzilspapst, Paul VI., bringt in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam*⁵¹³ die Zeichen der Zeit mit dem von Johannes XXIII. geprägten Begriff von „aggiornamento“ zusammen. Die biblische Perspektive erweitert Paul

⁵⁰⁸ Vgl. Johannes XXIII.: *Pacem in terris*, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Köln 2007⁹, 241-290. In der Enzyklika vom 11. April 1963 werden konkrete gesellschaftliche Ereignisse genannt. Obwohl im lateinischen Originaltext der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ nicht vorkommt, geht es methodologisch um die Wahrnehmung der sozialen Entwicklungen, die aus christlich-ethischer Perspektive als Zeichen der Zeit zu deuten sind. In der deutschen Übersetzung allerdings ist „Zeichen der Zeit“ als Zwischenüberschrift zu finden (vgl. auch: Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 309).

⁵⁰⁹ Obwohl in der Bibel der „Zeichen“-Begriff eine zentrale Bedeutung hat, kommen die „Zeichen der Zeit“ im Neuen Testament nur zweimal vor. Im, auch von Johannes XXIII. erwähnten, Mt 16,3 ist von „σημεῖα τῶν καιρῶν“ die Rede. Das aber ist textkritisch umstritten, weil es nur als sekundärer Zusatz zum Evangelium gehört. Im Paralleltext vom Lukasevangelium, Lk 12,56 steht „τὸν καιρὸν τοῦτον“. Der „Kairos“ wird auf Deutsch auch mit Zeichen der Zeit übersetzt (vgl. Heribert Schützeichel: *Die Zeichen der Zeit erkennen. Fundamentaltheologische Überlegungen*, in: TThZ 91 (1982), 304-313, hier: 304-305; Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 305-308; Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 15).

⁵¹⁰ Vgl. Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 308-310; Heribert Schützeichel: *Die Zeichen der Zeit erkennen*, 306.

⁵¹¹ Vgl. Marie-Dominique Chénu: *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 44-47; Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 310.

⁵¹² Vgl. Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit in Gewalt und Widerstand. Zu einem Grundbegriff der Theologie in der Welt von heute*, in: Orientierung 8 (30. April 1995), 92-96, hier: 93-94.

⁵¹³ Vgl. Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* vom 6. August 1964 in: HerKorr 18 (1963/64), 567-583.

VI. mit der paulinischen Mahnung des Thessalonicher-Briefs: „alles zu prüfen und das Gute zu behalten“ (1 Thess 5,21).⁵¹⁴

Im Lauf des Konzils blieb der Begriff nur nach langer Debatte im Text. Obwohl in diesem konziliaren Prozess der Topos „Zeichen der Zeit“ terminologisch verkürzt wurde, hatte er in der Struktur des Textes eine bestimmende Rolle bekommen.⁵¹⁵

Um sich der Theologie der Zeichen der Zeit in *Gaudium et spes* annähern zu können, ist es wichtig, folgenden Kontext in Betracht zu ziehen: Nachdem die Kirche in höchster Solidarität an „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1,1)⁵¹⁶ Anteil nimmt, stellt sie sich den Auftrag, „unter Führung des Geistes, des Beistands, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um Zeugnis für die Wahrheit abzulegen, um zu heilen, nicht um zu richten, um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen“ (GS 3,2).

„Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch allezeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann. Es ist deshalb nötig, dass die Welt, in der wir leben, sowie ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihr oft dramatischer Charakter erkannt und verstanden werden“ (GS 4,1).

GS 4 verbindet die Aufgabe der Erforschung der Zeichen der Zeit mit der Deutung des Evangeliums. Das verlangt, die Zeichen der Zeit mit dem Evangelium in Relation zu bringen, und zwar so, dass das Evangelium für den heutigen Menschen immer eine verständliche und frohe Botschaft ist. Dadurch

⁵¹⁴ In der Enzyklika heißt es: „Das nun schon berühmt gewordene Wort Unseres verehrten Vorgängers Johannes' XXIII. seligen Andenkens, das 'aggiornamento', werden Wir immer als programmatische Richtschnur im Auge behalten. Wir haben es als Leitkriterium des Ökumenischen Konzils bestätigt, und der Gedanke an dieses Wort wird Uns ein Ansporn sein, immer mit der inneren neuen Lebenskraft der Kirche zu rechnen, mit ihrer Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu deuten, und mit ihrer ewig jugendlichen Begabung, 'alles zu prüfen und das Gute zu behalten' (1 Thess 5,21)“ (*Ecclesiam suam*, 574).

⁵¹⁵ Zur Textgeschichte vgl. Charles Moeller: *Die Geschichte der Pastoralkonstitution*, 262; vgl. ders.: *Das Prooemium*, in: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil III. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Herder 1968², 280-313, hier: 290-295; Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 623-703.

⁵¹⁶ Eine Entfaltung von GS 1,1 folgt im III. Teil Kap.1.

bekommt die praktische Theologie eine besondere wissenschaftlich-theologische Pflicht. Sie braucht ein induktiv-analytisches Instrumentarium, um die konkrete Befindlichkeit der Menschen in ihrem ständigen historisch-kontextuellen Wandlungsprozess präziser bestimmen zu können. Die praktisch-theologische Reflexion soll nicht nur die (binnen-)kirchlichen Schwierigkeiten vor Augen haben, sondern so weit wie möglich das gesellschaftliche Ganze.⁵¹⁷

Erich Garhammer weist darauf hin, dass die Erforschung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums eine spezifische theologische Semiotik impliziert. Er unterscheidet drei solche Theologiekonzepte:⁵¹⁸

- Eine a-signierte Theologie: Obwohl diese Theologie eine Zeichenlehre entfaltet, wird diese Lehre in ihrer theologischen Arbeit nicht berücksichtigt. Dieses Modell geht von einem abgeschlossenen und starren Offenbarungsbegriff aus. Das Evangelium wird nur für die Erhellung gesellschaftlicher Phänomene benutzt.
- Die von diffusen Zeichen signierte Theologie: Den Grund dieses Modells bildet ein expansiver Offenbarungsbegriff. Demzufolge spricht alles von Gott, aber um den Preis einer optionslosen Theologie.
- Das von prägnanten Zeichen signierte theologische Modell: „Diese Art von Theologie geht von der Relevanz des Evangeliums in allen Bezügen aus, dessen Licht aber nicht nur auf die Phänomene der Zeit, sondern auch auf Theologie und Kirche fällt.“⁵¹⁹ So ist das keine a-pathische Theologie, sondern eine Theologie, in welcher sich der Stigma- und der Zeichen-Begriff verständigen: „Das Stigma bildet den Schmerzpunkt des Semeions. Das Zeichen des Menschensohns Jesus Christus kann nur so verstanden werden. Im Ohnmachtsmessias Jesus bilden Semeion und Stigma eine Einheit.“⁵²⁰

Wie gesehen, brauchen die Zeichen der Zeit sowohl eine theologische als auch eine soziologische Analyse.⁵²¹ Theologisch gesehen, verweisen die Zeichen der Zeit „auf etwas, was in einem historischen Geschehen die Autorität eines

⁵¹⁷ Vgl. Norbert Mette: *Trends in der Gegenwartsgesellschaft*, in: Herbert Haslinger (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 1., 75-101, hier: 75-76.

⁵¹⁸ Vgl. Erich Garhammer: *Die Frage nach den Kriterien*, 306-307.

⁵¹⁹ Ebd., 307.

⁵²⁰ Ebd., 307.

⁵²¹ Vgl. Marie-Dominique Chénu: *Volk Gottes in der Welt*, 47-62.

Ortes hat, dem die Kirche nicht ausweichen kann⁵²², soziologisch sind sie eine bestimmte Epoche kennzeichnende Hauptfaktoren. Auch die nicht-religiösen Phänomene stehen aber in Verbindung mit der christlichen Heilsbotschaft.⁵²³ „Das Volk Gottes bemüht sich, vom Glauben bewegt, in welchem es glaubt, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, an denen es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit Anteil hat, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind“ (GS 11,1).

In diesem Zusammenhang bekommt neben dem Evangelium der Glaubenssinn eine wichtige Rolle.⁵²⁴ „Das Lesen der Zeichen der Zeit im Volke Gottes ist Sache des Glaubens, zumal auch des Glaubens an die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Welt. Der Glaube übt die Unterscheidung der Geister.“⁵²⁵

Hier kommt mit dem Verb „discernere“ eine weitere Perspektive in den Vordergrund. Es ist notwendig, die Zeichen Gottes in der Zeit von den Unheilszeichen zu unterscheiden. Daraus resultiert für die hermeneutische Methodik von *Gaudium et spes* eine dialektische Wahrnehmung der Gesellschaft.⁵²⁶ Durch diesen Ausdruck wird weiterhin die spirituelle Tradition der Kirche über die Unterscheidung der Geister ins Spiel gebracht.⁵²⁷

Durch den Ausdruck von „Gegenwart“ und „Ratschluss“ Gottes werden zweierlei Modi der Glaubensbegründung durch die Zeichen der Zeit gezeigt. Obwohl der Glaube an Gott durch die Zeichen der Zeit von einer Wechselwirkung zwischen Raum und Zeit geprägt wird und so eine Relativität erfährt, geschieht bei der Glaubensbegründung kein Relativismus, „weil die Zeichen der Zeit nicht mit der Gottesrede identisch sind, vielmehr ergibt sich von Gott her ‘Ratschluss’“.⁵²⁸ Diese Glaubensbegründung geschieht andererseits nicht

⁵²² Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 597. Sander präzisiert, dass die Zeichen der Zeit als neue theologische Kategorie durch GS in den theologischen Diskurs eingeführt wurden, um Sensibilität für historische Tatsachen zu schaffen und Probleme der jeweiligen Gegenwart lösen zu können (vgl. ebd., 597).

⁵²³ Vgl. Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 16.

⁵²⁴ Vgl. ebd., 21-22.

⁵²⁵ Heribert Schützeichel: *Die Zeichen der Zeit erkennen*, 308.

⁵²⁶ Vgl. Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 314.

⁵²⁷ Vgl. Joseph Ratzinger: *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum I. Erster Kapitel*, in: LThK: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil III., 313-354, hier: 314.

⁵²⁸ Hans-Joachim Sander: *Gott. Vom Beweisen zum Verorten*, 595.

utopisch, nicht so, „dass Gott einen Nicht-Ort hat“, sondern Gott ist in der Gegenwart präsent.⁵²⁹

In Verbindung mit GS 44 wird die Theologie der Zeichen der Zeit zum *modus procedendi*. Wahrnehmung, Auslegung, Unterscheidung und Beurteilung werden hier zusammengebracht: „Aufgabe des ganzen Volkes Gottes, [...], ist es, mit Hilfe des Heiligen Geistes die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören, zu unterscheiden und zu deuten und sie im Licht des göttlichen Wortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und angemessener vorgelegt werden kann“ (GS 44,2). Das Neuartige in diesem Zusammenhang ist die Wechselseitigkeit des Auslegungsprozesses: Einerseits werden das Evangelium (GS 4) und der Glaube (GS 11) die Interpretation der Zeichen der Zeit ermöglichen, andererseits vertieft die Wahrnehmung der pluralen Zeichen der Zeit durch das Hören, Urteilen und Deuten (GS 44) die geoffenbarte Wahrheit und ermöglicht ihre Vorlegung.⁵³⁰

Die Zeichen der Zeit sind *loci theologici*, Orte der theologischen Reflexion.⁵³¹ Der hermeneutische Schlüssel des Sehens und Deutens der Zeichen der Zeit ist das Evangelium, aber auch umgekehrt, der jeweilige konkrete geschichtliche Kontext ist der Hintergrund beim Verstehen der Bibel. Dieser Kontext öffnet auch neue Zugänge zur Schrift.⁵³²

Weiterhin ist für die Pastoral der Kirche wichtig zu bemerken, „daß das, was Gott von uns will, nicht mit einem simplen Rückgriff auf die Schrift geklärt werden kann. Dazu muß man nämlich die Zeichen der Zeit und das Unvorhergesehene der Lage mit berücksichtigen (vgl. Lk 12,54–57). Das ist

⁵²⁹ Vgl. ebd., 595.

⁵³⁰ Vgl. Christoph Theobald: *Zur Theologie der Zeichen der Zeit*, 72-73.

⁵³¹ In der systematischen Theologie ist es umstritten, ob Zeichen der Zeit als genuine *loci theologici* (*locus theologicus proprius*) oder nur als sekundäre *loci theologici* (*locus theologicus alienus*) zu deuten sind (vgl. Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 22-23). Schützeichel weist darauf hin, dass die Zeichen der Zeit als sekundäre *loci theologici*, obwohl sie „nicht der Ort für ein neues Wort Gottes an die Kirche“ sind, „von Gott gesteuerte Anrufe und Anfragen an die abgeschlossene Offenbarung Gottes“ enthalten. „Sie können helfen, das Evangelium tiefer und allseitiger zu verstehen“ (Heribert Schützeichel: *Die Zeichen der Zeit erkennen*, 310). Normativ für die Theologie sind sie in sich aber nicht (vgl. Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 22-23). Hans-Joachim Sander in seinem neuen Kommentar zu *Gaudium et spes* empfiehlt einen alternativen *locus theologicus*, der die pastorale Ortsbestimmung von GS darstellt: „Der *locus theologicus* von GS ist mitten in der Differenz von Innen und Außen angesiedelt. Er ist eine Art von *locus theologicus alternativus* nach zwei Seiten hin, der den Sinn für das Innen mit dem Außen der Menschen konfrontiert, aber diesem Außen der Menschen konfrontiert, aber diesem Außen auch die Bedeutung Christi entgegenhält“ (Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 864).

⁵³² Vgl. Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 23.

eindeutig ein Appell an Spontaneität, Freiheit und schöpferische Phantasie. Gehorsam heißt: offene Augen für die Situation haben, sich entscheiden und sich auf das riskante Abenteuer einlassen, Gott, der heute und jetzt spricht, zu antworten⁵³³.

So gesehen, sind die Auslegung und die Unterscheidung der Zeichen der Zeit vor allem eine prophetische Aufgabe,⁵³⁴ und die Zeichen der Zeit tragen zu der prophetischen Gestaltung der Kirche bei.⁵³⁵

In Hinblick auf Rumänien ist Folgendes zu bemerken: Das bedeutsamste Zeichen der Zeit in den postkommunistischen Ländern war die neue Erwerbung der Freiheit. Die Kirchenmänner und Theologen haben aber wegen der Verfolgung kein geeignetes theologisches Instrumentarium, um die Zeichen der neuen, Freiheit schenkenden Zeit zu deuten. Neben dem theologischen Mangel erschwerte „eine Art Unwille bei der Kenntnisnahme der sozialwissenschaftlichen Zeitanalyse“⁵³⁶ diese Hermeneutik.

Die neuen sozialwissenschaftlichen und anthropologischen Strömungen, auf die das Konzil theologisch reagiert hat, konnten in diesen Ländern kaum bekannt werden. Andererseits ist zu beachten, dass die gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Bedingungen jetzt schon völlig anders als in der Konzilszeit sind.⁵³⁷

Darum braucht eine Theologie der Zeichen der Zeit in Rumänien eine im Einklang mit dem Konzil stehende aktualisierte komplexe Analyse. Ohne eine solche Analyse, bleibt die Theologie a-phatisch und die Verwirklichung des Konzils mangelhaft. Die Kirche kann nicht über Gott reden und Gott in Taten vergegenwärtigen, wenn sie nicht weiß, was die Menschen bewegt und zwar in ihrem aktuellen Kontext. Ohne eine gründliche Analyse der Gegenwart ist eine Zukunftsgestaltung der Kirche in Rumänien kaum vorstellbar.

Einige theologische Aspekte seien hier genannt:

⁵³³ Leonardo Boff: *Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg 1993, 40, zitiert nach: Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 84.

⁵³⁴ Vgl. Heribert Schützeichel: *Die Zeichen der Zeit erkennen*, 313; vgl. II. Teil: 2.4.4.

⁵³⁵ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 99.

⁵³⁶ András Máté-Tóth: *Ost-Erfahrung – Ost-Theologie. Die Zeichen der Zeit als theologische Herausforderung*, in: András Máté-Tóth, Christian Friesl, Isidor Baumgartner: *Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa*, Innsbruck 2000, 237-244, hier: 237. Zum Beispiel wurde in Rumänien in der Diözesansynode von Alba-Iulia in 2002 die von Soziologen speziell für diese Synode vorbereitete soziologische Analyse ganz zurückgewiesen. Der Gebrauch des Begriffes *aggiornamento* wurde zurückgewiesen (vgl. Imre András SJ: *Egy erdélyi vallásszociológiai kutatás fogadtatása ürügyén* [Unter dem Vorwand des Empfangs einer siebenbürgischen religionssoziologischen Forschung], in: Keresztény Szó 9/11 (1998).

⁵³⁷ Vgl. András Máté-Tóth: *Ost-Erfahrung – Ost-Theologie*, 238-239.

- Die Zeichen der Zeit aktualisieren kultur- und zeitgemäß die göttliche Offenbarung.⁵³⁸
- Diese Zeichen kommen von „außen“, aus der Zeit, so sind sie „Zeichen der anderen“. Um diese Zeichen wahrnehmen und deuten zu können, ist die Kirche selbst beauftragt, ein Zeichen zu werden: „Im Zeichen der anderen zu glauben, führt die Kirche zur Existenz im Zeichen der Zeit. Das macht sie letztlich selbst zum Zeichen. Kirche-Sein ist eine semiotische Existenz. Erst als Zeichen in der Zeit ist Kirche auf dem Weg, von Gott zu sprechen.“⁵³⁹
- Die Kirche, die ihre zentrale Botschaft in der Menschenwerdung Gottes hat, lernt durch die Beobachtung der Menschenwerdung aller Menschen die plurale Weise der Gottesrede und erkennt dadurch, dass sie Gott nicht besitzt. Die Zeichen der Zeit sind also methodologische Herausforderungen für die Kirche und hängen mit der Sprachkompetenz der Kirche zusammen. Die Kirche wird nur durch die Beachtung der Zeichen der Zeit über die Heilsbotschaft sprachfähig.⁵⁴⁰ Kirche und Theologie machen sich entweder in der Welt von heute gegenwärtig oder reden nicht vom Reich Gottes.⁵⁴¹
- Die Zeichen der Zeit verweisen auf etwas Entscheidendes für den Glauben in der Zeit. Die Zeichen der Zeit sind Zeichen Gottes in der Geschichte und nicht Zeichen der Kirche, sie markieren das Gottesreich. Weil sie „das Schicksal der Kirche“ sind, können sie von der Kirche nicht verweigert werden.⁵⁴² „Es steht nicht in der Macht der Kirche, die Zeichen der Zeit willkürlich herzustellen oder sich ihrer Signifikanz zu verweigern. Sie sind das Schicksal der Kirche. Wenn diese vor ihnen davonläuft, wird es ihr ergehen wie einst Jona – das Schicksal holt sie ein.“⁵⁴³
- Die Zeichen der Zeit und der damit zusammenhängende aggiornamento bedeuten keine Anpassung an die Zeit, sondern eine radikale Öffnung gegenüber der Zeit. Durch die Zeichen der Zeit macht sich die Kirche der

⁵³⁸ Vgl. Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 20-22; 31.

⁵³⁹ Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 100.

⁵⁴⁰ Vgl. ders.: *Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit*, 202; ders.: *Die Zeichen der Zeit*, 97.

⁵⁴¹ Vgl. ders.: *Die Zeichen der Zeit in Gewalt und Widerstand*, 93.

⁵⁴² Vgl. ebd., 97-98.

⁵⁴³ Ebd., 98.

radikalen Veränderungsprozesse in der Gesellschaft bewusst und erkennt die Pluralität der Welt an. Das tut sie aber nicht kritiklos und ohne Differenzierung. Die Kirche soll sowohl die Lebens- als auch die Todeszeichen wahrnehmen und unterscheiden. Das Konzil hat die Probleme der Welt und der Menschen aufgegriffen und aus dieser Außen-Perspektive sich selbst reflektiert. Hier geht es also um eine neue Selbstidentitätsbestimmung der Kirche.⁵⁴⁴ „Die eigene Botschaft in eine Perspektive von außen zu stellen, stiftet Identität.“⁵⁴⁵ Das bedeutet als weitere ekklesiologische Dimension, dass die Zeichen der Zeit „transformierende Bedeutung für die Kirche selbst“⁵⁴⁶ haben.

- Der mit den Zeichen der Zeit zusammenhängende und oft beklagte Optimismus des Konzils sollte eher als Aufleuchten der eschatologischen Freude interpretiert werden.⁵⁴⁷
- In der Freiheit hat die Kirche in Rumänien den schnellen Wandel der Welt erfahren. Diese neuartige Dynamik hat viel Neues, rasante Veränderungen und eine Pluralität gebracht. Gerade in solchen Prozesse ist die Kategorie der Zeichen der Zeit aus der Perspektive des Glaubens unerlässlich. Zusammen mit *aggiornamento* öffnet die Theologie der Zeichen der Zeit eine Zukunftsperspektive, in der es um das „Neue“ in der Tradition des Glaubens geht. Aber die eschatologische Dimension bedeutet nicht Utopie, Idealismus oder Relativismus, sondern Heterotopie, Anders-Orte.⁵⁴⁸ Heterotopien bedeuten konkrete und vielfältige Integrationsorte für die Gottesbegegnung. „Das sind Räume, die Diskurse prägen, weil in ihnen das zum Thema wird, was unter normalen Verhältnissen aus dem Diskurs ausgeschlossen ist und womit Menschen entsprechend ausgegrenzt werden.“⁵⁴⁹
- Die Zeichen der Zeit weisen eine Selbständigkeit auf. Man kann sie nicht schaffen. Sie kommen in Krisensituationen und Konfliktzuständen vor,

⁵⁴⁴ Vgl. Peter Hünemann: *Das II. Vatikanum als Ereignis*, 112-113, 122-123; Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 83-86.

⁵⁴⁵ Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 96.

⁵⁴⁶ Ders.: *Die Zeichen der Zeit in Gewalt und Widerstand*, 93.

⁵⁴⁷ Vgl. Peter Hünemann: *Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik*, 123.

⁵⁴⁸ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Gott. Vom Beweisen zum Verorten*, 595; Jochen Ostheimer: *Zeichen der Zeit lesen*, 24-25.

⁵⁴⁹ Hans-Joachim Sander: *Gott. Vom Beweisen zum Verorten*, 595.

wenn die Menschwerdung gefährdet ist. Die Auslegung der Zeichen der Zeit ist eben deswegen notwendig, um diese Zustände zu überwinden. Wenn diese Deutung gelungen ist, kommt ihre prophetische Kraft zum Ausdruck. So ist es für die Kirche möglich, sich prophetisch zu gestalten. Die Kirche darf deswegen diese Zeichen nicht vernachlässigen, ohne bestraft zu werden.⁵⁵⁰

- Ein solches beispielhaftes Zeichen ist in Rumänien die große Unsicherheit der Menschen. Die Kirche soll in diesem Fall darauf achten, dass Freiheit und Sicherheit nicht Gegensätze der göttlichen Vorsehung sind, sondern einander ergänzende Wirklichkeiten.⁵⁵¹ Die Armut und die soziale Differenzierung sind weitere solche Zeichen. Hier ist die Diakonie der Kirche gefordert. Aber auf der anderen Seite kann auch die starke spirituelle Kraft der Menschen in Rumänien als ein Zeichen der Zeit betrachtet werden. Die Kirche ist herausgefordert, diese spirituelle Kraft durch theologische Bildung auszuschöpfen und als Kirche Orte für die spirituellen Bedürfnisse zu öffnen.⁵⁵²

Alles in allem sind die Zeichen der Zeit Realitäten, die die Kirche wahrzunehmen hat. Die Kirche soll in diesen Zeichen sich selbst von Welt und Geschichte her verstehen und sich solidarisch und kritisch danach richten. Dass sich die Kirche in Rumänien von diesen Zeichen prägen lässt, beziehungsweise diese Zeichen in sich aufnimmt, schafft Glaubwürdigkeit und Relevanz in ihrem Auftrag für Menschen und Gesellschaft.

Für die Praxis der Kirche bedeutet diese Hinwendung zu den Zeichen der Zeit, „dass sie sich auf die Lebenswirklichkeit der jeweiligen Zeit hin verändert. So wird sie auf eine für die betroffenen Menschen relevante Weise (d.h. nicht nur im Modus der theoretischen Behauptung oder der moralischen Forderung) ihrer Bestimmung gerecht, entsprechend der heilend-befreienden Botschaft von der Menschwerdung Gottes den Menschen einen Raum für ihr Menschsein zu eröffnen.“⁵⁵³

⁵⁵⁰ Vgl. ders.: *Die Zeichen der Zeit*, 98-99.

⁵⁵¹ Vgl. András Máté-Tóth: *Ost-Erfahrung – Ost-Theologie*, 240.

⁵⁵² Vgl. I. Teil Kap. 3.

⁵⁵³ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*, Düsseldorf 2005, 175.

2.4.5. Schlusswort der Pastoralkonstitution

Der Artikel 91 bringt einen wichtigen Hinweis zur Hermeneutik der Pastoralkonstitution. Das zeigt noch einmal, dass *Gaudium et spes* kein abgeschlossener, sondern ein dynamischer Text ist, der in ständiger geschichtlichen Wandlung und in immer konkreterem Kontext weiterzuschreiben ist.⁵⁵⁴

Der Artikel 92 fördert Dialog innerhalb der Kirchen, zwischen den Kirchen und allen Religionen und Menschen. Das wäre die Grundlage für ein paritätisches und solidarisches Miteinander.⁵⁵⁵

Beide Artikel formulieren nochmals explizit, was schon die Logik der Pastoralkonstitution bestimmt hat, nämlich die „Neuinterpretation, Reformulierung und Weiterentwicklung der Inhalte von *Gaudium et spes*“, „die Notwendigkeit“ ihrer Aktualisierung. Erst durch diese aktualisierende Weiterführung kann man *Gaudium et spes* treu bleiben, das ist die einzige textadäquate Modalität.⁵⁵⁶ Es ist normal, dass die Pastoralkonstitution, die sehr stark von Zeit- und Kontextgebundenheit geprägt ist, immer wieder einen aktuellen Dialog mit der Gesellschaft führen will und muss. Die schnellen Veränderungen der Gesellschaft fordern die Weiterentwicklung und Vergegenwärtigung der Konzilstheologie, anders würde sie ihre Modernitätskompatibilität verlieren.⁵⁵⁷ Das ist auch für die Kirche Rumäniens eine Herausforderung.

Dadurch fordert *Gaudium et spes* die Theologie heraus, in der Interpretation und Rezeption des Konzils eine evolutionäre und dialogische Hermeneutik fortzuführen.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Vgl. Norbert Mette: *Gaudium et Spes*, 118.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., 118-119.

⁵⁵⁶ Vgl. Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 333-339. Ansgar Kreutzer betrachtet aus systematisch-theologischem Aspekt die Aktualisierung der Pastoralkonstitution und nennt drei Gründe, die diese Weiterführung notwendig machen: Alter, Gattung und Grundduktus des Textes (vgl. ebd., 333f).

⁵⁵⁷ Vgl. Karl Rahner: *Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil*, in: Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, Band VIII., Zürich-Köln 1967, 13-42, hier: 29-33.

⁵⁵⁸ Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*, 340.

2.5. Systematisierung: Ein Konzilsrezeption für morgen – Ausblicke

Im Folgenden werden die herausgehobenen konzilshermeneutischen Aspekte mit ost(mittel)europäischen Erfahrungen in Zusammenhang gebracht und aus der Perspektive Rumäniens reflektiert und aktualisiert.

Das Konzil hat seine Aktualität nämlich noch gar nicht verloren. Als man schon an eine Abnahme des Interesses am Zweiten Vatikanischen Konzil dachte, wurde nach einem kleinen Stillstand wieder verstärkt über die Interpretation und Auswirkung des Konzils diskutiert.⁵⁵⁹ Es scheint festzustehen, dass auch im Hintergrund der heutigen Identitätskrise der Kirche die Interpretation des Konzils steht.⁵⁶⁰

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Hermeneutik des Konzils zwischen einem Kontinuitäts- und einem Diskontinuitätsmodell steht.⁵⁶¹

a) Die Vertreter des Diskontinuitätsmodells haben im Konzil eine epochale Wende in der Kirche und Theologie gesehen, einen Bruch mit der Tradition der Kirche. Sie sind in zwei verschiedenen Gruppen geteilt:

- In eine Gruppe gehören jene, die das Konzil positiv einschätzen. Das Konzil bedeutet eine Epochenwende. Die richtige Interpretation des Konzils bedeutet die kritische Absetzung des antimodernistischen, scholastischen Kirchenbildes und dessen Theologie, sowie die Suche der innovatorischen und revolutionierenden Aussagen in den Texten.
- In der anderen Gruppe sind jene, die das Konzil als einen negativen Umbruch deuten. Das Konzil war ihrer Meinung nach eine faule Kapitulation gegenüber dem Zeitgeist der Moderne. Daraus ergibt sich der Anpassungsprozess der nachkonziliaren Kirche. Weil das Konzil von der Tradition des I. Vatikanums und des Tridentinums abwich, ist eine antikonziliare und revisionistische Haltung notwendig.

b) Das Kontinuitätsmodell besagt, dass das Konzil nichts Neues gebracht hat. Das Zweite Vatikanische Konzil sei von den beiden vorangehenden Konzilien her auszulegen.

⁵⁵⁹ Vgl. Bertram Stubenrauch, Michael Seewald: *Das Konzil und die Kirche. Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie*, in: *Communio* 11-12 (2010), 600-615, hier: 600.

⁵⁶⁰ Jan-Heiner Tück: *40 Jahre Zweites Vatikanische Konzil*, 48.

⁵⁶¹ Für die folgende zusammenfassende Sicht vgl. Günther Wassilowsky: *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck-Wien 2001, 16-22.

Beide idealtypische Modelle sind extreme Positionen und ergeben eine selektive, willkürliche Lesart des Konzils, welche in der Rezeptionsgeschichte noch verstärkt wurde. Bei einer Gruppe wurde der Geist des Konzils, bei der anderen der Buchstabe als Prinzip der Auslegung bestimmt. Einige halten die nicht durchgeführte Konzilsrezeption, andere ganz im Gegenteil das Konzil selbst für die Ursache der gegenwärtigen Krise der Kirche.

Aus der Perspektive von *Gaudium et spes* kann man drei negative Tendenzen in der Interpretation bemerken.⁵⁶²

- Eine konservative Interpretation: Dieser Interpretation nach hat das Zweite Vatikanische Konzil als Pastorkonzil keinen dogmatischen Fortschritt gebracht und ist so nur eine Wiederholung der Tradition. Demzufolge ist das Konzil für die Lehre ohne irgendeinen Belang.
- Eine progressive Interpretation: Obwohl die Anhänger dieses Modells im Konzil einen Fortschritt sehen, vertreten sie jedoch die Meinung, dass das Konzil hinter den wünschenswerten und notwendigen Fortschritten zurückgeblieben ist. So ist das Konzil nur ein Konzil des Übergangs.
- Eine platonische (kompromisshafte) Interpretation: In diesem Fall wird ein Widerspruch zwischen Altem und Neuem, Pastoral und Dogmatik mit zwei unvereinbaren Ekklesiologien behauptet.

Für diese, die Konzilshermeneutik betreffenden, Mängel ist der Grund nach Elmar Klinger die totale Vernachlässigung von *Gaudium et spes*.

In dieser Arbeit wurden aber nicht die die extremen Positionen vertretenden Modelle präsentiert, weil diese die Verwirklichung des Konzils nicht möglich machen. Die extremen Positionen stehen nebeneinander, erstarren und vernichten einander gegenseitig. Das war aber nicht Ziel des Konzils. Die Gegensätze sind wahrzunehmen, aber man sollte eher von einem Gesamtprogramm⁵⁶³ ausgehen, in dem die Gegensätze die pastorale Pointe sind⁵⁶⁴ und den Dialog fördern.

Es gibt dann die Frage, was die Kirche in Rumänien aus dieser komplexen und oft widersprüchlichen Hermeneutik des Konzils lernen könnte. Vor allem wird diese Frage dadurch berechtigt, weil man auch bei den in dieser Arbeit

⁵⁶² Vgl. Elmar Klinger: *Kirche – die Praxis des Volkes Gottes*, 80.

⁵⁶³ Vgl. ebd., 74.

⁵⁶⁴ Vgl. Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil*, 295.

präsentierten Mittelwegen beobachten konnte, wie unterschiedlich die Akzentsetzungen und dann die daraus folgenden Auslegungsergebnisse sind.

Die Konzilshermeneutik bedeutet zuerst ganz formal und allgemein eine Kunst der Auslegung, wobei Interpret und Text in Interaktion treten und sich dadurch beide bereichern. Durch die ständige Auseinandersetzung wird der Text wie eine Spirale immer tiefer verstanden. Darum ist es vor allem für die Kirche in Rumänien wichtig, ein hermeneutisches Bewusstsein zu entwickeln.

Es wäre weiterhin wünschenswert, die Gegensätze, wie zum Beispiel Dogmatik und Pastoral, in eine komplementäre Richtung zu bringen. Das Konzil wollte die Dualismen auflösen und die Kontinuität der Tradition als Interaktion von Tradition und lebendiger, vergegenwärtigender Interpretation verstehen. So konnte man in die von Papst Benedikt XVI. empfohlene „Hermeneutik der Reform“⁵⁶⁵ eintreten, in der Treue und Dynamik verbunden sind. Diesem programmatischen Konzept des Papstes zufolge ist es wichtig, die Kirche so weiterzuentwickeln, dass sie sie selbst bleibt – eine bleibende Identität, die im ständigen Wandel ist.

Der Aufruf der Zeichen der Zeit erwartet gerade die Präsentation des Evangeliums im Licht dieser Zeichen der Zeit. Das heißt keine Wiederholung und Rezitation des immer schon Gelehrten, sondern die Ermittlung der Glaubenslehre in den Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart.⁵⁶⁶

Das würde aber nicht das Verschwinden aller Spannungen in der Auslegung der Konzilstexte bedeuten. Eben deswegen ist es wichtig, neben den festgestellten Grundkriterien (wie zum Beispiel: Das Konzil steht in der Tradition der Kirche; Geist und Buchstabe sind voneinander nicht zu trennen; die Texte sollen integrativ gelesen werden; Pastoral und Dogmatik durchdringen sich gegenseitig; usw.), die Wichtigkeit der Spannung und Offenheit in der Rezeption anzuerkennen. Diese Spannung kann auch das kirchliche Leben spannender und damit attraktiver, zugkräftiger machen. Das bedeutet nämlich nicht eine Korrelation oder Polarität, sondern eine „Denkform des Paradoxalen“.⁵⁶⁷ „Sie

⁵⁶⁵ Vgl. Papst Benedikt XVI.: *Weihnachtsansprache vom 22. Dezember 2005*, <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html> (am 12.07.2011, um 17:39 Uhr).

⁵⁶⁶ Walter Kasper: *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil*, 295-296.

⁵⁶⁷ Diese neuste Annäherung machen Bertram Stubenrauch und Michael Seewald in Zusammenhang mit der spannungsvollen Ekklesiologie des Konzils. Die Schlussfolgerungen scheinen aber auch auf die gesamte Konzilshermeneutik anwendbar zu sein (vgl. Bertram

respektiert unbedingte Geltungsansprüche ohne Harmonisierungsdrang.⁵⁶⁸ Eine solche Annäherung verspricht Dynamik, also die Lebendigkeit des Konzils in der Gegenwart. Das würde weiterhin Demut gegenüber den eigenen Denkformen der InterpretatorInnen bedeuten und einen Verzicht auf die Synthese zugunsten des gelebten Auftrags der Kirche.⁵⁶⁹

So wie das Konzil selbst nicht verurteilen und auch nicht bloß disziplinar fortschreiben wollte und die Pluralität der Welt und Lehre anerkannte, scheint es im Hinblick auf das Konzil gerecht zu sein, nicht eindeutige Rezeptbücher auf der Basis des Konzils zu schreiben, sondern eher eine Logik, ein Problembewusstsein, vor allem was die Umsetzung der Lehre des Konzils in der Praxis bedeutet, zu entwickeln. Das könnte auch für die (Pastoral)Theologie in Rumänien ein befolgbare Weg sein. Hier wäre eher die Kreativität als Kriterium gefordert, die mit Prophetie und Visionen eng verbunden ist.

Dazu hat die Kirche in Rumänien in die Schule des Entlernens einzutreten. Paul M. Zulehner weist darauf hin, dass die im Kommunismus erlernten und geübten ekklesiologischen, anthropologischen und gesellschaftlichen Mechanismen der römisch-katholischen Kirche – auch in Rumänien – nach dem Fall des Kommunismus entlernt werden müssten. Die von ihm genannten konkreten Bereiche des Entlernens sind: „Gettoisierung, Mangel an Diakonie, Priesterzentrierung, einseitige Konzentration auf die Sakramente“.⁵⁷⁰

Das erschwert noch die Tatsache, dass die Kirche sich als Märtyrer begriffen hat. Diese Rolle hat auch einen selbstverteidigenden und selbstbefreienden Aspekt. Das bedeutet in diesem Kontext, dass das Opfer

Stubenrauch, Michael Seewald: *Das Konzil und die Kirche*, 612-613). Die Autoren fassen das folgenderweise zusammen: „Auf die hermeneutische Frage bezogen bedeutet dies, konziliare Texte so zu lesen, dass man verschiedene Geltungsansprüche bestehen lässt, ohne die Spannung, die dadurch entsteht, aufzulösen: Kontroverse Aspekte, die der Konzilstext buchstäblich zusammenzwingt, markieren Grenzbereiche, die nicht überschritten werden dürfen, wenn genuine kirchliches Terrain gewahrt bleiben soll. Von Korrelation oder Polarität zu sprechen, wäre zu irenisch“ (ebd., 613). In diese Richtung zeigt auch die Formulierung von Gotthard Fuchs: „Was zur schöpferischen Auseinandersetzung mit dem II. Vatikanum freilich weiterhin noch fehlt, ist eine allseits akzeptierte konflikthafte Konzilshermeneutik, so daß sich der spannungsreiche und konflikthafte Kompromiß- und Konsenscharakter der Konzilstexte nur faktisch austrägt, ohne theoretisch begriffen und ‘offensiv’ gestaltet zu werden“ (Gotthard Fuchs: *Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik*, in: Franz-Xaver Kaufmann, Arnold Zingerle [Hg.]: *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn 1996, 401-410, hier: 401).

⁵⁶⁸ Bertram Stubenrauch, Michael Seewald: *Das Konzil und die Kirche*, 613.

⁵⁶⁹ Vgl. ebd.

⁵⁷⁰ Paul-Michael Zulehner: *Konzilsrezeption. Pastoraltheologische Reflexionen vierzig Jahre danach*, 409.

unschuldig ist. Diese Logik des Märtyrer-Status bildet bis heute die Argumentationsgrundlage des kirchlichen Handlungsprozesses.⁵⁷¹

Damit die Aufgabe der Entgettoisierung und der angemessenen Erneuerung der „Kircheninnenarchitektur“ erfüllt werden kann, hat die römisch-katholische Kirche in Rumänien das Konzil in seiner Ganzheit zu rezipieren: „Wer eine in der Welt ‘präsenze’ Kirche will, muss die Kirche für diese Präsenz auch bereiten. Welteinsatz und Kirchenreform sind lediglich zwei Seiten ein und derselben Zumutung Gottes an seine Kirche in der einen Welt- und Heilsgeschichte.“⁵⁷²

Methodologisch gesehen, steht hier die Kirche vor einer äußerst komplexen Aufgabe und Herausforderung. Rezeption kann nicht nur die Übernahme der konziliaren Texte bedeuten. Die römisch-katholische Kirche Rumäniens könnte hier mit einer differenzierten Relecture des Textes⁵⁷³ an die, von Karl Lehmann erwähnte, vierte Phase der Konzilsrezeption anknüpfen, wenn sie bereit ist, das „Konzil fortzuschreiben“.⁵⁷⁴

Bei dieser Relecture muss beachtet werden, dass die Lecture des Konzils einigermaßen geschehen ist, aber das wichtige hermeneutische Prinzip, das Konzil als Ereignis und der Zusammenhang zwischen Geist und Buchstabe, ist in der Rezeption der konziliaren Dokumente in Rumänien bis heute noch nicht thematisiert worden. Das Konzil als Ereignis ist in Rumänien unbekannt. Meistens ist, auch heute noch, nur eine Rezeption nach dem Buchstaben erfolgt. In der kommunistischen Periode konnte eine theologische Reflexion nicht stattfinden.

Eben darum ist es wichtig, das Konzil als Ereignis neu zu entdecken. Eine bloß historische Interpretation der Konzilsaussagen kann heute keine Ergebnisse erzielen. Die Kirche, so wie die Geschichte auch, darf nicht statisch sein, sondern muss in ihrer Dynamik erfasst werden.

Was die Hermeneutik des Konzils betrifft, kann dieses Ausbleiben des Rezeptionsprozesses des Konzils in Rumänien die Möglichkeit einer freieren und in der eigenen Situation fruchtbar werdenden Lesart bedeuten, weil die Kirche

⁵⁷¹ Vgl. András, Máté-Tóth: *Hallgató Egyház* [Schweigende Kirche], in: *Deliberationes* 2/1 (2009), 95-102, hier: 100.

⁵⁷² Paul-Michael Zulehner: *Gaudium et spes fortschreiben*, 57.

⁵⁷³ Vgl. II. Teil Kap. 2.1.; Paul-Michael Zulehner: *Gaudium et spes fortschreiben*, 57-58.

⁵⁷⁴ Vgl. II. Teil Kap. 2.4.5.; Paul-Michael Zulehner: *Gaudium et spes fortschreiben*, 58.

von den kontroversen Auseinandersetzungen nach der euphorischen Phase des Konzils frei geblieben ist.⁵⁷⁵

Die Kirche in Rumänien kann sich in dieser Freiheit bemühen, die gültigen Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu entdecken und all das, was für die Gegenwart relevant ist, nüchtern ins Leben zu rufen. Dazu ist es aber wichtig, das Konzil als „Software“ für die Situation der gegenwärtigen Kirche zu erkennen.⁵⁷⁶ All das durch die theologische Logik,⁵⁷⁷ damit sie den Dialog mit der heutigen Gesellschaft sucht und zu dessen Entwicklung aus der Kraft des Evangeliums beiträgt. In diesem Sinn kann sie dem Konzil treu bleiben und eine nüchterne, für sich selbst angemessene Theologie des Konzils ins Leben rufen.

In dieser Relecture sollen die Akzente auf *Gaudium et spes* gesetzt werden. Diese Zweitrezeption von *Gaudium et spes* soll mit Entgettoisierung und kluger Neupositionierung der Kirche Hand in Hand gehen.⁵⁷⁸ Wo die Kirche ihre gesellschaftliche Präsenz entfalten könnte, sind eben jene Gebiete, aus denen der kirchenfeindliche Staat sie entfernt hatte.

Weiterhin muss die römisch-katholische Kirche in Rumänien bei dieser Relecture die Theologie der Zeichen der Zeit vor Augen haben. Einerseits war die Welt des Konzils ganz anders als die heutige Gesellschaft Rumäniens. Die Kirche soll für ihre Neupositionierung über die heutige Gesellschaft Rumäniens theologisch reflektieren und „eine neuerliche Diagnose der Kulturen“ und „ein neuerliches Sich-Einfühlen in die alltäglichen Leiden und Freuden der Völker“⁵⁷⁹ verstehen. Andererseits soll die Lehre der Kirche auch in dieser neuen Situation den Menschen in Rumänien mitgeteilt und verständlich gemacht werden. „Die ‘Zeichen der Zeit’ seien neuerlich zu lesen, sollte das Handeln der Kirche nicht abgehoben sein, sondern nach dem Gesetz der Inkarnation tief eintauchen in die Kultur der Völker, um diese nicht nur anachronistischen Zurufe von außen,

⁵⁷⁵ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 50-52.

⁵⁷⁶ Vgl. Peter Hünermann: *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums*, in: ders. (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 569-584, hier: 569.

⁵⁷⁷ Wie Paul M. Zulehner schreibt: „Was von den pastoralen Dokumenten des Konzils also bleibt, ist die (pastoral)theologische Logik, mit der die Texte erarbeitet wurden. Das ererbte Wissen über Gott und die Welt wurde damals ins Gespräch mit der Zeit gebracht. Die moderne Welt wurde differenziert und respektvoll wahrgenommen und aus der Perspektive des Evangeliums gedeutet: was die damals zur Verfügung stehenden Erkenntnisse der Wissenschaften vom Menschen und von der Welt zu ‘Zeichen der Zeit’ machte: also zu Lehrstücken Gottes selbst für seine Kirche und das, was Gott ihr zu tun zumutete“ (Paul-Michael Zulehner: *Konzilsrezeption*, 416).

⁵⁷⁸ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Kirche im Aufbruch*, 366.

⁵⁷⁹ Paul-Michael Zulehner: *Konzilsrezeption*, 411.

sondern durch kompetente Mitgestaltung aus der Kraft des Gottesgeistes von innen her menschlich reicher zu machen.⁵⁸⁰

Pastoraltheologisch ist die römisch-katholische Kirche Rumäniens herausgefordert, noch einen Schritt zu machen: Um ihren Auftrag in Rumänien erfüllen zu können, hat sie zu bestimmen, welche Sozialform die Kirche heute benötigt. Das heißt, dass die Entgettoisierung der Kirche in Rumänien mit der Entwicklung einer, der jeweiligen Kultur und Gesellschaft Rumäniens, angemessenen Innenarchitektur zusammenhängen muss. Es ist nicht ausreichend die Zeichen der Zeit zu lesen, es ist unerlässlich auch Zeichen zu setzen.

Als wichtige Aufgabe stehen hier, wie in den meisten postkommunistischen Ländern auch, die Überwindung des Sakramentalismus und Klerikalismus sowie der im Kommunismus sakramental zentrierten Priesterkirche, ferner die Erneuerung der Diakonie und die Entwicklung der Partizipation.⁵⁸¹ Die Kirche müsste also mehr „kommunial“ und weniger klerikal werden, d. h. dass die Laien mehr Verantwortung sowohl pastoral als auch in Entscheidungsgremien bekommen.⁵⁸²

Mit der Sprache der Pastoraltheologie ausgedrückt, könnte man wie folgt formulieren: Durch die Relecture des Konzils in Rumänien ist es notwendig, die lokale, wahre Gestalt der Kirche zu erkennen, die einerseits nicht veraltet, aber andererseits auch nicht importiert ist. Diese muss aus den Erfahrungen der eigenen Vergangenheit kommen, den Herausforderungen der Gegenwart standhalten und der Zukunft gegenüber offen sein.⁵⁸³

Folgende Fragestellung ist notwendig: Welcher ist unser eigener theologischer Standpunkt, der nicht *copy the west* oder *critic the west*, sondern *reflect the west* und gleichzeitig *reflect the east* ist?

Im diesem Zusammenhang ist es wichtig, die sehr direkte Formulierung des Konzils vor Augen zu behalten. Hier geht es um eine Verurteilung einer Häresie:⁵⁸⁴ das Trennen der Darstellung des Glaubensbekenntnisses von den Problemen des Lebens. „Von der Wahrheit weichen die ab, die, weil sie wissen,

⁵⁸⁰ Ebd., 411.

⁵⁸¹ Vgl. ebd., 414-415.

⁵⁸² Vgl. András Máté-Tóth: *Konzilsrezeption*, 351.

⁵⁸³ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 26.

⁵⁸⁴ Das ist keine Verurteilung in klassischen Sinn, weil das Konzil grundsätzlich nicht verurteilen wollte, aber um die Kraft dieses Ausdrucks zu unterstreichen, operiert Sander mit so einer direkten Formulierung in seinem Artikel (vgl. Hans-Joachim Sander: *Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit*, 196).

dass wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern die künftige suchen, meinen, sie könnten deswegen ihre irdischen Pflichten vernachlässigen, ohne dabei zu beachten, dass sie gerade durch den Glauben gemäß der Berufung, mit der ein jeder berufen wurde, mehr zu deren Erfüllung gehalten sind. Nicht weniger aber irren die, die umgekehrt meinen, sich so in irdische Geschäfte versenken zu können, als ob diese dem religiösen Leben gänzlich fremd seien, weil sie nämlich glauben, dass dieses in bloßen Kultakten und in der Erfüllung bestimmter sittlicher Pflichten bestehe. Diese Spaltung vieler zwischen dem Glauben, den sie bekennen, und dem täglichen Leben ist unter die schwereren Irrtümer unserer Zeit zu zählen“ (GS 43, 1).

Die Pastorkonstitution versuchte, deutlich zu machen, dass die Theologie nur dann ihr Zweck erreichen kann, wenn sie im konkreten Leben fruchtbar wird. In diesem Fall sollte Pastoral bedeuten, dass sich die Vertreter der Theologie und der Kirche für das Leben in allen seinen Komponenten sensibel machen sollen. Die Hauptaufgabe wird sein, für die Fragen und Probleme der Menschen, für das Sein selbst sensibilisiert zu werden und im Licht der Offenbarung Antworten zu suchen. So bleiben Kirche und Theologie lebendig, wenn sie nicht nur alte Gedanken und Definitionen für die heutigen Menschen wiederholen wollen.

Um theologisch wirksam zu sein, der erforderlichen Analyse, den Wahrnehmungen und Handlungen gerecht zu werden, sind die Anerkennung und Versicherung der Eigenständigkeit der Pastoraltheologie in Rumänien wichtig, wo die praktische Theologie kaum Tradition hat.⁵⁸⁵

Eine Theologie der sehenden Augen, der hörenden Ohren und der mitleidenden Herzen soll die römisch-katholische Kirche Rumäniens entfalten. Dafür braucht sie gut erarbeitete theologische Grundlagen durch die Auseinandersetzung mit dem Welt-, Menschen- und Kirchenbild des Konzils. All das im Zusammenspiel mit dem inner- und außerkirchlichen Dialog. Anders formuliert, die Kirche in Rumänien braucht Visionen und den Mut, zu träumen.

⁵⁸⁵ Darauf machte schon Karl Rahner die Theologie aufmerksam (vgl. Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972, 21f).

III. Teil: Visionen für die Kirche in Rumänien – Mut zum Träumen

Die Präsentation der Hermeneutik des Konzils aus dogmatischer und pastoraler Perspektive, wird im letzten Kapitel auf die Situation der Kirche in Rumänien in Form der Wiederentdeckung und der theologischen Kraft der Visionen umgelegt.

Weiters ist anzumerken, dass die pastoraltheologische Methode des Dreischritts in diesem Kapitel wieder aufgenommen wird. Aus dem Blickwinkel dieser Methode werden dann die Themenschwerpunkte erneut erörtert: Erstens die gegenwärtige Situation, konkret bezogen auf Rumänien, zweitens die theologische Bewertung dieser Situation mithilfe der Theologie des Konzils und drittens, aus dem Blickwinkel der Theologie des Zweiten Vatikanums und der gegenwärtigen Transformationen in der Pastoral der Kirchenpraxis die konkreten pastoraltheologisch-meliorisierenden Empfehlungen.

Nach einer kurzen Definition des Begriffes „Vision“, welcher in diesem Teil der Arbeit noch mehrmals aufgegriffen wird, stützt sich dieser Teil auf zwei Grundsäulen nämlich: *Gaudium et spes* und *Lumen gentium*. Nicht als eine selektiv-reduktionistische Lesart des Konzils, sondern weil beide Dokumente die eigentliche Konstitution über die Kirche sind. Sie betrachten die Kirche aus der Perspektive der „Wo- und Wer-Identität“; *Gaudium et spes* beschreibt, wo sich die Kirche befindet, *Lumen gentium* gibt die Antwort auf die Frage, wer diese Kirche ist.⁵⁸⁶ Weiterhin beschreibt „LG mit dem ersten Satz den Ort der Kirche in Christus, so beschreibt GS diesen Ort mit dem, was Menschen umtreibt. Beiden Orten kann die Kirche nicht ausweichen, sie sind die Brennpunkte ihrer elliptischen Identität.“⁵⁸⁷ Diese ergeben die eigentliche Identität der Kirche, die nichts anderes ist, als die Vision Gottes von seiner Kirche.

Die Definition des Begriffes „Vision“ im Deutschen Universalwörterbuch lautet: „Eine übernatürliche Erscheinung als religiöse Erfahrung, optische Halluzination, eine Idee oder Vorstellung besonders in Bezug auf ein Zukünftiges entworfenen Bild“.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 585-610; 691-703.

⁵⁸⁷ Ebd., 712.

⁵⁸⁸ Vgl. Duden – *Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim 2001⁴, 1739.

Die erste (übernatürliche Erscheinung) und letzte (ein Zukünftiges entworfenes Bild) Definition ist auch theologisch bestimmend. Im Alten Testament, vor allem in den prophetischen Büchern ist die Vision eine Erscheinung Gottes, beziehungsweise man spricht von „Gott kommenden Gesichtern“, Visionen. Das geschieht manchmal im Traum und hängt meistens mit einer Audition zusammen. Die Rolle der Vision ist eine Verstärkung des Selbstbewusstseins und fordert oft Zeichenhandlungen, die zur Veranschaulichung dienen. Der Empfänger der Vision wird nur dann seinem Auftrag gerecht, wenn er diese Visionen auch in zeichenhaften Handlungen veranschaulicht.⁵⁸⁹ Die Vision ist also keine bloße Passivität, sondern eine produktive Passivität, die dann zur Aktivität anspornt.

Aber davor ist es noch wichtig zu bemerken, dass die äußere Realität durch die Vision nicht geändert wird, aber die Wahrnehmung („schauen“) der realen Lage sich dagegen verändert. In der Wahrnehmung wird eine andere Dimension verstoßen, der „Bewusstseinszustand“ ändert sich. In der Vision findet die Wahrnehmung einer göttlichen Wirklichkeit statt. Gott selbst wird anders erfahren. Es geht nicht nur um ein durch Tradition übermitteltes Wissen von Gott, sondern um eine innere Erfahrung, denn letztendlich findet auch eine Entdeckung des inneren Menschen statt.⁵⁹⁰

Diese alttestamentlichen und prophetischen Aspekte sind wichtig, wenn man über Visionen für die Kirche spricht. Die Visionen sind nicht häufig, sie kommen von Gott, stärken die Identität, schenken einen anderen Bewusstseinszustand, in dem eine göttliche Wirklichkeit wahrgenommen wird, oft in einer Notlage oder Krisensituation.⁵⁹¹ Die so geschehene innere Umwandlung und das An-sich-selbst-finden wird die Grundmotivation der darauffolgenden Handlungen.

Im Neuen Testament werden die Visionen zu Randerscheinungen. In der Urkirche hatten Petrus, Paulus und Stephanus Visionen. In der Offenbarung des

⁵⁸⁹ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger: *Das Buch Ezechiels*, Manuskript.

⁵⁹⁰ Vgl. ders.: *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg im Breisgau 2007, 114-116, 261-266.

⁵⁹¹ An dieser Stelle und auch im Weiteren ist der große Zusammenhang der Visionen mit der Theologie der „Zeichen der Zeit“ zu bemerken (vgl. II. Teil, Kap. 2.4.4.).

Johannes wird pneumatische Prophetie und literarische Symbolsprache mit Visionen verknüpft.⁵⁹²

Die prophetische Rede ist jedoch weiterhin sehr wichtig und für den Aufbau der Gemeinde wesentlich (vgl. 1 Thes 5,20; 1 Kor 12,10; 14,2-4), sie ist „Anruf in der Gegenwart und Weisung für die Zukunft im Kontext des Heilsplanes Gottes, das vornehmste aller Charismen“.⁵⁹³

In der Kirchengeschichte wird das Charismatisch-Prophetische zurückgedrängt und die Visionen werden nicht mehr als „wesentliche Begleitmomente der mystischen Gott-Mensch-Begegnung und -Einigung betrachtet, denn als Auftrags-Inspiration für ‘Sprech-Handlungen’ zur Gegenwart und Zukunft der Kirche“.⁵⁹⁴

Das Zweite Vatikanische Konzil wollte als Gegengewicht des verengten, kleruszentrierten Verständnisses der Ämter Christi die Funktion der Prophetie wiederbeleben (vgl. LG 35). Hier kommt der andere Teil der Begriffsdefinition ins Spiel: Vision als Vorstellung von etwas in der Zukunft. Die Theologie orientiert sich am Reich Gottes in ihrer eschatologischen Spannung, im eschatologischen „schon aber noch nicht“ der Erfüllung. All das geschieht im Dienst der Königsherrschaft Gottes hier in der Gegenwart und für die vollendete Zukunft.

Das Zweite Vatikanische Konzil gründete seine Vision von Kirche nicht auf eine Utopie. In der Kirche verbindet sich nämlich Vision, als Gottes Traum von seinem Reich, mit der Realität, als die reale Lage der Menschheit in der jeweiligen Gegenwart. „Kirche ist Zeichen und Werkzeug zur Realisierung der Vision Gottes von seiner Schöpfung.“⁵⁹⁵

Eine Kirchengvision also muss ihr Lebenszentrum immer in Gott selbst haben und dadurch „eine mystische Kirche“⁵⁹⁶ sein. Pastoraltheologisch gesehen kann eine Vision erst dann ihre orientierenden, kritischen und motivierenden Grundfunktionen erfüllen. Eine Kirche ist ohne Visionen nicht zukunftsfähig. Die

⁵⁹² Vgl. Konrad Baumgartner: *Kirchengvisionen: Fermente der charismatischen Prophetie*, in: Wolfgang Beinert (Hg.): *Kirchenbilder, Kirchengvisionen: Variationen über eine Wirklichkeit*, Regensburg 1995, 158-193, hier: 160.

⁵⁹³ Ebd., 160.

⁵⁹⁴ Ebd., 161.

⁵⁹⁵ Bernd Jochen Hilberath: *Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche*, Würzburg 1999, 66.

⁵⁹⁶ Paul M. Zulehner: *Christenmut*, München 2010, 86.

Krise ist immer Zeichen eines Visionsverlustes. Die Vision bleibt die einzige wirksame Gegenkraft gegen Resignation.⁵⁹⁷

Die Kircheng visionen und Kirchenträume sollen bewohnbare Kirchen hervorbringen, was nur mit Gott als Bauherr möglich ist. Das wird auch das grundlegende und verbindliche Prinzip mehrerer Kircheng visionen: „Wer nach einer bewegenden Kircheng vision aus ist, fragt nicht: Wie geht es mit unserer Kirche weiter?, sondern: Wie geht Er, unser Gott, mit seinem Volk weiter? Was sind seine Ansprüche und Optionen für uns, sein Volk?“⁵⁹⁸

Diese theologischen Überlegungen und Inspirationen führen zum Ruf: „Die Kirche in Rumänien muss Mut zum Träumen haben.“ Ganz konkret muss sie sich am Traum, beziehungsweise an der Vision Gottes über Mensch, Welt und Kirche beteiligen. Sie braucht die Visionen vieler Christen mit Phantasie, mit prophetischem Charisma, mit Träumen über die Kirche. Sie braucht die Menschen, die die Kirche um Gottes und um der Welt willen lieben.⁵⁹⁹ Die Unterstützung dieser Menschen ist für die Kirche als eigene Aufgabe wahrzunehmen.

1. Die in der Welt seiende Kirche in Rumänien

Im vorigen Teil wurde bereits der Paradigmenwechsel in der Beziehung von Kirche und Welt unter vielen Aspekten angedeutet.⁶⁰⁰ Um den Weltauftrag der römisch-katholischen Kirche in Rumänien konkreter bestimmen zu können, sind aber noch einige theologische Vorüberlegungen in diesem Zusammenhang wichtig.

Wie die soziologische Analyse des ersten Teils gezeigt hat, steckt die rumänische Gesellschaft in einer tiefgreifenden Transformation.⁶⁰¹ Das Christentum wird nicht mehr Schicksal sein, sondern eine Wahl in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt. Diese Modernität drängt sich unaufhaltsam, durch die Medien und durch die Wirtschaft, in die sich wandelnde

⁵⁹⁷ Vgl. ders.: *Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zur kritischen Loyalität*, Wien 1989, 84-90; ders. *Pastoraltheologie, Bd. 2. Gemeindepastoral: Orte christlicher Praxis*, 1991², 185.

⁵⁹⁸ Ders.: *Wider die Resignation in der Kirche*, 87.

⁵⁹⁹ Vgl. Wolfgang Beinert: *Kirchenbilder in der Kirchengeschichte*, in: ders. (Hg.): *Kirchenbilder, Kircheng visionen*, 58-127, hier: 123.

⁶⁰⁰ Vgl. II. Teil, Kap. 2.4.

⁶⁰¹ Vgl. I. Teil Kap. 3.

Gesellschaft Rumäniens hinein. Das beeinflusst auch das Leben der Kirchen, woraus sich die Konfrontation des traditionellen Glaubens mit dem kirchlichen Leben ergibt. Viele Christen erleben die moderne Welt als feindlich gegenüber dem Christentum und sind gegen die Öffnung der Kirche. Der Angstfaktor dabei ist, dass durch die Öffnung die Kirche weltlicher werden könnte und nicht der umgekehrte Fall eintreten könnte. Aus dieser Angst lassen sich in der Beziehung von Kirche und Welt drei Haupttendenzen seitens der rumänischen Kirche erkennen:⁶⁰²

- Ein defensiver Verteidigungsmechanismus als Folge der Dämonisierung des weltlichen Geschehens;
- die Ästhetisierung der Frage über die Beziehung zur Welt (Kategorien wie gut-böse, schön-hässlich spielen hier eine wichtige Rolle) was wiederum zur Dichotomie in der Beziehung Kirche-Welt führt;
- die Selbstverschließung der Kirche, welche eine Gettoisierung zur Folge hat.

Die heutige Zeit ist von einer starken Globalisierung geprägt. Wenn die Kirche in Rumänien in diesem Zeitalter weiterhin eine bestimmende Rolle einnehmen will, ist es notwendig eine Modernitätskompatibilität zu entwickeln. Die Basis-Software dafür liefert das Zweite Vatikanische Konzil.⁶⁰³

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kann man nicht mehr über Kirche und Welt reden, sondern über Kirche in der Welt, die mit der Welt ist und mitten

⁶⁰² Zur folgenden Typisierung vgl. Liviu Jitianu: *Ekklesiologiai modelele* [Ekklesiologische Modelle], Vortrag am 10.07.2007 in Borzont (Rumänien), Manuskript.

⁶⁰³ Das Zweite Vatikanische Konzil brachte eine Wende in der Beziehung zwischen Kirche und Welt. Karl Rahner betont, dass das Konzil gerade das Verhältnis von Kirche und Welt zum ersten Mal in dieser Form thematisiert hat, wo die Welt so betrachtet wird, „wie sie heute erfahren wird: Als die einer einzigen ganzen Menschheitsgeschichte, als Welt, die nicht einfach vorgegeben ist und als bloße Heilssituation interessiert, sondern als Welt, die vom Menschen selbst geplant und gemacht wird und ihn als solche selbst in ihrer eigenen, empirisch erfahrbaren Bedeutung interessiert“ (Karl Rahner: *Kirche und Welt*, in: Karl Rahner: *Sämtliche Werke*, Bd. 17/2, Freiburg im Breisgau 2002, 1146-1162, hier: 1146). Rahner präzisiert, dass diese Einstellung der Kirche aus der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Liberalismus und Marxismus kommt, „der eigentlich zuerst eine wirkliche ‘Theorie der Praxis’ einer vom Menschen selbst zu seiner Befreiung von ‘Selbstentfremdung’ zu erbauenden Welt entworfen hat“ (ebd., 1146). Rahner weist darauf hin, dass die Teile dieser komplexen Thematik nicht nur in *Gaudium et spes*, sondern auch in anderen Konzilstexten behandelt wurden (vgl. ebd., 1146). Im Verhältnis Kirche-Welt sah Rahner zwei Häresien, die erste nennt er Integralismus. Das versteht Rahner als einen Versuch, die Welt in die Kirche hinein zu integrieren. Die Gefahr in diesem Fall ist, dass das unmittelbar kirchlich normierte Handeln und das echte menschliche Handeln nicht übereinstimmen (ebd., 1151-1152). Die zweite Häresie im Verhältnis von Kirche und Welt ist nach Rahner der Esoterismus, wenn für die Kirche oder für den Christ das so genannte „Weltliche“ „für sein Christentum, für sein Leben auf das Heil und so auf die absolute Zukunft Gottes hin“ gleichgültig wird. Hier ist die Rede von einer Art Weltflucht (ebd., 1152-1153).

in der Welt steht. Schon die Überschrift von GS 1 spricht über die „engste Verbundenheit“ der Kirche mit allen Völkern. Das ist eine Neuheit in der Geschichte der Kirche.⁶⁰⁴ Bestimmend ist aber der erste Satz, der die Originalität der Pastoralkonstitution ausdrückt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft menschliches, das nicht in ihrem Herzen wiederhallte“ (GS 1,1).

Das Konzil hat mit diesem Satz anerkannt, dass es für die Kirche kein Fliehen in die eigene Welt, keine schwarz-weiß Malerei und keine neutrale Distanz zur Zeit gibt. Die Kirche legt, als Zeichen in der Zeit, Zeugnis über ihre prophetische Rede von Gott ab. Diese prophetische Rede bedeutet „mit der Menschwerdung der anderen gegen deren Bedrohung solidarisch werden“.⁶⁰⁵ Die Kirche lebt also „unter den Bedingungen der eigenen Zeit“⁶⁰⁶, „mitten in und mit der Menschheitsfamilie.“⁶⁰⁷

Das Neue besteht hier in der neuen Bestimmung des Solidaritätsbegriffes, welcher hier nicht in einer über- und untergeordneten Relation betrachtet wird.⁶⁰⁸ Hier ist die Rede von einer Solidarität mit allen Menschen, die sich selbst verwirklicht und in der Geschichte lebt. Diese Solidarität ist „eine christologische Vergegenwärtigung; sie geht der eigenen Kommunität voraus.“⁶⁰⁹

Die Berufung der Kirche ist keineswegs eine Absonderung von den nicht in die Kirche berufenen Menschen und stellt auch keinen Grund dar, diesen übergeordnet zu sein. Der ehemalige Kardinal Joseph Ratzinger formulierte das folgenderweise: „Die Kirche findet ihr gegenüber im Menschengeschlecht, etwa in den Nichtchristen, Nichtgläubigen usw. Aber sie kann sich nicht außerhalb davon stellen und kann sich auch nicht aus Dialoggründen ausklammern, um

⁶⁰⁴ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 710.

⁶⁰⁵ Ders.: *Die Zeichen der Zeit*, 100.

⁶⁰⁶ Vgl. ders.: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 712.

⁶⁰⁷ Pavel Miklušćák: *Einheit in Freiheit. Subsidiarität in der Kirche als Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Würzburg 1995, 225.

⁶⁰⁸ Vgl. Ebd., 224.

⁶⁰⁹ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 712.

künstlich eine Solidarität herzustellen, die in Wahrheit ohnedies ihr Geschick ist.“⁶¹⁰

Solidarität mit den Menschen bedeutet das zu benennen, was in der jeweiligen Gegenwart geändert werden soll und wie sich Menschen verändern müssen. Für die Kirche gibt es im Zeichen der anderen keine neutrale Analyse, die realistische Analyse und Identifikation sind in diesem Prozess aufeinander angewiesen.⁶¹¹

Hans-Joachim Sander nennt *Gaudium et spes* 1,1 „die Pragmatische Maxime kirchlicher Existenz in der Welt von heute“⁶¹². Durch diese Pragmatik wird die Zeit nicht mehr monolithisch, sondern plural wahrgenommen, und so auch auch die Botschaft des Evangeliums. Durch diesen Prozess ist „die Pastoral“ „die Perspektive auf die Befreiung in Gott, die aus der Solidarität mit denen erwächst, deren Menschwerdung bedroht ist“⁶¹³. Das ermöglicht der Kirche gegen das Böse in der Welt von der Menschenwürde her wirksam aufzutreten.⁶¹⁴ Die Kirche platziert durch diese Solidaritätsperspektive, und durch die repräsentativen Zeichen der Zeit ihren naturrechtlichen Diskurs, auf eine von den aktuellen Menschenrechtsproblemen bestimmte Ebene.⁶¹⁵

Die Kirche besteht in dieser Welt und wirkt mit ihr zusammen: „Alles, was von uns über die Würde der menschlichen Person, über die Gemeinschaft der Menschen und über den tiefen Sinn der menschlichen Tätigkeit gesagt wurde, bildet die Grundlage für die Beziehung zwischen Kirche und Welt sowie die Basis ihres gegenseitigen Dialogs“ (GS 40,1). Diese Kirche geht „zusammen mit der ganzen Menschheit einher und erfährt das gleiche irdische Geschick wie die Welt und ist gewissermaßen der Sauerteig und gleichsam die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen

⁶¹⁰ Joseph Ratzinger: *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum I. Kapitel*, 316.

⁶¹¹ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Die Zeichen der Zeit*, 101.

⁶¹² Ebd., 101.

⁶¹³ Ebd., 102.

⁶¹⁴ Vgl. ebd., 101.

⁶¹⁵ Vgl. ders.: *Die pastorale Grammatik der Lehre*, 201f. Sander fasst das folgenderweise zusammen: „In diesen Zeichen geht es also um Geschehnisse, in denen die Menschwerdung von Menschen befördert oder gefährdet, die Unmenschwerdung verhindert oder erzeugt wird. Diese Menschwerdungsdimension in geschichtlichen Ereignissen zu benennen, ist eine pastorale Arbeitsbeschreibung für die Kirche. Wenn ihr das gelingt, dann schafft sie einen sprachlichen Ort, um sich kritisch mit konkreten Problemen in Gesellschaft, Staat, Kultur, Wirtschaft, Religion und Öffentlichkeit auseinanderzusetzen. Das ist ihr spezifischer Beitrag zur Förderung der Menschenrechte“ (ebd., 203).

Gesellschaft“ (GS 40, 2). Die Kirche glaubt, „dass sie durch ihre einzelnen Glieder und ihre ganze Gemeinschaft viel dazu beitragen kann, die Menschenfamilie und ihre Geschichte menschlicher zu machen“ (GS 40, 3). Die Welt ist also der Raum in der die Kirche hineingestellt ist. Als Teil der Welt darf die Kirche die Welt nicht leugnen oder verkirchlichen, sondern muss sie humaner und gerechter machen. Das entspricht ihrem Auftrag in der Erfüllung des Willens Gottes und in der Nachfolge Jesu.⁶¹⁶

Gaudium et spes betont weiterhin, dass die Jünger Christi und die Menschheitsfamilie eine Schicksalsgemeinschaft bilden (GS 11) und die Glaubensgemeinschaft der Kirche als Volk Gottes inmitten und mit der einzigen Familie der Menschheit steht (GS 56).

Als Salz und Licht der Erde steht die Kirche im Dienst des Reiches Gottes (Mt 5,13 -16). Für Rahner ist wichtig, dass Heilsgeschichte und Weltgeschichte nicht identisch sind, sie stehen aber nicht nur bloß nebeneinander. Die Heilsgeschichte ereignet sich in der Weltgeschichte.⁶¹⁷ Die Kirche ist nicht identisch mit dem Reich Gottes, sondern sie ist „das heilsgeschichtliche Sakrament des Reiches Gottes in der eschatologischen, mit Christus konstituierten Phase der Heilsgeschichte, die das Reich Gottes geschehen lässt“⁶¹⁸. So ist die Aufgabe der Kirche in der Welt, im Dienst des Reichs Gottes, zu sein.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat anerkannt, dass alle Menschen „zur eigentlichen Gemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an dessen eigener Seligkeit berufen“ (GS 21) sind. Damit hat das Konzil den allgemeinen Heilswillen Gottes zum Ausdruck gebracht (vgl. GS 12; 24; 29; LG 8).⁶¹⁹ Aber

⁶¹⁶ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 174.

⁶¹⁷ Vgl. Karl Rahner: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: Karl Rahner: *Sämtliche Werke, Bd. 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, Freiburg im Breisgau 2003, 590-604.

⁶¹⁸ Ders.: *Kirche und Welt*, 1148. Mit LG 9, ist die Kirche das partikuläre Grundsakrament, „d.h. die heilsgeschichtlich-eschatologische und wirksame Erscheinung (Zeichen) davon, daß in der Einheit, Tat, Brüderlichkeit usw. der Welt das Reich Gottes am Kommen ist, so daß auch hier, wie bei den einzelnen Sakramenten, Zeichen und Bezeichnetes nie getrennt, aber auch nie identifiziert werden dürfen“ (ebd., 1149).

⁶¹⁹ Vgl. Pavel Miklušćák: *Einheit in Freiheit*, 225. In seiner Analyse vom Zweiten Vatikanischen Konzil, fasst Pavel Miklušćák den Beitrag der Kirche für die Welt und in Zusammenschau mit *Lumen gentium* folgenderweise zusammen: „Die der Kirche eigene Aufgabe auf die Welt hin ist es, die Welt Gott zu weihen (consecratio mundi) (vgl. LG 34), die innerste Natur der ganzen Schöpfung und ihren Wert auf das Lob Gottes hin zuordnen und menschliche Leistungen mit sittlichem Wert zu erfüllen (vgl. LG 36). Die Kirche soll gewissermaßen für die Welt das sein, was die Seele für den Leib ist (vgl. GS 40), damit auch die Einheit der menschlichen Familie in vieler Hinsicht durch die Kirche gestärkt und erfüllt wird (vgl. LG 1 und 9; GS 42). Dies ist letztendlich darin begründet, daß die Kirche das Sakrament des Heiles für die Welt ist (vgl. LG 48. und GS

wie Sander darauf aufmerksam macht, gibt es in *Gaudium et spes*, im Bezug auf den universalen Heilswillen Gottes, wieder eine neue Perspektive auf zweifacher Ebene: Glaubensgehalt und Anthropologie. *Gaudium et spes* löst das alte Ressentiment,⁶²⁰ mit dem die Kirche sich zur Welt verhalten hatte auf. Mit *Gaudium et spes* nimmt das Konzil die Stärke der anderen wahr, um mit der Welt in Kontakt zu treten. Das ist ein pastoraler Relativierungsprozess der eigenen Position, der aber den eigenen Glauben stärkt. Denn „bei der Macht, die diese Relativierung durch die Aufmerksamkeit auf die Stärken der anderen erzeugt, handelt sich um Gott“⁶²¹. Es geht hier also um die Beziehung zum Heil, und zwar in einer ganz neuen Perspektive in der Geschichte der Kirche: Gott will das Heil jedes Menschen, weil er jeden Menschen berufen hat (vgl. GS 3), und weil diese Berufung zuerst ganz allgemein gemeint ist, bedeutet sie eine Berufung zum Menschsein.⁶²²

Umgelegt auf die Kirche in Rumänien bedeutet dies: ein von der Welt abgeschirmtes Leben, hindert die Kirche an der Erfüllung ihres Auftrages. Zwischen Kirche und Welt gibt es ein Wechselverhältnis: die Kirche hat der Welt etwas zu sagen und umgekehrt, die Welt hat der Kirche etwas zu sagen, und dadurch helfen sie einander in ihrer Selbstbestimmung.⁶²³ Die Menschen und die Gesellschaft Rumäniens haben für die Glaubensgestalt der Kirche eine gewaltige Relevanz. Kirche und Welt kann man nicht adäquat voneinander trennen. Es gibt sowohl in der Kirche als auch in der Welt Zeichen des Heils und des Unheils, und der Geist Gottes weht auch außerhalb der Kirche⁶²⁴. Die Kirche, die in einer von traditionellen Elementen stark geprägten Gesellschaft eine hohe Autorität genießt, hat eine neue Apologetik und eine neue Machtkonstellation der Kirche

46), durch das Christus Wahrheit und Gnade über alle ausgießt (vgl. LG 8 und GS 3). Sie ist eine sichtbare Wirklichkeit, an der die Welt das Zeichen Christi ablesen und sich ein Urteil über die Kraft und Wahrheit der christlichen Botschaft bilden kann (vgl. GS 43 und LG 15)“ (ebd., 231-232).

⁶²⁰ In diesem Fall bedeutet Ressentiment die lange kirchengeschichtliche Periode, in der sich die Kirche so verteidigte, dass ihre Stärken von der Schwäche der anderen bestimmt waren. Das war eine Apologetik, in der die Kirche sich als Vertreter der absoluten Wahrheit gesehen hatte und aus dieser Perspektive alle Meinungen verurteilte, die mit ihrer Position nicht einig waren. Sander weist aber darauf hin, dass durch dieses Ressentiment, wenn die anderen stärker werden, die Kirche gleich schwächer wird und dieser Weg zur Dekadenz führt, weil der christliche Glaube nicht überzeugend präsentiert werden kann (vgl. Hans-Joachim Sander: *Die pastorale Grammatik der Lehre*, 198).

⁶²¹ Ebd., 199.

⁶²² Vgl. ebd., 199-200; vgl. auch: III. Teil Kap. 1.2.2.

⁶²³ Vgl. Bernd Jochen Hilberath: *Zwischen Vision und Wirklichkeit*, 147f.

⁶²⁴ Vgl. Karl Lehmann: *Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung*, 310.

auszuarbeiten. Das hat gerade *Gaudium et spes* gemacht. Mit ihrer Solidarität zu jedem Menschen leistet die Kirche einen Dienst für die ganze Menschheit. Dadurch wird nicht die geschichtliche und gesellschaftliche Macht der Kirche verstärkt, sondern ganz im Gegenteil „sie begibt sich damit in die Konflikte hinein und sie zieht dementsprechend die Gegnerschaft derer auf sich, die an der Beschneidung des Lebens von anderen profitieren“⁶²⁵.

Wenn die Kirche den Mut hat sich an solchen Konflikten zu beteiligen, gewinnt sie ihre eigentliche Macht: eine Macht aus der jesuanischen Ohnmacht. Die kritischen Punkte des Staates und der Gesellschaft zu benennen, ist eine pastorale Form der Macht. „Es ist eine Macht im Dienst an einer humanen Zukunft, die aus der Ohnmacht von Menschen gegenüber bedrängenden und gefährdenden Mächten und Gewalten erwächst. Es ist eine Macht der Solidarisierung, die der Gewalt in den Nöten des Lebens widersteht. Diese Macht muss die Kirche mit allem wollen, wozu sie in der Lage ist; denn diese Macht führt sie auf den Kern ihrer Realität, auf Gott.“⁶²⁶

Die Kirche in Rumänien ist heute dazu berufen diese durch die Gottes-Pastoral gekennzeichnete Macht in der Gesellschaft zu vertreten. Sonst besteht die Gefahr, dass die Kirche selbst von der Welt ignoriert wird.

1.1. Das dialogische Verhältnis der Kirche in der Welt

Die neue Verhältnisbestimmung „Kirche in der Welt“ durch *Gaudium et spes* öffnet eine neuartige Perspektive, indem festgestellt wird, dass die Welt der Kirche zur Bereicherung dient.⁶²⁷ Die Erfahrungen in der Geschichte, die wissenschaftlichen Fortschritte, die Werte der verschiedenen menschlichen Kulturen, die Philosophie, andere Fachgebiete und selbst die Gegner der Kirche helfen der Kirche in ihrem Dienst die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer zu erfassen, besser zu verstehen und angemessener vorzulegen (vgl. GS 44). Diese Feststellung öffnet letztendlich den Weg zu einem Dialog auf der gleichen Augenhöhe zwischen Kirche und Welt.

⁶²⁵ Hans-Joachim Sander: *Die pastorale Grammatik der Lehre*, 204.

⁶²⁶ Ebd., 204.

⁶²⁷ Das Verhältnis von Kirche und Welt soll aus zwei Perspektiven betrachtet werden. Denn es genügt nicht nur das Verhältnis der Kirche zur Welt zu analysieren, sondern es muss auch die Welt in ihrem Bezug zur Kirche unter die Lupe genommen werden, weil das Zweite Vatikanische Konzil „die Notwendigkeit der Bereicherung der Kirche durch die Welt erkannte und anerkannte und daß es deshalb der Kirche nicht möglich ist, ein von der Welt abgeschirmtes Leben zu führen.“ Vgl. Pavel Miklušćák: *Einheit in Freiheit*, 223-248.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt ist demzufolge ein Wechselverhältnis. Nicht nur die Kirche hat der Welt etwas zu sagen, sondern umgekehrt, auch die Welt der Kirche und dadurch können sie sich gegenseitig besser verstehen.⁶²⁸

Trotzdem ist der Dialog mit der Welt und mit der modernen Kultur im Falle der Kirchen Ost(Mittel)Europas nur bedingt gelungen. Zehn Jahre nach der Wende lässt sich folgende Abstufung des Dialogs zwischen Kirche und Welt typologisieren.⁶²⁹

- Dialogunwille durch Nostalgie: gekennzeichnet durch den Wunsch nach einer antimodernistischen, von der Entwicklung der Gesellschaft abgeschlossenen Kirche, die im Jahre 1950 abgeschafft wurde.
- Dialogunwille durch den heutigen Antimodernismus: charakterisiert durch die Angst vor der pluralen und demokratischen Gesellschaft.
- Dialogwille durch das Konzilsereignis: zu dieser Gruppe würden die im Sinne des Konzils offenen und dialogbereiten Menschen gehören.

In der rumänischen Gesellschaft ist die Überwindung der Dialogverweigerung immer noch eine aktuelle Herausforderung. Sándor Szilágyi N., kognitiver Linguist meint, dass in Rumänien ein Mangel an Dialogkultur bemerkbar ist. Die Situation nach 1989 ist unvoreilhaft für die Entstehung eines Dialogs. In Rumänien, wie in den anderen postkommunistischen Ländern, fehlt die Dialogkultur (meistens auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Konflikte). Selbst die Bedeutung des Dialogs ist unklar. Der Dialog verwandelt sich gewöhnlich schon am Anfang in eine Auseinandersetzung, in der die eine Seite die andere davon überzeugen möchte, dass sie alleine Recht hat. Die Gesprächspartner wollen einander erst gar nicht zuhören, denn sie meinen schon vorher zu wissen, dass das, was der andere sagen will, entweder böswillig gemeint ist, oder ein Fehler aufgrund seiner Unwissenheit ist. Das kommunistische Regime war nicht von Dialogfähigkeit geprägt, alle führten ihren eigenen Monolog. Das hat sich in der rumänischen Gesellschaft eingepreßt, hinzukommt, dass dieses Gebiet auch früher nicht für seine große Dialogfähigkeit bekannt war.

Diese Merkmale der Dialogverweigerung und des Dialogunwillens sind auch im Dialog der rumänischen Kirche bemerkbar. In dieser durch Dialogmangel

⁶²⁸ Vgl. Bernd Jochen Hilberath: *Zwischen Vision und Wirklichkeit*, 147-148.

⁶²⁹ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 70.

gekennzeichneten Gesellschaft, hätte die Kirche die Möglichkeit als gutes Beispiel für die Erlernung der Dialogkultur voranzugehen.

Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils können die Entwicklung einer Dialogkultur fördern. Das Konzil hat mehrfach zum Dialog aufgerufen (GS 3; 21; 28; 33; 40; 43; 92; DH 3; AG 41; CD 13): mit den einzelnen Menschen (GS 40), mit der ganzen Menschenfamilie (GS 3), sogar mit Andersdenkenden oder -handelnden (GS 28), und auch mit Atheisten (GS 21), mit der Anerkennung, dass die Kirche auf die vielen Fragen der Menschen nicht immer eine Antwort hat (GS 33) und die Kirche „in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (GS 40,1). Der Dialog soll der Person in der freien Suche nach der Wahrheit helfen (DH 3). Eine besondere Rolle nehmen die Laien im Gespräch mit der Welt, mit den anderen Christen und Nichtchristen (AG 41) an, die als Aufgabe nicht nur „die Welt mit christlichem Geist zu erfüllen“ haben, „sondern sie sind dazu berufen, in allem, und zwar inmitten der menschlichen Schicksalsgemeinschaft, Christi Zeugen zu sein“ (GS 43,4). Eine Ausbildung und Vorbereitung auf das Gespräch mit den Zeitgenossen ist bei Priestern und Ordensleuten unerlässlich (PO 19). Die Bischöfe sollen auch kompetent sein „bei der Eröffnung des Dialogs mit der Welt und mit Menschen jedweder Anschauung ihre Rolle spielen können“ (GS 43,5), sie haben die Pflicht „zu den Menschen zu gehen und Gespräche mit ihnen zu suchen und zu fördern“ (CD 13,2). Die Dialogbereitschaft verwirklicht sich nämlich in den Begegnungen und Beziehungen von Personen (GS 23), die auch für die Entwicklung der Person und dadurch für das Wachstum der Gesellschaft eine Grundbedeutung haben (GS 25).

Durch das Konzil ist der komplexe und schwierige Begriff des Dialogs in der römisch-katholischen Kirche hochaktuell und auch zu einer Notwendigkeit geworden.⁶³⁰ Die Kirche hat sich selbst zum Dialog verpflichtet (vgl. AG 11), und zwar nicht mit einem taktisch-strategischen, sondern mit einem konstitutiv-integralen Charakter.⁶³¹

Folgende Voraussetzungen weisen darauf hin, dass man den Dialogwillen, durch den Konzilsgeist, in der Kirche Rumäniens verwirklichen kann:

⁶³⁰ Vgl. Karl Rahner: *Vom Dialog in der Kirche*, in: Karl Rahner: *Schriften zur Theologie VIII*, 426-477.

⁶³¹ Vgl. Roman A. Siebenrock: *Identität und Dialog. Die Gestalt des Gotteszeugnisses heute*, in: HThK 5, 311-374, hier: 313.

a) Die Kirche Rumäniens selbst hat zuerst die Kunst des Dialogs zu erlernen, umso mehr, weil die Katholizität selbst Dialog bedeutet. Diese Katholizität ist dann nicht gegen die Welt, sondern sie geschieht in der Welt.⁶³²

An dieser Stelle hängt der Dialog mit dem Glauben zusammen. Was die Kirche in der Welt fremd oder beunruhigend findet, soll sie nicht erschrecken, denn vielleicht ist der Glaube selbst aus seinem Inneren her mit Angst erfüllt und das Fremde wird aus dieser Perspektive zurückgewiesen. Diese Ängste können leicht zur Verwandlung des Glaubens in Volkssitte und weiterhin zu dessen Archivierung führen.⁶³³ „Eine Katholizität, der es um die lebensversprechende Kraft des Glaubens geht, bedeutet immer auch Dialog, weil es Christsein nur *in* und das heißt: *in einer ausgedeuteten Welt* gibt. Er ist immer bereits inkulturiert, erschließt seine Bedeutung in der Geschichte und kennt deshalb die Welt auch keineswegs als Gegenüber.“⁶³⁴

Man muss nicht nur deswegen weltoffen sein, weil der Glaube grundsätzlich weltbezogen ist, sondern weil man versuchen muss, den Glauben so tief wie möglich zu erschließen.⁶³⁵

b) Der Dialog muss ein offener Dialog sein, der nicht nur lehrt, sondern auch lernt, der fähig ist, seine Ansicht zu korrigieren, zu verbessern und zu ändern, der für das Neue offen ist.⁶³⁶ Dadurch wird die Kirche zu einer *Ecclesia discens*.

Durch den offenen Dialog wird folgender Aspekt wichtig: „Insofern ein Dialog in einem letzten Sinn nicht Verhandlung über sachhafte Gegenstände ist, sondern Selbstmitteilung, die auf gegenseitige liebende Annahme zielt, hat der offene Dialog auch dann noch einen Sinn, wenn er nicht Einigung in derselben gegenständlichen Meinung, sondern Annahme der anderen Person in ihrer Einmaligkeit und Verschiedenheit ist, für die der Unterschied der ‘Ansicht’ nur ein sehr sekundärer Ausdruck ist.“⁶³⁷

Karl Rahner verweist auch auf die Schwierigkeit der Kirche um einen offenen Dialog nach außen zu führen, indem der Dialog sich von der Seite der Kirche auf eine von Gott geoffenbarte und unveränderliche Lehre bezieht. Nach

⁶³² Vgl. Magnus Striet: *Mut zur Theologie. Damit Glaube nicht zur Folklore wird*, in: HerKorr Spezial: *Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute*, 5 (2006), 19-24.

⁶³³ Vgl. ebd., 23.

⁶³⁴ Ebd., 23.

⁶³⁵ Vgl. ebd., 24.

⁶³⁶ Vgl. Karl Rahner: *Vom Dialog in der Kirche*, 426.

⁶³⁷ Ebd., 426-427.

Rahner kann aber die Kirche „auch in Glaubensfragen trotz der absoluten göttlichen Offenbarung, ihrer absoluten Glaubenszustimmung und einer letztlich missionarischen Absicht mit allen Menschen und Gruppen einen offenen Dialog führen, weil – unbeschadet der göttlichen Wahrheit – die Kirche in einem solchen Dialog auch die lernende sein kann und sein muß, tiefer in ihre eigene Wahrheit, in deren Verständnis eingeführt werden kann, sie von mitschwingenden Missverständnissen und verkürzenden Interpretationen reinigen, selber glaubender werden, sich erst noch die konkrete geschichtliche Gestalt der bleibenden Wahrheit als Grund ihrer hoffenden und liebenden Tat erwerben kann, die je jetzt von ihr gebildet werden muß, soll sie das Evangelium Gottes in Christus ihrer Zeit wirksam verkündigen.“⁶³⁸ Je pluralistischer die gesellschaftliche, und auch die innerkirchliche Glaubenspalette sein wird, desto mehr soll die Kirche Rumäniens den Weg des offenen Dialogs gehen.

Die Kirche Rumäniens empfindet aber, dass durch solch einen Dialog ihre eigene Identität gefährdet ist. Auch bei der Öffnung der Kirche in Westeuropa wurde, die dialogische Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, als bloße Anpassung der Kirche an die Welt fehlgedeutet.⁶³⁹ Die Lehre des Konzils verlangt aber die Sendung der Kirche in die Welt, wodurch die Kirche herausgefordert ist, sich dieser modernen Gesellschaft ohne Angleichung anzupassen.⁶⁴⁰

c) Ein Dialog der Kirche mit der Welt fordert einen gut funktionierenden Dialog nach innen. Die Welt ist schon in der Kirche präsent, darum beginnt der Dialog mit der Welt bereits im innerkirchlichen Dialog.⁶⁴¹

d) Im Dialog mit der Welt haben die Laien einen besonderen Auftrag. Sie sollen mit ihrer Fachkompetenz aus dem eigenen Lebensbereich ganz bewusst ihre Position als Christinnen und Christen, und damit die Position der Kirche, in die Gesellschaft tragen. Andererseits sollen die Laien, die aktuellen Erfahrungen und Strömungen der Welt in der Kirche bekanntmachen. Diese herausfordernde Rolle im Dialog mit der Welt soll von der Seite der Kirche begleitet und zugeteilt werden (vgl. GS 43, AG 41).⁶⁴²

⁶³⁸ Ebd., 427-428.

⁶³⁹ Walter Kasper: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 166.

⁶⁴⁰ Vgl. Michael N. Ebertz: *Gesellschaft*, in: Herbert Haslinger (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Bd 1., 333-342, hier: 341-342.

⁶⁴¹ Vgl. Karl Rahner: *Vom Dialog in der Kirche*, 428-429.

⁶⁴² Vgl. auch: András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 71.

Die Kirche Rumäniens könnte die Ausbildung hochqualifizierter Laien unterstützen, die in verschiedensten Positionen in der Gesellschaft die Stellung der Kirche effizient repräsentieren könnten.⁶⁴³

e) Die Kirche Rumäniens steht vor der Aufgabe sich als Dialogsakrament zu verstehen, weil die Kirche selbst das Sakrament des Dialogs Gottes mit den Menschen ist. Wenn die Kirche sich selbst so deutet, wird die geoffenbarte Wahrheit Gottes im Dialog zwischen Kirche und Welt immer wieder Neuartig entdeckt und für die Welt heilbringend sein.⁶⁴⁴

Die Kirche Rumäniens soll ihren Gesichtspunkt dahingehend formulieren, dass sich die Gesellschaft von der Seite der Kirche, als von einem interessanten Gesprächspartner her mit dem sie einen Dialog führen will, herausgefordert fühlt. Andererseits besteht hier die Gefahr, dass meistens nur formelle und informelle Gespräche stattfinden. In diesem Fall könnte die Kirche als Dienerin politischer Kräfte und Ziele ausgenutzt werden.

An dieser Stelle ist es wichtig zu bemerken, dass die konziliare Vorstellung des Dialogs anthropologisch, soteriologisch und christologisch begründet ist und damit den Anspruch formuliert, den die Kirche als zu ihrer Identität gehörend, nicht aufgeben darf.⁶⁴⁵ „Der Dialog, zu dem sich die Kirche im Konzil verpflichtet hat daher in der Maxime kirchlicher Identität, in Christus, das Sakrament, bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts zu sein (LG 1), seine tiefste und robusteste Begründung. Ohne diese wahrhafte konstitutionelle Vorgabe des Anspruchs der

⁶⁴³ Eine Initiative hat die Römisch-Katholische Theologische Fakultät in Cluj Napoca, die ein zweites Fach der Theologiestudierende mit einem Sonderstipendium motiviert.

⁶⁴⁴ Vgl. Walter Kasper: *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, in: Walter Kasper: *Theologie und Kirche*, Band 1., 255-271, hier: 265-266. Walter Kasper formuliert das folgenderweise: „In der Sprache des letzten Konzils können wir formulieren: Die Kirche ist das universale Sakrament, d. i. Zeichen und Werkzeug der Wahrheit. Sie ist Haus und Zelt der Wahrheit, Ort, Wahrzeichen und Werkzeug der Wahrheit und Weisheit Gottes in der Welt. Wenn die Kirche das Sakrament des Dialogs Gottes mit den Menschen ist, dann ist sie selbst ein Dialogsakrament. Dann kann sie den ihr aufgetragenen Dienst an der Wahrheit nicht monoman, sondern nur dialogisch ausüben. Die der Kirche in ihrer ganzen Fülle und in letzter Konkretion anvertraute Wahrheit Gottes ist ja letztlich keine andere Wahrheit als die Wahrheit, welche sich spurenhafte und fragmentarisch überall in der Welt, in der Weisheit und in den Religionen der Völker wie in Kunst und Wissenschaft der Menschen findet. So kann und muß die Kirche im Dialog mit der Wahrheit, Weisheit und Wissenschaft der Welt ihre eigene Wahrheit tiefer verstehen und zeitgemäßer artikulieren. Umgekehrt kann und muß die Kirche, indem sie die Wahrheit, Weisheit und Wissenschaft der Welt im Horizont der ewigen, in Jesus Christus konkret und in ihrer Fülle erschienenen Wahrheit Gottes betrachtet, dieser eine tiefere Perspektive geben und sie auf das letzte Sinnziel des Menschen hin ordnen. Was die Welt und was die Menschen gerade in unserer wahrheitsvergessene Zeit brauchen, ist solche geistige Perspektive“ (ebd., 265).

⁶⁴⁵ Vgl. Roman A. Siebenrock: *Identität und Dialog*.

Gnade, an die kirchliche Gestalt, wäre der Dialog bloße Diplomatie oder Taktik. Als Dialog ist daher jene Art und Weise zu bezeichnen, in der die Kirche ihre Sakramentalität in der Geschichte realisiert.⁶⁴⁶

f) In ihrem Dialog mit der Welt kann sich die Kirche auf die Leitung durch den Heiligen Geist verlassen, den Geist der auch in der Welt auffindbar ist und der in Freiheit wirkt.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass wenn die Kirche Rumäniens sich nicht weltfeindlich oder ahistorisch begreift, wenn sie sich selbst nicht als eine Wirklichkeit außerhalb der Welt betrachtet, und wenn sie den Dialog mit der Welt nicht als Gefahr des Identitätsverlusts erlebt, ergibt sich für sie die Möglichkeit einer immer komplexeren Identitätsbestimmung, ohne die sie ihre Sendung kaum erfüllen kann.

Der Dialog ist ein Mittel um die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander zu erreichen. Demzufolge ist als nächster Schritt für die Kirche wichtig nachzuforschen wer dieser von Gott angesprochene und über Gott redende Mensch ist.

1.2. Der Mensch als Weg der Kirche

1997 haben die Theologen Pavel Mikluščák und András Máté-Tóth darauf hingewiesen, was die Kirchen in Ost(Mittel)Europa aus dem kommunistischen Erbe bezüglich der Beziehung der Kirche zu den Menschen lernen könnten:⁶⁴⁷

- Im Kommunismus stand nämlich die Kirche auf der Seite des einzelnen Menschen und war die Verteidigerin der Transzendenz menschlicher Person. Diese Treue an der Seite des Menschen machte die Kirche zum Symbol menschlicher Freiheit und zum lebendigen Zeichen der Hoffnung.
- Das Zweite Vatikanische Konzil hatte den Menschen in seiner konkreten kulturellen und gesellschaftlichen Lage unter den Veränderungen der heutigen Welt vor Augen. Die Kirchen Ost(Mittel)Europas wurden nach der Wende mit ähnlich vielen Schwierigkeiten konfrontiert wie damals das Konzil. Besonders deswegen, weil durch die Marktwirtschaft der Mensch nur mehr an seiner Leistung und am Gewinn gemessen wird und nicht mehr an sich selbst, an seinem eigenen Wert.

⁶⁴⁶ Ebd., 314.

⁶⁴⁷ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 71-74.

Zwölf Jahre später, zwanzig Jahre nach der Wende, wurde festgestellt, dass die Kirchen in Ost(Mittel)Europa nicht viel aus den Glaubenserfahrungen, der Verfolgungszeit des Kommunismus gelernt hat. Die Chancen und Reformideen sind nur im geringen Maße genutzt und verwirklicht worden. Die euphorischen Erwartungen wurden durch nüchterne Betrachtungsweisen geändert.⁶⁴⁸ Aus dem Konzil wurde das kirchenrechtlich Verpflichtende verwirklicht, ohne zu versuchen, das Gedankengut des Konzils ins Leben der Kirche mit einfließen zu lassen.⁶⁴⁹

Die Kirche Rumäniens ist keine Ausnahme in diesem Kontext. Sie ist nicht nur durch die neue Situation der sich schnell verändernden Gesellschaft herausgefordert, sondern sieht sich selbst in diesem Zusammenhang mit den Veränderungen, mit dem sich verändernden Menschenbild und der Identitätsfrage der Menschen konfrontiert. Demzufolge wird für die Kirche Rumäniens in ihrer Beziehung zum einzelnen Menschen entscheidend sein, wie sie die Inspirationen und Herausforderungen des konziliaren Menschenbildes, die Versöhnung mit dem kommunistischen Erbe und die Situation des Menschen in der heutigen rumänischen Gesellschaft für ihre Theologie und Praxis reflektieren kann. Zuerst ist es aber wichtig für die Kirche Rumäniens zu beachten, was die soziologische Untersuchung Rumäniens in diesem Zusammenhang zeigt.

1.2.1. Der Mensch in der Gesellschaft Rumäniens

Die Modernität ist in eine Pseudo-Form in der rumänischen Gesellschaft präsent und macht sie zu einer Transformationsgesellschaft. Beim einzelnen Menschen ist in Rumänien von heute vor allem die Individualisierung als Merkmal feststellbar. Mit der Wende wurde das „Kollektiv“ des Kommunismus von der Privatisierung des Kapitalismus abgelöst.

Der Soziologe Miklós Tomka stellte in seiner Situationsanalyse über die Religiosität der rumänischen Gesellschaft fest, dass das Verhältnis zwischen Individuum (Mensch) und Gesellschaft (Gemeinschaft) sich verändert. Er hat

⁶⁴⁸ Zur Beschreibung der Etappe der nachkommunistischen Zeit vgl. I. Teil Kap. 2.2.

⁶⁴⁹ Dies stellt Thomas Brose zwanzig Jahre nach der Wende als Zusammenfassung für die aus dem Totalitarismus befreiten Kirchen fest (vgl. Thomas Brose: *Herausforderung Zeitenwende. Wie deuten Theologen das Jahr 1989?*, in: HerKorr 11 [2009], 561-564).

diese Veränderung, von den traditionalistischen in die Richtung moderner Verhältnisse, in fünf Schritten zusammengefasst:⁶⁵⁰

- Aufhören der raum-zeitlichen Einheit der menschengestaltenden Gemeinden;
- Funktions- und Sinnverlust der, in der Vergangenheit gelernten Handlungsformen und Werte;
- Verlorengehen der persönlich orientierten, maßgebenden und sicherheitsgebenden Rolle der Umgebung;
- Verselbstständigung des Individuums als „muss“, in dem es gezwungen ist zu wählen, Entscheidungen zu treffen und die Konsequenzen dieser Entscheidungen auch zu übernehmen;
- Verminderung der traditionell hütenden und akzeptierenden Rolle der Gemeinde. Der Verlust einiger Gemeinden führt zur unauflösbaren Sehnsucht des Einzelnen nach gemeinschaftlichen Beziehungen. Diese Sehnsucht wird aber nicht nur durch die strukturelle Veränderung der menschlichen Beziehungen, sondern auch durch die Verwirklichung des Personalinteresses des Individuums verhindert.

In der traditionellen Gesellschaft fiel die eigene Identität, mit der Gemeinschaftsidentität zusammen. In der modernen Gesellschaft dagegen, wird selbst die gesellschaftliche Identität des Menschen verunsichert. Auch die Familie wird durch den Einzelnen geschaffen und ihre Stabilität wird durch die Pluralität und Veränderung der Umgebung ständig gefährdet.⁶⁵¹

Aus diesen Festsetzungen ergibt sich, dass durch die Transformation der Gesellschaft in Richtung der Moderne, auch in der rumänischen Gesellschaft eine Art Individualisierung stattfindet. Wenn die allgemeine These gilt: Individualisierung sei nichts anderes als ein gesellschaftsbedingtes Phänomen der (Post)Moderne, dann wird auch in der Gesellschaft Rumäniens, durch die Modernisierung und die gesellschaftliche Differenzierung, die Vereinzelungs- und Singularisierungserfahrung des Menschen top aktuell.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Vgl. Miklós Tomka: *A Legvallásosabb ország?*, 149-151.

⁶⁵¹ Vgl. ebd., 151.

⁶⁵² Stefan Knobloch weist darauf hin, dass obwohl diese These oft kritisiert worden ist, die soziologischen Befunde sie bekräftigen, „so daß die Praktische Theologie kein Risiko eingeht, wobei sie eigentlich gar keine andere Wahl hat, wenn sie das Individualisierungstheorem zur Grundlage ihrer Überlegungen nimmt“ (Stefan Knobloch: *Mensch*, in: Herbert Haslinger [Hg.]: *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 1, 343-352, hier: 345). Die Individualisierungsthese ist zwar

Nach der klassischen Formulierung Ulrich Becks, führt die Modernisierung zu einer dreifachen Dimension der Individualisierung:⁶⁵³

- Freisetzung des Individuums: das bedeutet die Herauslösung des Menschen aus den traditionellen Sozialformen und -bindungen, die historisch gegeben sind. So wird der Mensch freier und unabhängiger als bis dahin in seiner klassenspezifischen, beruflichen, institutionellen und konfessionellen Vernetzung.
- Stabilitätsverlust: das ist der Verlust der traditionellen Sicherheit, der das Handlungswissen, den Glauben und die leitenden Normen des Individuums betrifft.
- Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension: in diesem Fall schaffen die neuen Freiheitsräume eine neue Art der sozialen Einbindung, also eine neue Art der Kontrolle. Das geschieht wieder auf drei Weisen: vor allem wird nicht die Familie, sondern das Individuum selbst „zur lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen“⁶⁵⁴. Dann folgt eine „Standardisierung“, bewirkt durch die Medien, die eben durch Individualisierung zu einer Standardisierung führen. Als letztes spricht Beck von einer „institutionsabhängigen Kontrollstruktur von Individuallagen“. Ganz konkret: „Die freigesetzten Individuen werden arbeitsmarktabhängig und *deshalb* bildungsabhängig, konsumabhängig, abhängig von sozialrechtlichen Regelungen und Versorgungen, von Verkehrsplanungen, Konsumangeboten, Möglichkeiten und Moden in der medizinischen, psychologischen und pädagogischen Beratung und Betreuung.“⁶⁵⁵

Demzufolge kann die Individualisierung aus zwei Sichtpunkten gedeutet werden:⁶⁵⁶ als Chance und als Gefahr, sie erweist sich als ambivalenter Prozess. Der große Freiheitsgewinn kann eine Chance sein, wenn man auf seinem Lebensweg aus einer Vielzahl an Wahlmöglichkeiten wählen kann, und dieser Wahl entsprechend, als eine Art selbstverantwortendes Projekt seine eigene

ein Ergebnis der westlichen Gesellschaft, aber es ist zu vermuten, dass der unvermeidliche Prozess der Modernisierung in Rumänien ähnliche Tendenzen zeigen wird, wenn auch mit Verspätung.

⁶⁵³ Vgl. Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986, 205-210.

⁶⁵⁴ Ebd., 209.

⁶⁵⁵ Ebd., 210.

⁶⁵⁶ Vgl. Norbert Mette: *Trends in der Gegenwartsgesellschaft*, 86-89.

Biographie schreibt, ohne die Freiheit aufzugeben dies immer wieder verändern zu können. Hier wird das Wählen unvermeidbar.⁶⁵⁷ Die Frage der Selbstidentität wird immer stärker und die Beschäftigung mit dem eigenen Selbst immer intensiver: „sei es in dem ständigen Streben nach Selbstverwirklichung, sei es in dem reflexiven Bemühen um Selbstvergewisserung“⁶⁵⁸. Aber die so gewonnene Freiheit als ständiges Wählen-müssen bedeutet auch Last, die mit institutionellen Zwängen und Abhängigkeiten verbunden ist.

Im Fall Rumäniens wurde das Ende des Totalitarismus als ein euphorischer Freiheitsgewinn erlebt. Die Jahre aber zeigten, dass die neue Lage für die Menschen nicht nur Milch und Honig ist (als Beispiele wären hier genannt: Verlust des Geldwertes, des sicheren Arbeitsplatzes, usw.). Das kann als der eigentliche Anfang der Moderne gedeutet werden.⁶⁵⁹ Die neue gesellschaftliche Situation, zum Beispiel die Regelungen der Europäischen Union, bedeutet für die Menschen neue Belastungen, wo Privatsphäre und Beruf, die vorher getrennt waren, immer mehr zusammenfallen. Die Differenzierung der Gesellschaft und dadurch auch die institutionelle Kontrolle, werden immer größer. Folgt man dieser Denklinie, sind drei Dimensionen von Becks Theorem in der Gesellschaft Rumäniens wiederfindbar. All das gemeinsam mit dem „Wählen-Müssen“ stellt die Menschen in der rumänischen Gesellschaft vor besondere Belastungen und Herausforderungen. In dieser Situation ist die Kirche in Rumänien herausgefordert, aufgrund der anthropologischen Akzente des Konzils, sich als Anwältin der Menschen einzusetzen.

1.2.2. Der Mensch in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils⁶⁶⁰

Das Zweite Vatikanische Konzil widmete dem einzelnen Menschen große Aufmerksamkeit. Nach der erläuternden Fußnote zu *Gaudium et spes* ist „die Pastoral“ das Verhältnis der Kirche zur Welt und zum einzelnen Menschen, wobei

⁶⁵⁷ Vgl. I. Teil Kap. 1.1.

⁶⁵⁸ Norbert Mette: *Trends in der Gegenwartsgesellschaft*, 87.

⁶⁵⁹ Auch im Kommunismus fand eine Art Modernisierung statt, jedoch mehr als Zwang, welcher aber nicht bloß als negativ gekennzeichnet werden kann. Die Gesellschaft Rumäniens blieb aber in ihrer Grundstruktur traditionell. Es sei hier zu bemerken, dass die Modernisierung Rumäniens im Kommunismus eine Universalisierung anstrebte.

⁶⁶⁰ Hier wird nicht eine vollständige Anthropologie des Zweiten Vatikanischen Konzils präsentiert, nur Gesichtspunkte, die im Zusammenhang mit dem Hauptthema für wichtig gehalten werden. Wichtige Begriffe, wie zum Beispiel „Volk Gottes“, „Laien“, wurden in anderen Kontexten ausführlicher dargestellt.

sich das Verhältnis aus den reflektierten Prinzipien der Lehre der Kirche ergibt.⁶⁶¹ Anders formuliert bedeutet „pastoral“ nichts anderes, als „auf den Menschen ausgerichtet“⁶⁶².

Das war eine neuartige Ortsbestimmung der katholischen Kirche, deswegen ist sie zur Weltkirche geworden. Die Kirche hat sich nämlich mit allen Menschen identifiziert, und so ihre eigene Identität nicht nur auf die Menschen, die sich offiziell zur Kirche bekennen reduziert und bestimmt. Dieser Ortswechsel bedeutete für die Kirche, „sich mit einem für sie selbst neuen Ort zu identifizieren, nämlich im Gegenüber zur Gesamtheit der Menschen, die es jeweils hier und heute gibt. Dieses Gegenüber bildet eine neue Gemeinschaftsform für die Kirche aus, die Pastoralgemeinschaft der Weltkirche.“⁶⁶³ Dadurch hat die Kirche „das Thema der pastoralen Qualität ihres Glaubens“ erkannt, „deren Bedeutung erst mit jener niemand ausschließenden Identität und dieser alle einschließenden Identifikation offenbar wurde“⁶⁶⁴.

Die menschliche Person wurde zum Ort, wo die Zweiheit der Pastoral von ad intra und ad extra, durch den christlichen Glauben und der menschlichen Situation zusammenkommen. Auf der Suche der Kirche nach ihrer eigenen Identität und der Bestimmung des christlichen Glaubens, reicht es nicht die Frage zu stellen, wer die Kirche ist, sondern man muss auch bestimmen, wo die Kirche steht. Dieser wichtige Zusammenhang von „Wo- und Wer-Identität“ ergibt die eigentliche Matrix der pastoralen Ortsbestimmung, bei der der Mensch gewiss unverzichtbar ist, aber er wird vom gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Rahmen her begriffen.⁶⁶⁵

⁶⁶¹ Vgl. II. Teil Kap. 2.4.3.; vgl. auch: Stefan Knobloch: *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg – Basel – Wien 1996, 19.

⁶⁶² Karl H. Neufeld: *Zum Menschenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ThPQ 136/2 (1988), 150-158, hier: 151.

⁶⁶³ Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 585.

⁶⁶⁴ Ebd., 585.

⁶⁶⁵ Hans-Joachim Sander warnt, dass es gefährlich wäre, die menschliche Person als Matrix der pastoralen Ortsbestimmung zu verstehen, weil das den Menschen übersteigen könnte. „Es ist nicht einfach die Person, sondern die Personen der Menschen, die von den Problemen gekennzeichnet sind, die sie in der Gegenwart am eigenen Leib, in der eigenen Existenz, mit der eigenen engeren Gemeinschaft erfahren. Bestenfalls die Person als ein sozialer, politischer, kultureller Ort taugt als die Größe, an der sich Innen des Glaubens und Außen der Welt treffen; die Person im Sinne einer anthropologisch-existenziellen Identität, die von ihr selbst zu begreifen ist, wäre dafür nicht ausreichend. Sofern und soweit man die Wo-Identität dieser Person im Auge behält, kann sie der Ort sein, an dem die pastorale Verortung im Sinne von GS stattfindet; sonst würden in die Pastoral erneut die Ausschließungsmechanismen eingetragen, die ja gerade in GS überwunden wurden“

Das festzustellen hat großes Gewicht in der Kirche Rumäniens, in der mehr eine Pastoral im Sinne der Volkskirche herrscht. Das gilt allgemein für die Kirchen und Konfessionen in Rumänien, die sich nicht nur (oder: vor allem) als Heilsanstalt für den Einzelnen bestimmen, sondern als volkshirchliche politische Institutionen wirken, die die gesamte Gesellschaft prägen.⁶⁶⁶

1.2.2.1. Die Kirche als Anwältin des von Gott ins Leben gerufenen Menschen

In der Vision des Konzils ist der Mensch von Gott ins Leben gerufen,⁶⁶⁷ – mit biblischen Bildern – nach dem Ebenbild Gottes als Mann und Frau geschaffen. So kann er seinen Schöpfer erkennen und lieben (vgl. GS 12, GS 26). Der Mensch existiert gerade nur darum, „weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anvertraut“ (GS 19,1). Darum hat die menschliche Person besondere Würde,⁶⁶⁸ und auch deswegen weil in ihm „ein göttlicher Same“ (GS 3,2), sowie „der Same der Ewigkeit“ (GS 18,1) eingesenkt ist.

Andererseits stellt das Konzil fest, dass die Menschen sich der Würde der menschlichen Person immer mehr bewusst werden und die verantwortliche Freiheit, die unverletzlichen Rechte und die bewusste Pflicht des Menschen immer größeres Gewicht bekommen (vgl. DH 1 und GS 26).

Das hat zweierlei Folgen: Erstens betont das Konzil, dass der wahre Wert des Menschen in ihm selbst steht und nicht in seinem Besitz (vgl. GS 35) und dass, alles auf der Erde auf ihn als Mittel- und Höhepunkt hinzugeordnet worden ist (vgl. GS 12). Darum sagen die Konzilsväter: „Der Mensch täuscht sich aber nicht, wenn er sich als den körperlichen Dingen überlegen erkennt und sich selbst nicht nur als Teilchen der Natur oder anonymes Element der menschlichen Gesellschaft betrachtet“ (GS 14,2).

Zweitens ist diese Aussage, über die bewusst werdende Würde des Menschen, zusammen mit der biblischen Argumentation, der Mensch ist Ebenbild

(ebd., 708). So wird die Verortung der Pastoral, nach Sander, soziologisch und nicht anthropologisch (vgl. ebd., 704-710).

⁶⁶⁶ Vgl. Jürgen Henkel: *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Berlin 2007, 170.

⁶⁶⁷ Diese Berufung ins Leben durch Gott bestimmt Stefan Knobloch als entscheidenden Grund der Religion (vgl. Stefan Knobloch: *Mehr Religion als gedacht!*, 134-135).

⁶⁶⁸ Vgl. Erstes Kapitel von *Gaudium et spes*: „Die Würde der menschlichen Person“.

Gottes, des „Rätsels Lösung“⁶⁶⁹ der Menschenrechte, die am ausdrücklichsten in *Dignitatis humanae*, in der Erklärung über die religiöse Freiheit zur Rede kommt: „Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang von Seiten sowohl Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und jedweder menschlichen Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, entweder allein oder mit anderen verbunden, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln“ (DH 2,1).

Das heißt, dass die Konzilsväter die Würde, die Freiheit und somit die prinzipielle Autonomie des Menschen erkannt haben.⁶⁷⁰ Demgemäß hat sich die Kirche vor allem in *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* als Anwältin des Menschen erwiesen.⁶⁷¹

Die Konzilsväter stellten fest: „Der Mensch also, und zwar der eine und ganze, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Geist und Willen, wird der Angelpunkt unserer ganzen Darlegung sein“ (GS 3,1). Das bedeutet weiterhin auch, dass im Mittelpunkt ihrer Überlegungen die Konzilsväter nicht ein abstraktes Menschenbild hatten, sondern den konkreten, einzelnen Menschen. Aber hier ginge es keineswegs um ein einseitiges, individualistisches Missverständnis der Neuzeit. Das Konzil drückt aus, dass der Mensch „aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen“ ist und „ohne Beziehung zu anderen weder Leben noch seine Anlagen entfalten“ kann (GS 12,4). Gott selbst wollte „die Menschen nicht einzeln, getrennt von jeder wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das Ihn in Wahrheit anerkennen und Ihm heilig dienen sollte“ (LG 9,1). Der Mensch also ist Gemeinschaftswesen, lebt in der Menschheitsfamilie, in einer konkreten Gesellschaft, wo die Sozialisation stattfindet (vgl. GS 6; 7; 25). Diese Sozialisation bringt ihre Ergebnisse erst dann, wenn sie zur Personalisation (vgl. GS 6) führt. Personalisation im Sinne des Konzils bedeutet „die Festigung und Förderung der Eigenschaften der menschlichen Person“, denn dieser ist „Grund,

⁶⁶⁹ Wolfgang Beinert: *Das Menschenbild des Konzils*, in: Norbert Kutschki (Hg.): *Erinnerung an einen Aufbruch*, 51-65, hier: 54. In der Beschreibung des Menschenbilds des Konzils findet Wolfgang Beinert drei Themenkreise für wichtig: die Rechte des Menschen, der Laie in der Kirche und den Glaubenssinn der Gläubigen. Das Rätsel bei ihm ist die Frage, wie die Kirche nach dem Syllabus von Pius IX. und nach dem Konzil von Florenz (wer nicht katholisch ist, kommt in die Hölle) zur Anerkennung der Rechte des Menschen kommen könnte (vgl. ebd., 53-55).

⁶⁷⁰ Vgl. ebd., 54.

⁶⁷¹ Vgl. Pavel Miklušćák: *Einheit in Freiheit*, 77.

Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Lebens“ (GS 25,1). Eben darum soll die gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Ordnung der Würde und dem Ziel des Menschen dienen (vgl. GS 29).

1.2.2.2. Die Kirche als Anwältin der Transzendenz des ins Heil gerufenen Menschen

Nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Kirche soll sich um das Gelingen der Berufung des Menschen kümmern, weil obwohl die politische Gemeinschaft und die Kirche auf ihren eigenen Feld voneinander unabhängig und autonom handeln, beide „dienen, wenn auch unter verschiedenem Titel, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung derselben Menschen“ (GS 76,3).

Die hohe Berufung des Menschen bedeutet aber nicht nur, dass der Mensch von Gott ins Leben gerufen worden ist, sondern auch ins Heil,⁶⁷² weil der ewige Vater beschlossen hat, „die Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben zu erheben“ (LG 2,1). Dadurch sind die Menschen „Erwählten“ geworden, und zwar Gott „will, dass alle Menschen heil werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (AG 7,1 zitiert: 1 Tim 2,4–6), weil letztendlich alle Menschen „durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind“ (LG 13,4).

Die Konzilsväter betonen, dass dieses Heilsereignis nur durch Christus für die Menschen erreichbar ist, und zwar „nicht nur für die Christgläubigen sondern für alle Menschen guten Willens⁶⁷³, in deren Herz die Gnade auf unsichtbare Weise wirkt“ (GS 22,5). Denn Christus ist derjenige, der „dem Menschen Licht und Kraft durch seinen Geist gewährt, damit er seiner höchsten Berufung entsprechen kann“ (GS 10,2), und er „hat sich durch seine Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen geeint“ (GS 22,1).

Das große „Mysterium des Menschen, das durch die christliche Offenbarung den Glaubenden aufleuchtet“ (GS 22,6), „wird nur im Mysterium des fleischgewordenen Wortes [...] wahrhaft klar“ (22,1). „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da die letzte Berufung des Menschen wahrhaft eine ist, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die

⁶⁷² Vgl. Stefan Knobloch: *Mehr Religion als gedacht*, 137.

⁶⁷³ Stefan Knobloch präzisiert, dass die Formel „guten Willens“ als genitivus objectivus und nicht als genitivus subjectivus zu deuten ist, und in diesem Sinne „besagt, daß alle Menschen aufgrund ihrer Berufung ins Leben Gottes guten Willen sind“ (ebd., 137).

Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise diesem österlichen Mysterium zugestellt zu werden“ (GS 22,5; vgl. auch LG 16).

Demzufolge ist die Kirche ständig herausgefordert, von ihrer ureigenen Aufgabe her, solidarisch in der konkreten Situation des Menschen und der Gesellschaft „zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“ (GS 76,2) zu sein.⁶⁷⁴

1.2.2.3. Zusammenfassung als Inspiration für die Kirche Rumäniens

Das Konzil hat ein vertieftes Verständnis der katholischen Kirche über den Menschen präsentiert und den Menschen in den Mittelpunkt seiner Überlegungen gestellt, wie noch kein Konzil bis da.⁶⁷⁵ Dieser Anthropozentrismus bedeutet aber nicht, dass der Mensch Konkurrenz Gottes wäre. Für das Konzil war eindeutig, dass das zentrale Thema des christlichen Glaubens und der Theologie Gott ist, wie er sich in Jesus Christus, in der Bibel und in der Überlieferung der Kirche offenbart. Im Zentrum des Konzils stand auch die Kirche. Aber das Konzil hat deutlich ausgedrückt, dass in all diesen Fragen auch immer vom Menschen die Rede ist „und dieses konkomitante oder implizite Sprechen des Glaubens und der Theologie vom Menschen ist in einer verbindlichen Aussage der Kirche noch nie so ausdrücklich geschehen wie im letzten Konzil.“⁶⁷⁶

Das Konzil wollte nicht ein ganz neues Menschenbild schaffen, sondern vielmehr tiefgreifend revidieren.⁶⁷⁷ Die Sicht des Menschen, die bis zum Konzil verborgen war, wurde in den Konzilstexten ans Licht gebracht. So können wir von einer Aufwertung der menschlichen Person reden, auch was seine Stellung in der Kirche und seine Rolle im sakramentalen Geschehen betrifft.

⁶⁷⁴ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 73.

⁶⁷⁵ Nikolaus Lobkowicz stellt fest, dass im Grunde genommen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil der Mensch nicht im Mittelpunkt stand. Abgesehen von den im engeren Sinne theologischen Themen, hatte die Kirche ein mehr abstraktes Menschenbild, das sich auf einige metaphysisch-naturphilosophische Grundaussagen und sozio-politische Überlegungen stützte, die im engeren Sinn nicht dogmatisch waren und verschiedenen Zeitaltern entsprechend neu akzentuiert werden konnten (vgl. Nikolaus Lobkowicz: *Das Menschenbild des zweiten Vatikanum* [25. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung, gehalten am 07.06.1988 in d. Univ. Basel], Basel – Frankfurt am Main 1989, 5-9, 13).

⁶⁷⁶ Nikolaus Lobkowicz: *Das Menschenbild des Zweiten Vatikanum*, 10.

⁶⁷⁷ Vgl. Wolfgang Beinert: *Das Menschenbild des Konzils*, 52. Wolfgang Beinert meint, dass das Konzil das bis damals herrschende Kirchen- und Menschenbild revidieren wollte. Diese Revision hat mehr in der Vision vom Menschen ihre Auswirkung gezeigt. Eben darum ist das „wahrhaft Neue“ des Konzilswirkens in der Untersuchung des Menschenbildes am anschaulichsten nachvollziehbar (vgl. ebd., 52-53).

Der Mensch als Ebenbild Gottes hat an Gottes Freiheit Teil. Diese Freiheit ist Kennzeichen und Eigenschaft des personalen Menschen. Aus der Transzendenzbezogenheit des Menschseins ergeben sich die Grundrechte aller Menschen, weil Gott als Transzendenz über staatlicher und kirchlicher Autorität steht. So ist die Kirche Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug (LG 1), im Dienst Gottes und der Menschen.⁶⁷⁸

Dieser Gott hat den Menschen ins Leben gerufen, darum ist die Kirche Anwältin des Menschen geworden. Gott aber hat den Mensch nicht nur ins Leben sondern auch zum Heil gerufen. Darum ist die Kirche die Anwältin der Transzendenz des Menschen geworden, und zwar jenes Menschen, den Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptor hominis* als Weg der Kirche sah.⁶⁷⁹

Aus diesem Grund ist, aus der Sicht der Pastoraltheologie, der Mensch der Weg der praktischen Theologie. Eben darum besteht die Aufgabe der praktischen Theologie darin „die Lebenswirklichkeit des Menschen unter dem Kriterium seiner Würde vor Gott wahrzunehmen und theologisch zu reflektieren“⁶⁸⁰. So wird der konkrete Mensch zum Subjekt der praktischen Theologie.⁶⁸¹

1.2.3. Die theologische Lesart der Individualisierung für die Kirche Rumäniens

Der Theologe Liviu Jitianu aus Rumänien sieht die neue Situation des Menschen folgenderweise: „Immer öfter steht der Mensch teilweise frustriert, andermal leer da, weil er keine entsprechende und ausreichende Antwort darauf findet, was das Ziel und der Sinn des Lebens ist. Der seine Freiheit selbst erkämpfende Mensch ist an eine Grenzsituation gelangt, weil er auf sein Dasein keine befriedigende Antwort bekommt und eben darum auch seine Berufung nicht sieht. Die Krone der Schöpfung ist auf sich selbst angewiesen; seine gesellschaftliche und kirchliche Träger – beziehungsweise die Rolle und die Richtlinie, die in seinem Leben bis dahin fest waren – sind in funktionelle Windstille geraten, weil im Leben des Menschen, weder die Gesellschaft noch die Kirche ihm oft keine Antwort geben kann, die ihn befriedigen und sein Glück

⁶⁷⁸ Vgl. Wolfgang Beinert: *Das Menschenbild des Konzils*, 55.

⁶⁷⁹ Vgl. Johannes Paul II.: *Enzyklika Redemptor hominis*, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_ge.html> (am 24.07.2011, um 18:46 Uhr).

⁶⁸⁰ Stefan Knobloch: *Praktische Theologie*, 19.

⁶⁸¹ Vgl. Stefan Knobloch: *Mensch*, 344.

versichern würde.“⁶⁸² Die Kirche Rumäniens ist also herausgefordert als Sinngeberin und als Anwältin, sowohl des Menschen selbst, als auch seiner Transzendenz, in der Gesellschaft aufzutreten.

Diese Aufgabe wird für die Kirche erreichbar, wenn sie die Individualität des Menschen, als das Sein vor Gott betrachtet.⁶⁸³ An dieser Stelle wird es mit der Hilfe Rahners möglich, den Menschen als Subjekt und Person vor das Antlitz der Kirche zu stellen. Die Subjekthaftigkeit des Menschen bedeutet, dass der Mensch in seiner Verantwortlichkeit, Freiheit und Unverfügbarkeit das Wesen der Transzendenz ist und nur in (absolute) Verwiesenheit auf das absolute Geheimnis existieren kann, das Gott ist. Als solches erfährt sich der Mensch als „das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“⁶⁸⁴. In diesem Sinne wird die Antwort auf die Frage der menschlichen Existenz Christus selbst, indem Christus als absoluter Heilsbringer die absolute Selbstmitteilung Gottes ist und irreversibel und unwiderruflich, ein Stück dieser Geschichte des Kosmos werdend, unüberbietbares eschatologisches Zusagewort zu allen Menschen wird.⁶⁸⁵

Diese christologische, soteriologische und eschatologische Symphonie der rahnerischen Anthropologie kann eine unendliche, neuartige Perspektive und Inspiration für die Sendung der Kirche Rumäniens sein, und daraus auf dem Menschen orientierte Handlungen schöpfen.

⁶⁸² Liviu Jitianu: *Berufung*, Vortrag gehalten an der Pastoraltagung der Diözese Sathmar, am 28.11.2009, Manuskript. „Egyre több ember áll részben frusztráltan, máskor üresen, mert nem talál megfelelő és kielégítő választ arra, hogy mi életének a célja és értelme. Az önmaga szabadságát kiharcoló ember határhelyzetbe került, mert nem kap a létére elégséges választ és éppen ezért nem látja hivatását sem. A teremtés koronája önmagára maradt; társadalmi és egyházi hordozói – vagyis azok a szerepek és irányvonalak, amelyek eddig az életében biztosak voltak – funkcionális szélcsendbe kerültek, mert az ember életében sem a társadalom, sem pedig sokszor maga az Egyház nem tud olyan választ adni, ami őt kielégítené, és a boldogságát biztosítaná.” (Eigene Übersetzung).

⁶⁸³ Vgl. Stefan Knobloch: *Mensch*, 348-349.

⁶⁸⁴ Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 12. Auflage der Sonderausgabe, Freiburg im Breisgau 2008, 116.

⁶⁸⁵ Vgl. Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 29-306.

1.3. Die römisch-katholische Kirche als „Kulturtreiber“⁶⁸⁶ in Rumänien

Der Mensch steht nicht in einer neutralen Welt. Die prägende Kultur seiner Umwelt steht im engen Zusammenhang mit der Person. Die Frage der Kultur war und ist immer noch eine stark umkämpfte Frage in der rumänischen Gesellschaft. Die Kulturproblematik hängt stark mit den Kirchen und Konfessionen zusammen,⁶⁸⁷ und all das ist mit der nationalen/ethnischen Zugehörigkeit verbunden. Dies lässt sich aus der Geschichte Rumäniens erklären. Durch die Vereinigung Rumäniens mit Siebenbürgen, hat die römisch-katholische Kirche in Siebenbürgen (die sowohl kirchlich als auch ethnisch zur Minderheit geworden ist) die Verteidigung der ungarischen Minderheit und Kultur, sowie die Stärkung der konfessionell-nationalen Identität als ihre eigene Aufgabe empfunden. Das erklärt sich dadurch, dass die Minderheiten gar keine oder nur eine schwache politische Vertretung hatten. Die kirchlichen Schulen, Zeitschriften und Druckereien waren immer, neben ihrem religiösen Inhalten, auch Vertreiber und Pflieger der ungarischen Sprache und Kultur. Durch die Verstaatlichung kirchlicher Schulen und Institutionen, blieb die ungarische Minderheit ohne kulturellen Nährboden. Auch im Kommunismus war die Kirche, für die ungarische Minderheit, die Zitadelle der ungarischen Identität, Sprache und Kultur, der Freiraum, wo man dies alles praktizieren konnte.⁶⁸⁸

„Die Nation lebt in ihrer Kultur“,⁶⁸⁹ und in jenem Land wo nationale und kirchliche Identität stark zusammengehören, gewinnt diese Aussage besondere

⁶⁸⁶ Das ist eine Anspielung auf die Aussage von Pius XI.: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (vgl. Peter Walter: *„Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ [Pius XI.]. Zum spannungsvollen Verhältnis von Glaube und Kultur*, in: Thomas Böhm (Hg.): *Glaube und Kultur. Begegnungen zweier Welten?*, Freiburg im Breisgau 2009, 15-23).

⁶⁸⁷ Wie der geschichtliche Teil der Arbeit zeigte, liegt Rumänien am Schnittpunkt mehrerer Nationen, Konfessionen und Kulturen. Zum Beispiel auch Huntington meinte, dass Rumänien die Grenze der östlichen und westlichen Kultur durchzieht und diese zwei verschiedenen Kulturen durch Religion gekennzeichnet sind: östliche bzw. byzantinische Kultur durch Orthodoxie und westliche bzw. europäische Kultur durch Katholizismus und Protestantismus (vgl. I. Teil Kap. 3.1.).

⁶⁸⁸ Vgl. Attila Jakab: *Az erdélyi magyar történelmi egyházak társadalmi szerepe* [Die gesellschaftliche Rolle der Siebenbürger ungarischen historischen Kirchen], Budapest 2003; sowie Attila Jakab: *Álló kövületek a haladó/szaladó világban* [Feste Fossile in der fortschrittlichen/rennenden Welt], Budapest 2009, Manuskript; und I. Teil Kap. 4.

⁶⁸⁹ Vgl. Attila Jakab: *Álló kövületek a haladó/szaladó világban*, 91.

Resonanz,⁶⁹⁰ auch im Kontext, was die gesellschaftliche Rolle der Kirche betrifft. Diese Themen verknüpfen sich immer mit realen Gefahren und Ängsten der Gemeinde, aber „Konspirationstheorien“, emotionelle Gesichtspunkte und falsche Interpretationen – aus welchen Gründen auch immer –, erschweren, sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich den nüchternen Umgang mit diesen Aufgaben.⁶⁹¹

In einer Gesellschaft in der die Armut immer noch groß ist⁶⁹², die Bildung und die verschiedenen kulturellen Institutionen ständig reformiert und vom Staat wenig unterstützt werden, ist die Kirche herausgefordert, den Menschen in ihren Möglichkeitengrenzen den Zugang zu Kulturgütern zu ermöglichen. Mit dieser Situation kann die römisch-katholische Kirche Rumäniens als „Kulturtreiber“, die selbst eine kulturell heterogene Kirche ist, nur theologisch umgehen. Dafür kann sie als Orientierungshilfe das Zweite Vatikanische Konzil nehmen, indem sie dessen Position auf ihre jeweilige Gegenwart und im eigenen Kontext reflektiert und aktualisiert.

1.3.1. Kulturbegriffe der Diözesansynoden

Die Diözesen in Rumänien, in denen Diözesansynoden stattgefunden haben, setzten sich mit dem Kulturbegriff auseinander und versuchten ein theologisches Verständnis dafür aufzubringen. Im synodalen Buch der Diözese Sathmar gibt es ein Unterkapitel mit dem Titel „Kultur und Kirche“.⁶⁹³ Das gehört zum Kapitel: „Die Laien in der Kirche und in der Gesellschaft: gesellschaftliches Leben“. Hier wird beschrieben, dass nach der Wende als erstes die traditionellen Vereine

⁶⁹⁰ In Rumänien haben die Volksgruppen eine stark religiös-konfessionell definierte Identität. Im Banat und Siebenbürgen sind immer noch Ethnie und Konfession so gut wie identisch (vgl. Jürgen Henkel: *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 152-155.; Vgl. Miklós Tomka: *A legvallásosabb ország?*, 33-34). Die Entfaltung des Themas folgt im Kapitel: Die Kirche als Versöhnungsanwältin.

⁶⁹¹ Auch heute gibt es Meinungen, deren zufolge in der Slowakei und in Rumänien die römisch-katholische Kirche nach der Wende eine größere gesellschaftliche Rolle gewonnen hat, die aber der ungarischen Gemeinde schadet. Dieser Meinung nach werden Interesse und Strategie des Vatikans, mit dem Nationalinteresse und der Nationalstrategie des Staats verbunden. Das bedeutet eine gesellschaftliche Stärkung und Einflussgewinnung für die katholische Kirche einerseits, die aber andererseits das Zurückdrängen ihres ungarischen Charakters zur Folge hat. So wird die gemeindebildende und identitätshütende gesellschaftliche Rolle der Kirche für die Minderheiten fragwürdig (vgl. Attila Jakab: *Álló kövületek a haladó/szaladó világban*, 90).

⁶⁹² Beobachter schätzen, dass 30% der Bevölkerung unter dem Existenzminimum lebt (vgl. Jürgen Henkel: *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 160).

⁶⁹³ Vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv* [Diözese Sathmar: Synodales Buch], Szatmárnémeti 2005, 69.

neuorganisiert wurden, die der Wiedergeburt und Verstärkung der kulturellen und nationalen Identität dienen. Die Synode hat auch zwei Vorschläge in diesem Bereich:⁶⁹⁴ „Christen die sich in verschiedenen kulturellen Bereichen einsetzen (Denkmalschutz, Kunst, Architektur usw.) sollen gebeten werden, in den Gemeinden zu helfen, das kulturelle Erbe zu bewahren (Vorschlag Nr. 94)“, und „Chöre, Theater- Tanz- und Bastelgruppen, sowie Filmklubs und Bibliotheken sollen in unseren Gemeinden gefördert werden (Vorschlag Nr. 95)“. Hier aber gibt es keinen Hinweis auf das Zweite Vatikanische Konzil.⁶⁹⁵

Das synodale Buch der Erzdiözese Alba-Iulia beschäftigt sich zwar nicht in einem eigenen Kapitel mit dem Thema „Kultur“, aber betont die Wichtigkeit der Kultur im Leben der Erzdiözese.⁶⁹⁶ Eine Art Zusammenfassung des Kulturbegriffes der Synode findet man im Kapitel über die Laien:

„Die besondere Identität der siebenbürgischen Ungarn ist durch kulturelle Zusammenhänge bestimmt. In unserer Kultur verwirklichen sich die Achtung, das Hüten und die Weitergabe der Tradition. In diesem Sinne ist unsere Kirche nicht nur Träger der Frohbotschaft, sondern auch der Träger der kulturellen Werte und der Muttersprache. Diese Kenntnis ergibt eine instinktive Abwehrhaltung, die aus der Existenz als Minderheit stammt, und die die Identitätsbewahrung zum Ziel hat. Die Existenz als Minderheit und die Rolle der Kirche als Bewahrerin der Muttersprache und Kultur bestimmt die Katholiken aus Siebenbürgen, die ihr Christentum anders als die Ungarn aus dem Mutterland oder die mehrheitliche rumänische Gesellschaft leben. Die Laien und die leitenden Personen der Kirche müssen erkennen, dass die Praktizierung des Glaubens und der Gebrauch der Muttersprache zusammenhängen, und zur siebenbürgischen katholischen Identität gehören.“⁶⁹⁷

⁶⁹⁴ Ebd., 69, deutsche Übersetzung: 212.

⁶⁹⁵ Die Kultur taucht noch im Zusammenhang mit den katholischen Schulen, im Verweis auf GE 8, (vgl. ebd., 25-26); im Themakreis der Priesterbildung, Verweis auf PDV 2 (vgl. ebd., 71-72); Soziale und Caritative Tätigkeiten (vgl. ebd., 90); im Themenbereich der muttersprachlichen Pastoration, Verweis auf KKK 1202 (vgl. ebd., 111-115) auf.

⁶⁹⁶ Vgl. Gyulaférvári Főegyházmege: *Zsinati Könyv* [Erzdiözese Alba Iulia: Synodales Buch], Kolozsvár 2001. Aber es gibt viele Hinweise im Zusammenhang mit Evangelisierung (vgl. ebd., 14), Katechese (vgl. ebd., 24), Liturgie (vgl. ebd., 51), Katholische Bildung und Erziehung (vgl. ebd., 59), Pastoration der Diaspora (vgl. ebd., 102-111), Jugend (vgl. ebd., 84), gesellschaftliche Präsenz, Verweis auf GS 73 (vgl. ebd., 90-98), Laien (vgl. ebd., 167), Medien (vgl. ebd., 192), Ökumenismus (vgl. ebd., 197-198.) Verwaltung der Erzdiözese (vgl. ebd., 218).

⁶⁹⁷ Ebd., 167.

Auf der anderen Seite erkennt die Synode sowohl die Veränderung der Kultur und die daraus folgenden Spannungen, als auch die schwache kulturell-politisch-religiöse Identität und den Sinn des Dialogs zwischen Kultur und Religion.⁶⁹⁸

Schon in der Einleitung des synodalen Buches der Diözese Iași⁶⁹⁹ wird auf die Wichtigkeit des aktuellen kulturellen Kontexts hingewiesen, in der die komplexe sozio-kulturelle Situation, mit all ihren Reichtümern und Risiken, eine Provokation für die Evangelisation bedeutet (vgl. Art. 7/2). Die Bestimmung des aktuellen kulturellen Kontexts ist für die Synode wichtig, darum kommt es oft im Text vor. Er ist auch ein europäischer Kontext, die praktizierenden Christen leben in diesem kulturell bestimmten Kontext, der sich aber immer mehr vom christlichen Glaube entfernt (vgl. Art. 27/5). Die heutige Kultur darf die Bedeutung des Sonntags nicht vermindern (Art. 56/2). Der kulturelle Kontext der Diözese ist immer noch durch christliche Werte bestimmt (vgl. Art. 81/2), aber er verändert sich durch die Säkularisierung (vgl. Art. 81/3; 151/1; 195/3). Durch die Veränderung der kulturellen Bedingungen, ist auch die Familie als Institution umstritten (vgl. Art. 221/1) und auch ihre Identität wird in Frage gestellt (vgl. Art. 235/1), darum ist eine Entwicklung der Kultur der Familie im Zeichen Jesu wichtig (vgl. Art. 224/1) in der man alle kulturellen Gegebenheiten der Diözese nutzen muss (vgl. Art. 249). Die Kirche muss sich in die neuen kulturellen Voraussetzungen, vor allem jene der Massenmedien, einbringen (vgl. Art. 380; 384). Die Bildung in den kirchlichen Schulen, sowie die Ausbildung der Priester soll auch einen kulturbildenden Charakter haben (vgl. Art. 167; 169; 367/1). Von den „säkularen“ Institutionen erwartet man auch die Analysierung und Kritik der kulturellen Phänomene, damit die Ausarbeitung der Pastoralpläne den Zeichen der Zeit entsprechen (vgl. Art. 175/2). Der heutige kulturelle Kontext macht eine Erziehung in der *sensus Ecclesiae* (vgl. Art. 203) und eine Pflege der theologischen Kultur (vgl. Art. 205) notwendig. Die Kirche muss sich auch in der Bildung für die Ausbildung einer Kultur einsetzen, die im Dienst der Person steht und die humane, zivile und spirituelle Werte vor Augen hat (vgl. Art. 355, 356).

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., 97.

⁶⁹⁹ Vgl. *Dieceza Romano-Catolică de Iași: Cartea Sinodală. Biserica, noul popor al lui Dumnezeu, este trimisă în misiune la oamenii de astăzi* [Römisch-Katholische Diözese Iași: Synodales Buch. Die Kirche, das neue Volk Gottes, wird auf Mission zu den heutigen Menschen gesandt], Iași 2005.

Die Kirche muss den heutigen kulturellen Kontext gut kennen, und auch die Homilie darauf reflektierend gestalten (vgl. Art. 30/1), und in der Liturgie auf die kulturellen Phänomene achten, die die rituell-symbolische Dimension der menschlichen Erfahrung mit „moderner Ignorierung“ betrachten (vgl. Art. 97/2).

Der erwachsene Christ muss auch mit seinem Glauben in der Welt der Kultur präsent sein (vgl. Art. 8/2). Auch die Heilige Schrift soll gemäß den heutigen kulturellen Bedingungen wiedergegeben werden (vgl. Art. 10/2). Dieser kulturelle Kontext ist gerade in Veränderung, und somit haben die christlichen Initiativen eine besondere Bedeutung (vgl. Art. 11/3). Die wirtschaftlichen und kulturellen Güter sollen auch immer solidarisch gegenüber den Armen sein (Art. 24/2), und die Kirche muss als Ziel eine Evangelisierung der modernen Kultur haben (vgl. Art. 318/2; 385).

Es ist wichtig festzuhalten, dass in keinem der oben zitierten drei Dokumente ein konkreter Verweis auf das zweite Kapitel „Richtige Förderung des Fortschritts der Kultur“, des zweiten Teiles von *Gaudium et spes*, gibt. Die vielschichtige und häufige Benutzung des Begriffes „Kultur“ ist Hinweis auf die Wichtigkeit des Themas. Aber die wenigen Verweise auf die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, die starke ethnische Akzentsetzung, lassen eine fehlende Interpretation des konziliaren Kulturbegriffes vermuten. Die oft vorkommenden Hinweise auf CIC, verweisen weiterhin auf eine immer noch rechtliche und vorgeschriebene Interpretation des Konzils und nicht auf eine theologisch reflektierende Umsetzung der konziliaren Lehre.⁷⁰⁰

In der Frage der Kultur ist das nicht eine selbstverständliche Aufgabe. Selbst der Begriff „Kultur“ ist ein allgemein und oft benutztes Wort, aber seine Bedeutung zu erklären – was man unter Kultur versteht – ist eine komplexe Aufgabe. Am Anfang der Geschichte wurde das Wort „cultura“ immer nur mit einem Genitiv gebraucht, der die Bedeutung des Wortes erklärte (als Beispiel: „agri cultura“, oder später metaphorisch „cultura animi“ als Bezeichnung für

⁷⁰⁰ Zum Beispiel im synodalen Buch der Diözese Iași gibt es sieben direkte Verweise auf GS (GS 1; 43 und 48 zweimal; 47; 76), vierzehn direkte Verweise auf LG (LG 1 dreimal; 11 zweimal; 28 zweimal; 4; 5; 26; 31; 44; 48; 62) und vierunddreißig Verweise auf CIC. Im synodalen Buch Sathmars kommt GS achtmal (GS 1 zweimal; 31; 32; 48 zweimal; 75; 76), LG vierzehnmal (LG 1; 4; 9; 11; 12; 20; 22; 23; 29; 31 zweimal; 33; 44; 46) und CIC etwa siebenundvierzigmal vor. Die Häufigkeiten der Verweise in den Dokumenten der Diözese Alba-Iulia sind: zweiundzwanzig Hinweise auf GS (GS 1; 27; 31; 32; 34; 42; 48 zweimal; 49; 50 fünfmal; 51; 73 viermal; 67; 76 und 88), einundzwanzig Hinweise auf LG (LG 11 fünfmal; 12 dreimal; 29; 31 viermal; 34; 43; 44 viermal; 45 und 46) und etwa einundraißig auf CIC.

Philosophie bei Cicero). Nur in der Neuzeit wird „Kultur“ absolut gebraucht und so stellt es heute nicht nur als Hochkultur, sondern auch als von verschiedenen Kulturindustrien bediente Trivialkultur, den Rahmen für den gelebten und gedachten Glauben, beziehungsweise für Theologie und Kirche dar.⁷⁰¹ In diesem Zusammenhang ist eine Stellungnahme über das Kulturthema auch für die Kirche Rumäniens eine ständige Herausforderung.

1.3.2. Kultur in das Verstehen des Konzils: *Gaudium et spes*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine erste kirchlich umfassende Erörterung dem Phänomen der Kultur gewidmet und zwar in einem eigenen Text, in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*.⁷⁰² Eine ganz konkrete Textstelle über Kultur findet sich im zweiten Kapitel des zweiten Hauptteils unter dem Titel: „Richtige Förderung des Fortschritts der Kultur“.⁷⁰³

Im einführenden Artikel (GS 53) wird beschrieben, was die Konzilsväter unter dem Begriff Kultur verstehen. Der Kulturbegriff wird durch die

⁷⁰¹ Vgl. Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (*Pius XI.*), 15-23. Der rumänische Theologe Emil Dumea meint, dass das rumänische Wort „cultură“, die originale lateinische Bedeutung verloren hat. Die Beschreibung der Kultur im rumänischen Universalwörterbuch (als die Ganzheit der von der Menschheit geschaffenen materiellen und geistlichen Werte und der notwendigen Institutionen für die Mitteilung dieser Werte; als die Ganzheit der Kenntnisse in verschiedenen Bereichen und als erreichte intellektuelle Entwicklung der Person), ist eine Säkularisierung und Sozialisierung des Kulturbegriffes, ohne seine soteriologische Bedeutung: die starke Verbindung zwischen Mensch und Schöpfer, bzw. Mensch und Schöpfung. So werden die Werte der Kultur nicht mehr ein Erlösungsakt für den Menschen sondern ein materielles und ästhetisches Vergnügen (vgl. Emil Dumea: *Cultură, cult și interculturalitate: repere istorice și ideologice europene contemporane* [Kultur, Kult und Interkulturalität: gegenwärtige europäische geschichtliche und ideologische Wahrzeichen], in: *Dialog teologic* 20 [Theologischer Dialog], Iași 2007, 126-138, hier: 126-127). Hier wäre noch wichtig zu bemerken, dass die Beschreibung der Kultur in GS 53 die Notwendigkeit der Kultur zur Erlösung der Menschheit aus dem erbsündlichen Zustand nicht erwähnt (vgl. Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ [*Pius XI.*], 25-26).

⁷⁰² Vgl. ebd., 24. Bernhard Hanssler nennt die Kulturfrage „Wurzel- und Schlüsselthema“ der Konstitution. Er weist darauf hin, dass schon die Einführung (Art. 4-10) als Skizze einer Kulturanalyse betrachtet werden kann, der anthropologische Teil (Art. 12-22) ist auch ein bedeutsames kulturelles Thema, sowie die Artikel 33-39 über das menschliche Schaffen in der Welt, „als ein neuer und Recht treffender Name für Kultur“. Weiterhin sieht Hanssler die Kulturproblematik als „Einstieg in die Fragen der modernen Welt“, die so „die orientierende und organisierende Idee für die ganze Stoffmasse der Konstitution“ wird (vgl. Bernhard Hanssler: *Glaube und Kultur [Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Über die Kirche in der Welt von heute 6]*, Köln 1968, 10-12).

⁷⁰³ Dieses Kapitel war nicht, im Unterschied zu anderen Kapiteln des zweiten Teiles von *Gaudium et spes*, als eigenes Thema in der Vorbereitungsphase des Konzils gedacht. Während des Konzils hat es aber eine große Bedeutung bekommen, was die vielen Debatten um das Thema und die Textgeschichte selbst beweisen (vgl. Roberto Tucci: *Kommentar zum zweiten Teil*, in: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil III. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, 447-485, hier: 447-452).

Kulturdefinition der antiken Wesenssprache in deduktiver Art eingeführt, aber ohne die klassische Kulturvorstellung – die geschichtlich gewordene Kultur gehöre nicht zum Wesen des Menschen – zu genehmigen.⁷⁰⁴ Im Allgemeinen wird Kultur als Pflege der Güter der Natur und der Werte gedeutet (vgl. GS 53,1).⁷⁰⁵ Indem der Mensch das tut, verwandelt er sich selbst und damit wird Kultur zum Wesensmerkmal menschlichen Daseins.⁷⁰⁶

Nach der Lehre des Konzils hängen Kultur und Person zusammen. Kultur gehört zum Wesen des Menschen, ist ein Teil der Anthropologie,⁷⁰⁷ wodurch die wahre und volle Menschlichkeit der Person erreichbar ist. Der Konzilstext präzisiert weiterhin: „Mit dem Begriff *Kultur* wird in einem allgemeinen Sinn alles bezeichnet, womit der Mensch die vielfältigen Gaben des Herzens und des Leibes ausbildet und entfaltet; den Erdkreis selbst sucht er durch Erkenntnis und Arbeit in seine Gewalt zu bringen; das gesellschaftliche Leben sowohl in der Familie als auch in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft macht er durch den Fortschritt der Sitten und Einrichtungen menschlicher; schließlich drückt er die großen geistigen Erfahrungen und Bestrebungen im Ablauf der Zeiten in seinen Werken aus, teilt sie mit und bewahrt sie, damit sie zum Fortschritt vieler, ja sogar des ganzen Menschengeschlechts dienen“ (GS 53, 2).

In diesem Sinne wird Kultur als „gelebte Anthropologie“⁷⁰⁸, nicht als ein durch die Leistung des Menschen verwirklichtes äußeres Werk, sondern als „Selbstverwirklichung“⁷⁰⁹ betrachtet. Der „Kulturprozess“ selbst ist der Ort wo die Menschwerdung sowohl individuell als auch geschichtlich stattfindet.⁷¹⁰ Diese kulturelle Selbstverwirklichung der Person hat aber als konkrete Lebenssituation unterschiedliche geschichtliche und gesellschaftliche Aspekte. Das Konzil vertritt also in diesem einführenden Artikel eine „Prozessperspektive“, „die auf die

⁷⁰⁴ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 781. Roberto Tucci betont, dass dieser Artikel die „rein aristokratische Sicht der Kultur“ überwinden konnte und trotz seiner deskriptive Eigenschaft mit seinem positiven, offenen Charakter als Novum zählt (vgl. ders.: *Kommentar zum zweiten Teil*, 454).

⁷⁰⁵ Vgl. auch Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (*Pius XI.*), 25.

⁷⁰⁶ Roberto Tucci: *Kommentar zum zweiten Teil*, 453.

⁷⁰⁷ Vgl. Alfons Knoll: *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn 1994, 16.

⁷⁰⁸ Bernhard Hanssler: *Glaube und Kultur*, 12.

⁷⁰⁹ Ebd., 37.

⁷¹⁰ Vgl. ebd., 37.

plurale, soziale und geschichtliche Realität von Kultur verweist“.⁷¹¹ Die Konzilsväter benutzen diese Pluralität der Kulturen im Sinne der soziologischen und ethnologischen Rason (vgl. GS 53,3).

Aus pastoraler Perspektive wird sich diese Prozessperspektive verwirklichen, wenn die Vielfalt von Kulturen angesprochen werden kann,⁷¹² und zwar mit der Erkenntnis, dass in der konkreten Verwirklichung der kulturellen Selbstverwirklichung des Menschen „sowohl synchron als auch diachron von verschiedenen Kulturen zu sprechen ist“⁷¹³.

Im Weiteren wird der methodische Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“⁷¹⁴ verfolgt. Des Weiteren eine die Situationsanalyse der Kultur in der Welt von heute durch die Artikel 54 - 56 von *Gaudium et spes*.⁷¹⁵

Das Konzil ist sich dessen bewusst, dass die Lebensbedingungen des modernen Menschen durch „die gewaltige Mehrung“ der Wissenschaften, Technik und Kommunikationsmitteln tiefgreifend verändert wurden. Diese kulturbeeinflussenden Fortschritte, die kritische Urteile ausbildende exakten Wissenschaften, die menschliche Tätigkeit tief erklärende neue Forschungen der Psychologie, die geschichtliche Veränderlichkeit und die Entwicklung der Dinge analysierende, lehrende, historische Wissenschaften, wurden von den Konzilsvätern positiv betrachtet.⁷¹⁶ Dazu kommen noch weitere Veränderungen als Vereinheitlichung von Lebensformen und Moral, Industrialisierung, Verstädterung und andere Ursachen die zu neuen Kulturformen, der sogenannten „Massenkultur“ führen. Dadurch werden sich auch der Lebensstil, die

⁷¹¹ Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 782.

⁷¹² Vgl. ebd., 782.

⁷¹³ Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (*Pius XI.*), 26.

⁷¹⁴ Dieser methodische Dreischritt wurde von Joseph Cardijn für die von ihm gegründete Christliche Arbeiterjugend (CAJ) entwickelt. Johannes XXIII. hat diese Methode zur Umsetzung der Katholischen Soziallehre anerkannt und übernommen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese im Aufbau von *Gaudium et spes* verwendet (vgl. Norbert Mette: *Sehen – Urteilen – Handeln*, in: LThK³ Band 9: San bis Thomas, Freiburg im Breisgau 2000, 402).

⁷¹⁵ Titel dieses ersten Abschnittes: „Die Bedingungen der Kultur in der heutigen Welt“, wird in der älteren Übersetzung als „Die Situation der Kultur in der Welt von heute“ übersetzt. Hier wird auf die *Expositio introductiva* (Artikel 4-10) verwiesen, das dort gesagte wird hier auf die Kultur hin fokussiert und wiederholt.

⁷¹⁶ Joachim Sander stellt fest, dass diese positive, hoffnungsvolle Hinwendung der Konzilsväter zu den tiefgreifenden Veränderungen des Weltgeschehens aus dem Glauben an die Menschen stammt. In der Entwicklung der Kultur in den Jahren nach dem Konzil konnte man beobachten, dass die eine allgemeinere Form ausbildende Kultur, die besonderen Eigenschaften der unterschiedlichen Kulturen nicht beachtet und gefördert hat (vgl. Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 782).

Handlungsweise und die Freizeitbeschäftigung verändern. Durch den intensiven Austausch zwischen verschiedenen Völkern und gesellschaftlichen Gruppen werden Schätzungen zufolge verschiedene Kulturformen verstärken. Das führt zu einer größeren Einheit des Menschengeschlechts, die aber keineswegs als Einheitlichkeit verstanden werden muss.⁷¹⁷ Eben darum stellen die Konzilsväter fest, dass diese Einheit der Menschheit nur durch die Achtung der Besonderheiten verschiedener Kulturen erreichbar wird (vgl. GS 54).

Der Mensch begreift sich immer mehr als Gestalter und Urheber der eigenen Kultur⁷¹⁸ und damit „wächst mehr und mehr der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was für die geistige und sittliche Reife des Menschengeschlechts von größter Bedeutung ist“. Das nennen die Konzilsväter „neuer Humanismus“⁷¹⁹ (GS 55).

Die kulturelle Veränderung aber bringt Schwierigkeiten und Aufgaben mit sich, die vom Konzil als Fragen formuliert worden sind. Die vom Konzil genannten „Antinomien“ sind: Was ist zu tun, um durch den steigenden kulturellen Austausch, die Eigenwerte und das kulturelle Erbe der Völker nicht zu gefährden? Wie ist es möglich, die sich durch die großen wissenschaftlichen und technischen Fortschritte entwickelnde Kultur mit der Überlieferung klassischer Geisteskultur zu versöhnen? Wie ist angesichts der Zersplitterung der Teilwissenschaften eine Synthese möglich, so dass die Fähigkeiten des Menschen zur Betrachtung (auf latein: „contemplationis“) und zum Staunen bewahrt werden, die zur Weisheit hinführen? Wie ist die Teilhabe an den Kulturgütern für alle Menschen zusichern? Wie ist die Autonomie der Kultur zu legitimieren, ohne dass dies ein innerweltlicher, religionsfeindlicher Humanismus wird? (vgl. GS 56).

Der zweite Abschnitt des Kapitels über Kultur, Paragraph 57-59, betrachtet die Urteile, „Prinzipien zur rechten Förderung der Kultur“.

⁷¹⁷ Vgl. Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (*Pius XI.*), 27.

⁷¹⁸ Dieser Mensch wird in dem Titel des Textes als Autor (auctor) und nicht Erschaffer (creator) der Kultur genannt. Das drückt wieder den Glauben der Konzilsväter an die Menschen aus (vgl. Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, 782).

⁷¹⁹ Die Nachkonzilszeit hat aber gezeigt, dass der Glaube an den neuen Humanismus ohne das Wissen über den neuen Inhumanismus ungenügend ist. Aber ohne diesen optimistischen Glauben an den neuen Humanismus, wäre es für die Kirche nicht möglich, „angesichts der globalisierten Probleme des neuen Inhumanismus in den letzten Jahrzehnten [sich] überhaupt Gehör zu verschaffen“ (ebd., 783).

Der Artikel Nr. 57 beschreibt die Aufgaben der Christen beim Aufbau einer menschlicheren Welt zusammen mit allen Menschen. Die Konzilsväter machen deutlich, dass das Mysterium den christlichen Glauben antreibt und hilft „diese Aufgabe eifriger zu erfüllen und insbesondere den vollen Sinn eines solchen Werkes aufzudecken, durch das die menschliche Kultur in der vollständigen Berufung des Menschen ihren hervorragenden Platz innehaben soll“ (GS 57,1). Die Handarbeit sowie die Technik helfen den Menschen ihren göttlichen Kulturauftrag zu verwirklichen. Zusammen mit der bewussten Anteilnahme an der gesellschaftlichen Tätigkeit nimmt der Mensch an der Vollendung der Schöpfung teil und bildet sich selbst aus, wodurch er das Gebot Christi im Dienst seiner Mitmenschen erfüllt (vgl. GS 57,2). Die verschiedenen Geistes- und Naturwissenschaften zusammen mit der Kunst, helfen dem menschlichen Geist „von der Knechtschaft der Dinge mehr gelöst, ungehinderter zur Verehrung des Schöpfers selbst und zu seiner Betrachtung [zu] erheben“, und „durch den Antrieb der Gnade“ befähigen sie den Menschen „das Wort Gottes zu erkennen“ (GS 57,4).

Das Konzil war sich dessen bewusst, dass diese gnadenhafte Disposition des Menschen zur gewissen Erkenntnis Jesu Christi durch die Naturwissenschaft und Technik gefährdet werden kann, sofern diese verabsolutiert werden.⁷²⁰ Aber wie die Konzilsväter im Weiteren erklären, „[d]iese unheilvollen Entwicklungen [Phänomenismus, Agnostizismus und Immanentismus] folgen jedoch nicht notwendig aus der heutigen Kultur, noch dürfen sie uns in Versuchung führen, ihre positiven Werte nicht anzuerkennen“ (GS 57,6). Damit werden die Wirklichkeit und die Werte einer naturwissenschaftlich-technischen Kultur akzeptiert.⁷²¹

Im nächsten Paragraph beschreibt das Konzil die vielfältigen Zusammenhänge zwischen der Botschaft des Evangeliums und der menschlichen Kultur: Einerseits die wichtige und wohltuende Differenz zwischen der christlichen Botschaft und der menschlichen Kultur, andererseits die innige und nötige Verknüpfung zwischen Kirche und allen Kulturen.⁷²² Die Kirche hat die

⁷²⁰ Vgl. Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (Pius XI.), 28.

⁷²¹ Vgl. Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 784.

⁷²² Ebd., 784.

Aufgabe die Botschaft Christi in ihren Grundfunktionen (Evangelisierung, Liturgie und Gemeindeleben) immer wieder durch die Anwendung der Errungenschaften verschiedener Kulturen zu verbreiten und neu zu erläutern. Das bedeutet, dass die Kirche angesichts ihrer Botschaft, die Kultur in Anspruch nimmt um diese Botschaft Christi „zu erforschen und tiefer zu verstehen“ (GS 58,2).⁷²³ Die Kirche aber ist gleichzeitig, „da sie zu allen Völkern jedweder Zeit und Gegend gesandt ist, mit keiner Rasse oder Nation, mit keiner besonderen Art von Sitten, mit keinem alten oder neuen Brauch ausschließlich und unauflöslich verknüpft“ (GS 58,3). Die Kirche kann sich aber mit ihrer eigenen Tradition und allgemeinen Sendung, mit verschiedenen Kulturen verbinden „durch die sowohl die Kirche selbst als auch die vielfältigen Kulturen bereichert werden“ (GS 58,3). An dieser Stelle kann die Kirche Irrtümer sowie Übel bekämpfen und entfernen, Sitten reinigen und erhöhen. „So regt die Kirche, indem sie die Ihre eigene Aufgabe erfüllt, schon eben dadurch zu einer menschlichen und bürgerlichen Kultur an und trägt zu ihr bei, und sie erzieht [...] den Menschen zur inneren Freiheit“ (GS 58,4).⁷²⁴

Das Konzil wird nicht nur die Bereicherung der Kulturen durch die Kirche als Tat der Befreiung sehen,⁷²⁵ sondern die Autonomie der Kultur und der Wissenschaften wird auch anerkannt und verteidigt. Die Freiheit der Forschung, die Meinungsäußerung und die Kunst müssen jeden, „auch innerhalb von Minderheiten einer Nation“ (GS 59,5) gesichert werden.⁷²⁶ Die Kultur aber ist für politische und wirtschaftliche Ziele nicht auszunutzen (vgl. GS 59).

⁷²³ Hans-Joachim Sander kommentiert das folgenderweise: „Es ist also nicht so, dass der Zwang, sich kulturell auszudrücken und verorten, die Kirche von dem abhält, was sie ausmacht. Es erschließt ihr vielmehr die eigene Botschaft; insofern ist sie auf Kultur verwiesen und angewiesen. Der Prozess vollzieht sich also wechselseitig; es ist ein Geben und Nehmen, keine Einbahnstraße von der Botschaft in die Kultur hinein. Es ist ein dialogisches Geschehen, das entsprechend prekär wird, wenn die Kultur, die dem Glauben für lange Zeit selbstverständlich war, in die Krise gerät. Man kann von keiner Trennung mehr ausgehen, so dass die Welt des Glaubens erhaben über jener der Kultur steht. Vielmehr ist die Wechselseitigkeit von beiden, ihre Relativität in der Darstellung dieses Glaubens, eine Größe, der man nicht ausweichen kann“ (ebd., 784-785).

⁷²⁴ An dieser Stelle beruft sich das Konzil in der Fußnote auf die Worte Pius' XI.: „Man darf niemals aus dem Blick verlieren, dass es der Zweck der Kirche ist, zu evangelisieren und nicht zu zivilisieren. Wenn sie zivilisiert, ist es durch die Evangelisierung“ (vgl. zu dieser Aussage auch den Artikel von Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ [*Pius XI.*], 15-32).

⁷²⁵ Ebd., 29.

⁷²⁶ Dieses Verhältnis der Kultur zu den Menschenrechten nennt Joachim Sander „den pastoral wichtigsten Aspekt der Kultur“ (Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, 785).

Der dritte Abschnitt, die Artikel 60 - 62: „Einige drängendere Aufgaben der Christen in Bezug auf die Kultur“, ist der Pastoral der Kultur gewidmet. Der erste Paragraph bestimmt, dass alle Menschen das Recht auf die Wohltaten an den Kulturgütern haben und die Wissenschaft und Politik verpflichtet ist das zu ermöglichen. Der Mensch hat nicht nur Recht auf Kultur, sondern auch die Pflicht sich auszubilden und andere zu unterstützen. Die Konzilsväter betonten dies ausdrücklich im Bezug auf Bauer, Arbeiter und Frauen, die für die gesellschaftliche Anerkennung immer noch kämpfen müssen (vgl. GS 60).

Obwohl die Wissenschaft und die Kunst so differenziert geworden sind, dass eine Synthese kaum noch vorstellbar ist, muss die ganze menschliche Person in der Bildung des Verstands, des Willens, des Gewissens und der Brüderlichkeit in Blick genommen werden. In dieser Bildung und Erziehung spielt die Familie⁷²⁷ die Hauptrolle (vgl. GS 61).

Der letzte Paragraph greift die Schwierigkeiten christlichen Glaubens und zeitgenössischer Kultur, im Sinne des wissenschaftlichen Fortschritts auf. Dieser Artikel hat, aufgrund seiner starken Bezogenheit auf die gesellschaftliche Realität, für die Theologie besondere Bedeutung.⁷²⁸ Die sich schnell entwickelnden Wissenschaften stellen Fragen, mit denen sich die Theologie auseinandersetzen muss. Aber das Konzil betont, dass diese Probleme „den Geist sogar zu einem genaueren und tieferen Verständnis des Glaubens anregen“ können (GS 62,2). Eben darum sind die Theologen herausgefordert, „stets nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Lehre den Menschen ihrer Zeit mitzuteilen, weil die Hinterlassenschaft des Glaubens bzw. die Wahrheiten etwas anderes ist als die Weise, in der sie verkündet werden, jedoch in demselben Sinn und mit demselben Inhalt“ (GS 62,2).

Die Theologie wird durch das Konzil zur Interdisziplinarität, auch außerhalb der Theologie eingeladen, vor allem in der Seelsorge soll Psychologie und Soziologie anerkannt und angewendet werden (vgl. GS 62,2). Die Tätigkeit der Literatur und Künste, die eine hohe pastorale Autorität besitzen,⁷²⁹ wird von der Kirche anerkannt und ihre Freiheit wird versichert, aber die neuen Formen der

⁷²⁷ In seinem Kommentar macht Sander darauf aufmerksam, dass die idealistische Vorstellung einer harmonischen Gesellschaftsordnung nicht mehr der Fall ist. In der Bestimmung der Werte in der Welt von heute werden Medien, Schule, Arbeitskontext, Freundschaften und gesellschaftliche Konflikte als prägend genannt und nicht mehr die Familie (vgl. ebd., 786).

⁷²⁸ Vgl. ebd., 786.

⁷²⁹ Vgl. ebd., 788.

Kunst sollen in das Heiligtum nur dann aufgenommen werden, „wenn sie in einer angemessenen und mit den Erfordernissen der Liturgie übereinstimmenden Weise den Geist auf Gott hin ausrichten“ (GS 62,4). Die Konzilsväter sehen die Theologie herausgefordert „die tiefe Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit [zu] verfolgen und die Verbindung mit der eigenen Zeit nicht [zu] vernachlässigen, damit sie den in vielfältigen Disziplinen ausgebildeten Menschen zu einem volleren Verständnis des Glaubens verhelfen kann“ (GS 62,7). Darum wünscht sich das Konzil und betont auch, dass die Laien mehr Theologie studieren sollten. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, soll den Klerikern und Laien „die gerechte Freiheit zugestanden werden, zu forschen, zu denken sowie ihre Meinung in Demut und Festigkeit in den Dingen zu äußern, in denen sie über Erfahrung verfügen“ (GS 62,7).

1.3.2.1. Bewertung des konziliaren Kulturbegriffs

Das Konzil ist von einer anfänglichen, naturrechtlich orientierten, deduktiven Methode, zu einer induktiven Darlegung gelangt, welche durch den methodischen Dreischritt: Sehen – Urteilen – Handeln, gekennzeichnet ist. Durch diese induktive Richtung in der Wahrnehmung der Phänomene wurde die Kirche Zeitgenossin ihrer Gegenwart, und zwar mit kritischen Akzenten, die auch im Verhältnis von Kirche und Kultur wiederfindbar sind.⁷³⁰

Das Kapitel über Kultur hat auch Defizite: Es ist „kein sehr methodisch gearbeiteter und kein unbedingt imponierender Text, der im geschliffenem Gedankengang, in der Meisterschaft der sprachlichen Formulierung und in der Monumentalität seines Anspruchs den Leser in Atem hält und die Jahrhunderte zu überdauern vermöchte“⁷³¹. Die Analysen der kulturellen Probleme der Konzilszeit fehlen. Auch im Zusammenhang mit der Kultur ist dem Konzil der Optimismus vorgeworfen worden, sowie die idealistische Kultur- und Gesellschaftsvorstellung. Manchmal ist auch die nicht genügend entwickelte pastorale Linie bemerkbar und der Kompromisscharakter, der sich aus der

⁷³⁰ Vgl. Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (*Pius XI.*), 31.

⁷³¹ Hanssler: *Glaube und Kultur*, 36.

Mischung des vorkonziliaren Denkens und der veränderten pastoralen Situation ergibt.⁷³²

Aber die Konstatierung der Defizite gehört auch zum pastoralen Charakter der Lehre in *Gaudium et spes*. „Auf der Basis seines Textes ist eine solche Analyse überhaupt erst möglich; die Bedeutung der Pastoral für die Lehre liegt nicht zuletzt in der Chance, diese jeweils neu zu justieren.“⁷³³ Die Pastoralkonstitution will nicht dozieren, sondern ergreift Fragen und lässt sie stehen, ohne rezeptartige und fertige Antworten zu verfassen. Dadurch zeigt der Text von *Gaudium et spes*, „der vielleicht dauerhafter ist als manche dogmatische Aussage mit geringerer Halbwertszeit“, ein „Problembewusstsein“.⁷³⁴

An dieser Stelle ist es aber auch zu bemerken, dass in der Beschreibung der Kultur sich auch das normative Kulturverständnis des Konzils ausfindig macht. Durch die Beschreibung der Kultur gibt es einen indirekten Hinweis darauf, was und wie Kultur sein sollte.⁷³⁵

1.3.3. Christlicher Umgang mit der Kultur für die Kirche Rumäniens

Wie die Texte der Diözesansynoden zeigten, findet auch in Rumänien eine kulturelle Veränderung statt, die Schwierigkeiten und neue Aufgaben mit sich bringen. In *Gaudium et spes* wurden diese als Fragen formuliert. Wenn die rumänische Kirche die Fragen der eigenen Gesellschaft aufnimmt und sich nicht mit fertigen Antworten zufrieden gibt, wird sich auch ihr Problembewusstsein verändern und damit hat sie die Möglichkeit als Dialogpartnerin in der Kulturdebatte ernst genommen zu werden. Die Kirche kann „mit ihrer Kultur der christlich-ethischen Werte ein Sauerteig für die Gesellschaft“⁷³⁶ sein.

Auch kann es für die Kirche Rumäniens bedeutend sein, dass das Zweite Vatikanische Konzil die Berechtigung jeder Kultur anerkannt hat. Noch mehr, das Konzil sieht den Austausch unterschiedlicher Völker und gesellschaftlicher Gruppen als Verstärkung der verschiedenen Kulturformen, die zur Einheit und nicht zur Einheitlichkeit der Menschheit führen. Diese Einheit ist nur durch die

⁷³² Vgl. Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 780-788.

⁷³³ Ebd., 783.

⁷³⁴ Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (*Pius XI*), 25. Bei Peter Walter kann der Begriff des Problembewusstseins als ein Rezeptionsschlüssel interpretiert werden.

⁷³⁵ Vgl. Alfons Knoll: *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, 17.

⁷³⁶ András Máté-Tóth: *Theologie in Ost(Mittel)Europa*, 33.

Achtung der Besonderheiten von verschiedenen Kulturen erreichbar. Wenn man dieser Vorstellung entsprechend denken würde, müssten die verschiedenen Minderheiten in und außerhalb der katholischen Kirche Rumäniens die andere Kultur nicht als Verlust oder Gefahr betrachten.

In dem vom Konzil präsentierten vielfältigen Zusammenhängen zwischen der Botschaft des Evangeliums und der menschlichen Kultur, der Differenz zwischen der christlichen Botschaft und der menschlichen Kultur einerseits, und der Verbindung zwischen Kirche und allen Kulturen andererseits, besteht für die Kirche in Rumänien die Aufgabe darin, ein „gesundes“ Gleichgewicht zu finden. Dieses Gleichgewicht bedeutet: den Beitrag der Kirche zur Kultur nicht zu überwerten, aber auch auf der anderen Seite nicht auf das kulturelle Erbe zu verzichten.⁷³⁷ Was hier zu betonen wäre ist, dass sich die Kirche mit keiner Rasse oder Nation, mit keiner Art von Sitten, und mit keinem Brauch ausschließlich und unauflöslich verbunden fühlt, und dass das Ziel der Kirche die Evangelisierung und nicht das Kulturtreiben ist. Die Verkündigung des Evangeliums selbst ist der Beitrag der Kirche zum Fortschritt der Kultur.⁷³⁸ Darunter ist keineswegs das Aufgeben der eigenen kulturellen Identität zu verstehen. Die Unterstützung der Nationalkultur von der Kirche darf nie eine andere Nation in der Ausübung ihrer Grundfunktion ausschließen. Die Kirche hat auch eine kulturvertiefende Rolle in der Gemeinde, wo sie gerade präsent ist. Christlich zielgerecht und verwirklicht wird aber diese nur durch kulturüberbrückende Bestrebungen und Verhältnisse, auch was die moderne Kultur (inklusive ihre Subkultur) betrifft. Die zu starke Stützung auf die Nationalkultur trägt eine Gefahr in sich: sie kann sich für die Werte anderer modernerer Kulturen nicht mehr öffnen, und so statt zu einigen wird sie trennen, statt anzuziehen wird sie entfremden.⁷³⁹

Noch ein Aspekt der Kultur muss hier pastoraltheologisch reflektiert werden: Auch die Kirche Rumäniens hat zu beachten, dass der Monopolplatz der christlichen Kultur in Europa nicht mehr haltbar ist. In diesem Sinne ist auch das Christentum ein religiöses Phänomen in der pluralen Lebenssituation geworden,

⁷³⁷ Vgl. Roberto Tucci: *Kommentar zum zweiten Teil*, 466.

⁷³⁸ Vgl. ebd., 464.

⁷³⁹ Das Konzil macht die Kirche Rumäniens darauf aufmerksam, dass die alte Harmonie durch neue Akkordführungen erweitert worden ist, die für die klassischen Ohren Fremd und Dissonant klingen könnten. In dieser heutigen Musik haben die Konzilsväter beispielhaft die Autonomie der Kultur, die Freiheit der Forschung und die Meinungsäußerung auch innerhalb der Theologie, zusammen mit der Förderung der Laien anerkannt und gefördert.

und zwar ein funktionelles Element der Selbstverwirklichung des menschlichen Subjekts.⁷⁴⁰

In Rumänien ist die Kultur immer noch stark religiös geprägt, aber wenn die Kirche einen derartigen Bruch zwischen Evangelium und Kultur in der rumänischen Gesellschaft nicht erleben will, ist es notwendig das Evangelium mit den konkreten Lebenszusammenhängen zu verbinden und die vom Konzil benannte gesteigerte Humanisierung als Reich Gottes wahrzunehmen, wo „die Inkulturation und die Buße, die Kulturkritik und die Umkehr“, sowohl auf der Ebene der Kirche als auch auf der Ebene des Einzelnen miteinander verbunden sind.⁷⁴¹

Die Kirche hat immer die Aufgabe konstruktiv und nicht destruktiv zu handeln und sich dessen bewusst zu sein, dass wenn die alten christlichen Symbole ihre Bedeutung für den Alltag innerkirchlich verlieren, weil sie Lebensfremd geworden sind, können sie in der Gesellschaft, wo Religiosität stark präsent ist, kreativ zu einer diffusen religiösen Denkweise führen. Darum sind für die Kirche die Inhalte des Evangeliums, auch in „ihrer Kontaktfähigkeit und ihrer hermeneutischen Überbrückungsnotwendigkeit“ in der jeweiligen kulturellen Umgebung zu vermitteln.⁷⁴² Um das zu schaffen ist es wichtig in Rumänien folgendes zu lernen: „Christliche Inhalte bleiben zwar in sich wahr, werden aber immer um so langweiliger, je unkultureller sie zu sich selber kommen. Wichtig ist dabei, daß kulturelle Gegebenheiten nicht für christliche Inhalte einfachhin in den Dienst genommen oder gar instrumentalisiert werden, sondern daß sie ihrerseits mit inhaltlichen Perspektiven, Konkretionen, Vertiefungen und Bebilderungen aufwarten, die auch die Inhalte des Glaubens in einem neuen Licht mit neuen Schwerpunkten und mit neuer Brisanz sehen lassen.“⁷⁴³ Dazu braucht die Kirche in Rumänien auch eine innere Wende, die einerseits der jeweiligen Herausforderung der Zeit entspricht, andererseits eine Bedingung für die glaubwürdige Verkündigung ist.⁷⁴⁴

⁷⁴⁰ Vgl. Liviu Jitianu: *A kulturális anamnézis sodrása ellen* [Gegen den Strom der kulturellen Anamnese], in: *StThTr* 12(2009), 21-35, hier: 22.

⁷⁴¹ Vgl. Ottmar Fuchs: *Kulturelle Bedeutungsträger als Orte der Wahr-Nehmung*, in: Herbert Haslinger (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 1., 231-247, hier: 231-232.

⁷⁴² Vgl. ebd., 234.

⁷⁴³ Ebd., 234.

⁷⁴⁴ Vgl. András Máté-Tóth: *Theologie in Ost(Mittel)Europa*, 33. Zum Thema Verkündigung in Rumänien vgl. III. Teil Kap. 2.4.

1.4. Die Kirche als Anwältin in den gegenwärtigen politischen Situation Rumäniens

Nach der allgemeinen Bestimmung von Kultur ist für die pastoraltheologische Reflexion der Kirche in Rumänien notwendig den Zusammenhang zwischen der politischen Kultur und der Kirche näher zu betrachten. Die Gesellschaftsanalyse Rumäniens ergab eine pseudo- oder verlogen-moderne Gesellschaft, in der die traditionellen, modernen und postmodernen Gesellschaftselemente vermischt und parallel nebeneinander befinden.⁷⁴⁵ Diese pseudo-moderne Gesellschaft ist die Grundlage eines postkommunistischen rumänischen Staats, der politikwissenschaftlich als „abwesende Republik“⁷⁴⁶ bezeichnet werden kann. Die neueren Analysen der politischen Wende im Dezember 1989 meinen, dass die eigentliche Last der gegenwärtigen rumänischen Gesellschaft aus der unverarbeiteten Last der kommunistischen Vergangenheit besteht, sowohl auf politischer als auch auf kirchlicher Ebene, weil der Kommunismus auch religiöse Züge gehabt hat.⁷⁴⁷

Der Transformationsstaat wiederholt anscheinend die Fehler des totalitären Systems: „Der reale Sozialismus verpflichtete sich ja auch einer *Gesellschaftspolitik*, die er jedoch nicht so sehr in Ermangelung von Gerechtigkeit, sondern in Ermangelung von Freiheit zu etablieren suchte. Um also den Irrtum des Kommunismus nicht zu wiederholen, hätte die Transformation den Staat aus seiner Doppelfunktion als ausschließlicher Träger der politischen

⁷⁴⁵ Vgl. I. Teil Kap. 3.

⁷⁴⁶ Diese Benennung des rumänischen Staates stammt von Daniel Barbu, Professor und Direktor des Instituts für Politische Studien der Universität Bukarest. Die Argumente anhand derer er Rumänien als abwesende Republik bezeichnet sind: in Rumänien ist das politische Subjekt der Staat und nicht der Bürger selbst; der rumänische Staat ist nicht ein juristisches Produkt des souveränen Willens der Bürger Rumäniens, „die sich in einer Republik konstituieren, um gemeinsam mit den anderen nach denselben Gesetzen und zur Gestaltung eines gemeinsamen Schicksals zu leben“, sondern ganz im Gegenteil „der rumänische Staat stellt sich als eine Form der juristischen Protektion des rumänischen Volkes dar, als ein Staat, der seine Bürger auf positivem Wege hervorbringt, ein Staat, der, indem er Rechte einräumt und Pflichten auferlegt, eine dominante Mehrheitsethnie in eine Nation transformiert“ (Daniel Barbu: *Die abwesende Republik*, 13).

⁷⁴⁷ Vgl. Radu Preda: *Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und „babylonischer Gefangenschaft“ in der EU*, in: Ingeborg Gabriel (Hg.): *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 285-305, hier: 301-302. Der orthodoxe Theologe Radu Preda spricht im Zusammenhang der Aufarbeitung kommunistischer Vergangenheit über das Vergessen als ein „ökumenisches Syndrom“. Darum ist die Untersuchung des Kommunismus eine obligatorische Hausaufgabe (vgl. ebd., 301). Der Kommunismus hatte auch religiöse Züge. Eben darum soll die Kirche sich selbst fragen, wieso all das geschehen konnte und erkennen, dass die „Auseinandersetzung mit der Problematik des Terrors und der inneren Freiheit selbst in einer Demokratie von höchster Relevanz“ ist (ebd., 302).

Funktion und als einziger Verleiher sozialer Rollen entlassen müssen, und zwar genau den Nations-Staat als die exemplarische Figur der politischen Moderne. Nur eine *Gesellschaftspolitik*, die Rund um den Bürger als politischem Subjekt, das zur Selbsterzeugung eingerichtet ist, hätte zugleich die ‘Modernisierung’ der Gesellschaft wie auch die ‘Entmodernisierung’ der Politik umsetzen können.⁷⁴⁸ Im post-kommunistischen Rumänien blieb das politische Subjekt der Nations-Staat. Daher kann man über ein fehlendes politisches Subjekt in der rumänischen Gesellschaft reden, in welcher der Staatsbürger immer noch ein unbestimmtes politisches Objekt ist.⁷⁴⁹

Die Transformation des Totalitarismus zur Demokratie konnte nicht geschehen, weil einerseits bis 1945 die liberale Demokratie in der rumänischen Gesellschaft gefehlt hat⁷⁵⁰, und andererseits die neuen Praktiken und Ziele der Regierung keinen radikalen Bruch mit der kommunistischen Vergangenheit vollzogen und keine neue Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens eingeführt haben.⁷⁵¹ So gesehen ist die gegenwärtige Ausübung der Politik in Rumänien vielmehr gekennzeichnet durch eine Kontinuität zur totalitären Vergangenheit. Das beweist auch die fehlende juristische Aufarbeitung des Kommunismus, sowie die evidente Kontinuität der Besitzer der Macht.⁷⁵² Der Kommunismus konnte durch die Revolution im Jahre 1989, die anscheinend die komplette Abschaffung des Kommunismus bedeuten hätte sollen, sein „Überleben“ gesichert.⁷⁵³ Aus diesem Grund wurde das Ende des Kommunismus in Rumänien nie als ethischer Sieg verstanden.⁷⁵⁴

Der Kommunismus ist zum Thema einer mythologischen Interpretation geworden. Nach dieser Interpretation sind die Rumänen nur Opfer der Geschichte gewesen, sie wurden durch äußeren Druck gezwungen, das unmenschliche

⁷⁴⁸ Daniel Barbu: *Die abwesende Republik*, 13-14.

⁷⁴⁹ Das kann man sowohl in der Verfassung von 1991, als auch in der Praxis der Regierungshandeln bemerken (vgl. ebd., 37-38).

⁷⁵⁰ Vgl. Dan Chiribucă: *Tranziția postcomunistă și reconstrucția modernității în România*, 85-89.

⁷⁵¹ Vgl. Daniel Barbu: *Die abwesende Republik*, 30.

⁷⁵² Vgl. Radu Preda: *Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und „babylonischer Gefangenschaft“ in der EU*, 302. Daniel Barbu argumentiert auch mit der Tatsache, dass Rumänien auch heute durch die sogenannten Neo-, Ex- oder Kryptokommunisten repräsentiert ist, die eine geschlossene politische Kraft bilden, und auch im Kommunismus aktive und agierende Funktionäre der kommunistischen Partei gewesen sind (vgl. Daniel Barbu: *Die abwesende Republik*, 31-34).

⁷⁵³ Vgl. ebd., 22.

⁷⁵⁴ Vgl. Radu Preda: *Die Orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und „babylonischer Gefangenschaft“ in der EU*, 302.

totalitäre Regime zu erleiden. Schuldig daran waren allein das Ehepaar Ceaușescu und ganz wenige Parteichefs. „Auf diese Weise wird nicht nur die öffentliche Debatte der ‘Schuldfrage’ unmöglich, sondern Politiker und Intellektuelle inszenieren erfolgreich einen globalen Mythos von Widerstand und Dissidenz, der ihre gegenwärtige Hingabe an die natürlichen Werte der Demokratie legitimieren soll. Sie verhalten sich heute so, als ob sie seit Beginn ihrer Karriere heimlich Demokraten gewesen wären.“⁷⁵⁵ Weiterhin wird dieser Unschuld-Topos der Elite auch auf die ganze Nation übertragen.⁷⁵⁶

Diese Tatsache hat belastende Folgen: Erstens gibt es keine Möglichkeit zur Bekehrung. Der Kommunismus wird nicht erforscht und systematisch untersucht, sondern nur denunziert und verurteilt aber nur das kommunistische System, nicht die Täter als Träger des Systems. In der rumänischen Gesellschaft wird die Schuld als Strafe verstanden, im Sinne: wenn der nicht bestraft wird, ist er auch unschuldig. Darum halten sich diejenigen in Rumänien, die von einer politischen oder juristischen Sanktion nicht verurteilt wurden, heute für unschuldig.⁷⁵⁷ Zweitens werden die Anomie und Verantwortungslosigkeit dort weiterleben, wo das politische System seine moralische Autorität nicht zurückgewinnen kann. Die Politik kann weiterhin nicht als eine Form des Miteinanders auftreten und das Organisationsprinzip des gemeinsamen Schicksals werden, sondern bleibt nur ein Importartikel ohne Assimilation in der rumänischen Gesellschaft.⁷⁵⁸

Diese kritische Analyse zeigt, dass das politische Leben der rumänischen Gesellschaft sich in einem paradoxen, undefinierten Zustand befindet.⁷⁵⁹ Ungetrennt von der kommunistischen Last verliert es immer mehr seine Legitimation vor dem Volk, welches die immer größere wirtschaftliche Regression als Enttäuschung und Inkompetenz der politischen Regierung wahrnimmt.

⁷⁵⁵ Daniel Barbu: *Die abwesende Republik*, 34.

⁷⁵⁶ Vgl. ebd., 34.

⁷⁵⁷ Vgl. ebd., 121-123.

⁷⁵⁸ Die Rumänen haben die kommunistische Politik als Last empfunden, darum zögern sie auch heute sich für ein alternatives Gesellschaftsmodell zu engagieren (vgl. ebd., 22; 25-28).

⁷⁵⁹ Das zeigt auch die Orientierungslosigkeit in den politischen Programmen. Die Parteien behaupten nur links oder rechts fundierte Politik zu betreiben, aber Programm und Handlungsmuster stimmen nicht überein (vgl. auch Radu Preda: *Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und „babylonischer Gefangenschaft“ in der EU*, 303).

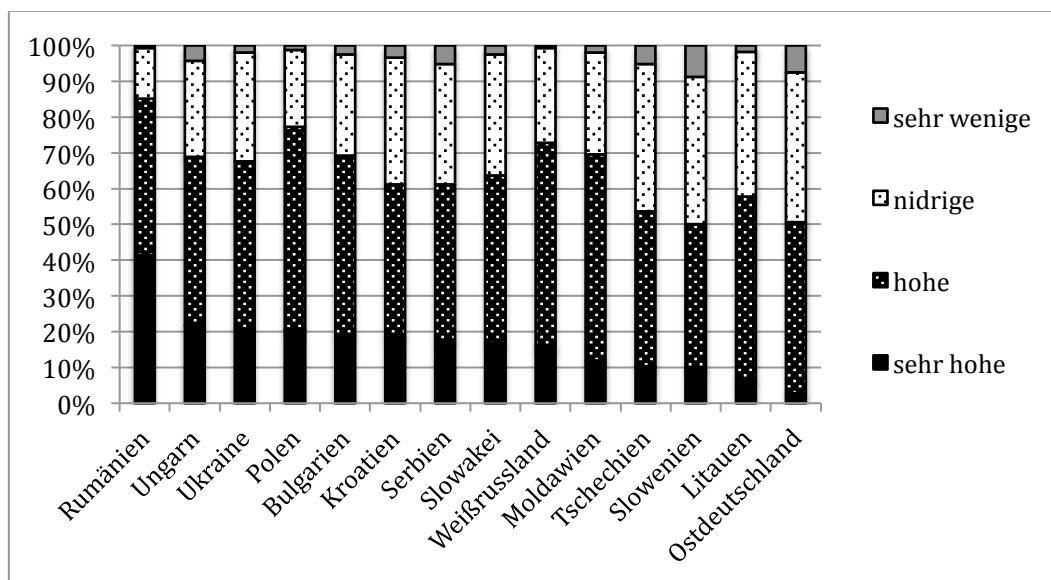
Auch theologisch gesehen können die Opfer und Täter das befreiende Gefühl der Gerechtigkeit nicht erleben. Ohne persönliches Schuldbekenntnis ist die Buße unmöglich, die aber zu einem neuen Anfang unvermeidbar wäre.

1.4.1. Re-Aktion der Kirchen und Politik

Was den Zusammenhang zwischen Politik und Kirche betrifft, beziehungsweise welche politische Rollen die Kirchen in der rumänischen Gesellschaft in diesem Kontext einnehmen, präsentiert Jürgen Henkel in einer zusammenfassenden These: „Die Kirchen und Konfessionen sind grundsätzlich hochpolitisch in ihrer eigenen Identität und ethnischen Selbst- und Fremdwahrnehmung. Sie sind nicht nur Heilsanstalten für das Individuum, sondern wirken als volksskirchliche politische Institutionen prägend auf die gesamte Gesellschaft.“⁷⁶⁰

Auf der anderen Seite zeigen auch die politischen Erwartungen in Rumänien, die an die Kirche gestellt werden, die höchsten Werte unter den befragten Länder der Studie AUFBRUCH II:

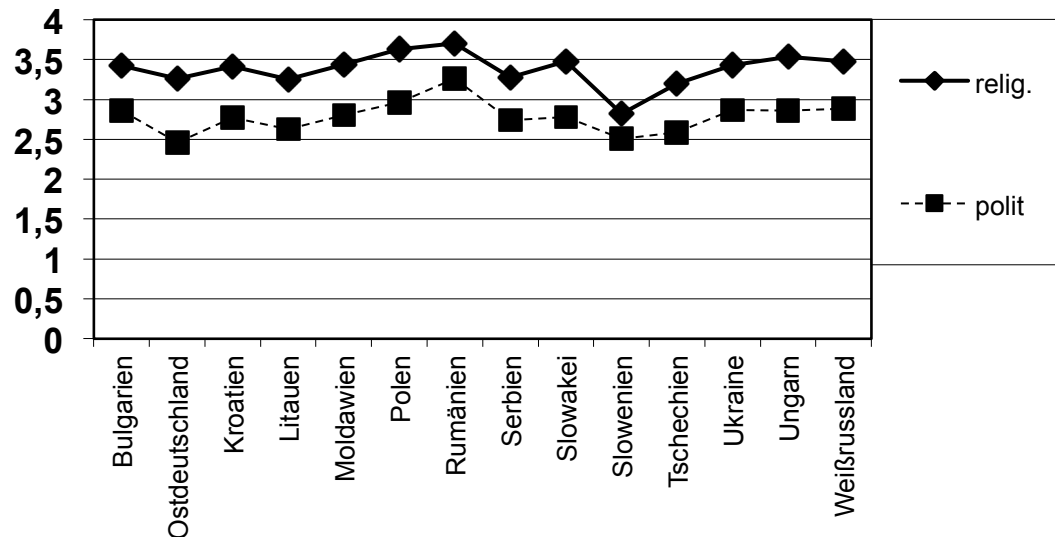
ABBILDUNG 4: Politische Erwartungen (Quelle: AUFBRUCH II)



⁷⁶⁰ Jürgen Henkel: *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 170. Nur als Beispiel wäre hier zu erwähnen, dass eine große rumänische Zeitung „Evenimentul Zilei“ eine Artikelreihe publiziert hat, mit der Schlussfolgerung, dass im laizistischen Staat Rumänien die Religion einen größeren Einfluss hat, als alle politischen Parteien zusammen, und dass sich die Geschäfte der Kirchen mit den Geschäften der Politiker vermischen (vgl. Dolores Benezic: *Parteneriatul Politică-Biserică, o afacere prosperă de 20 de ani* [Die Partnerschaft zwischen Politik und Kirche, ein blühendes Geschäft seit 20 Jahren], <<http://www.evz.ro/articole/detalii-articol/872942/Parteneriatul-Politica-Biserica-o-afacere-prospe-ra-de-20-de-ani>> [am 20.03.2010, um 15:27 Uhr]).

In Rumänien, so wie in anderen Ländern auch, ist eine Korrelation zwischen den politischen und religiösen Erwartungen zu bemerken.⁷⁶¹

ABBILDUNG 5: Politische und religiöse Erwartungen (Quelle: AUFBRUCH II)



In den Länder, in denen die religiösen Erwartungen groß sind, ist auch die politische Erwartung gegenüber der Kirche größer. In Rumänien sind also die religiösen und politischen Erwartungen an die Kirche hoch. Eine Aufforderung an die Kirche sich als mystische und politische Institution zu verwirklichen.⁷⁶²

Hier muss man jedoch einige Bemerkungen machen, die besonders aus der Perspektive der römisch-katholischen Kirche wichtig sind. Hierbei geht es um politikwissenschaftliche Bemerkungen und nicht um theologische Deutungen.

a) Die orthodoxe Mehrheit (86% der Bevölkerung) hat eine ganz andere Vorstellung bezüglich der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Rolle der Kirche, als das westliche Christentum. Die orthodoxe Kirche war vor der Entstehung des modernen Staates nicht nur eine religiöse Gemeinschaft, sondern auch eine politische Größe. Neben der Sprache stellte sie die Modalität der

⁷⁶¹ Die Erwartungen der Kirche gegenüber (vgl. ABBILDUNG 14) widerspiegeln im politischen Bereich die Meinungen über die Teilnahme am öffentlichen Leben des Ortes, die Stärkung der nationalen Gesinnung und die Erziehung der Menschen dazu, um den Notleidenden zu helfen. Die religiöse Erwartungen der Menschen der Kirche gegenüber sind: zum Glauben zu erziehen, die menschlichen Beziehungen zu fördern, die soziale Not zu lindern, die Menschen zur gegenseitigen Achtung zu erziehen, seelischen Trost zu geben, sich für die Moral einzusetzen, die Menschen miteinander zu versöhnen und in gesellschaftlich wichtigen Fragen öffentlich Stellung zu nehmen.

⁷⁶² Vgl. III. Teil: 2.3.

Einheit des rumänischen Volkes dar. Daniel Barbu meint, dass das heutige Christentum für die Rumänen eher Gesetz als Glaube,⁷⁶³ in den Begriffen der Nation gedacht, und eng mit der Ablehnung des Subsidiaritätsprinzips verknüpft ist.⁷⁶⁴ Eine tatsächliche Trennung zwischen Staat und Kirche fand nie statt.⁷⁶⁵ Barbu charakterisiert das in seiner kritischen Auseinandersetzung: „Andererseits gehört zum Bestand des rumänischen Christentums auch die ‘traditionelle Disziplin des (gemeinsamen) Lebens’, mit anderen Worten die Rechtsordnung und die politische Kultur. Daraus resultiert, dass der Staat und die Kirche sich gegenseitig einschließen, sich niemals als voneinander getrennte Größen darstellen. Mehr noch, die Kirche übergibt dem Staat die Gesamtkompetenz über die politische Gesellschaft und behält den geistigen Bereich wie auch ihre Rolle als moralischer ‘Ratgeber’ der Nation für sich.“⁷⁶⁶

Die gesellschaftliche Präsenz der rumänisch-orthodoxen Kirche fast der orthodoxe Theologe Radu Preda folgendermaßen zusammen:⁷⁶⁷ Sie ist einerseits bei Staatsakten und bedeutsamen politischen Begebenheiten feststellbar, andererseits gibt es einen Rückfall ihres gesellschaftlichen Einflusses. Die Hierarchie denkt und handelt wie die politische Klasse in einem ethischen Stillstand, wodurch auch die Glaubwürdigkeit beschädigt wird. Die fehlende kirchliche Programmatik bedeutet für die orthodoxe Kirche den Willen, im sozialen Bereich beteiligt zu sein, ohne dessen Modus zu kennen. Die Kirche will nur die soziale Initiative haben, was der Staat finanziell unterstützen muss. Die Kirche engagierte sich in einem politischen Kampf, indem sie ihren Priestern

⁷⁶³ Unter Gesetz versteht Daniel Barbu „ein[en] Begriff, der im öffentlichen Bereich Unterordnung verlangt“; Glaube ist „ein Begriff, der persönliche Treue verlangt“ (ders.: *Die abwesende Republik*, 303). Weiterhin macht Daniel Barbu folgende Feststellung: „Der soziale Zusammenhalt der rumänischen Orthodoxie wäre demzufolge eher rechtlicher als religiöser Natur. Sie impliziert weniger den Glauben an einen Gott, den Erlöser, als vielmehr die Anpassung der Verhaltensweisen an eine allgemein akzeptierte Norm. Sie verlangt nicht nach Teilhabe, sondern nach Unterordnung. Sie ist nicht verbindend, sondern ausschließend. Denn während der Glaube verbindet, sanktioniert und diskriminiert das Gesetz. Der Glaube individualisiert die Person und ihre Beziehung zur Göttlichkeit, das Gesetz uniformiert und erlegt den Individuen das Kriterium der Normalität auf“ (ebd., 304).

⁷⁶⁴ Vgl. ebd., 303-313.

⁷⁶⁵ Das ist nicht gesetzlich verstanden, weil das Kultusgesetz aus 2007 besagt, dass in Rumänien keine Religion Staatsreligion ist. Es gibt keine Mehrheits- oder Minderheitsreligion, und keine Unterschiede zwischen den Konfessionen vor dem Staat (vgl. I. Teil Kap. 3.4.). Was aber zum Beispiel die Person des Kultusstaatssekretärs betrifft, wird er mit dem Einverständnis des Patriarchen eingesetzt. Diese sind politische Handlungen ohne konkrete Beweise (vgl. Zoltán Sipos: „*Megszentelik a teret*“).

⁷⁶⁶ Daniel Barbu: *Die abwesende Republik*, 307.

⁷⁶⁷ Vgl. Radu Preda: *Die Orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und „babylonischer Gefangenschaft“ in der EU*, 301-305.

erlaubt, für Positionen bei den Lokalwahlen zu kandidieren.⁷⁶⁸ Die Beziehung mit der Zivilgesellschaft ist durch die enge Beziehung mit dem Staat und durch die Ablehnung einer Analyse des Kommunismus erschwert.⁷⁶⁹

b) Die protestantischen Kirchen, die in Rumänien ausschließlich zu nationalen Minderheiten gehören, haben auch einen starken nationalen Charakter. Sie engagieren sich aus dieser Perspektive in der politischen Debatte.⁷⁷⁰ Die protestantischen Kirchen haben sich aber für eine Aufarbeitung der kommunistischen Vergangenheit entschieden.⁷⁷¹

c) Ein weiterer wichtiger Aspekt ist noch die Erwartung des Staates, beziehungsweise der politischen Parteien gegenüber den Kirchen und Konfessionen. Hier wäre beispielhaft der Zusammenhang zwischen dem Demokratischen Verband der Ungarn Rumäniens (RMDSZ) und der katholischen Kirche zu benennen. Die römisch-katholische Kirche fühlt sich durch ihre ungarische Mehrheit in Rumänien mit der ungarischen Gemeinde besonders verbunden. Die RMDSZ hat in ihrem Programm die Ziele der ungarischsprachigen Kirchen, nicht nur die katholischen, sondern auch die protestantischen Kirchen, die in Siebenbürgen zur ungarischen Minderheit gehören, unterstützt.⁷⁷² Dadurch gibt es die Bestrebung von RMDSZ die Kirchen mit ungarischen Minderheiten in Siebenbürgen als Subsysteme zu integrieren. Die RMDSZ ist diejenige, die die Interessen dieser Kirchen vor dem Staat repräsentiert und auch in der Verteilung der staatlichen Finanzen eine Rolle spielt.⁷⁷³ Diese Zusammenarbeit mit RMDSZ trägt einerseits die schon genannte Gefahr der

⁷⁶⁸ Vgl. Comunicat de presă al Patriarhiei Române, Nr. 1898 / 7 martie 2008 [Pressemitteilung des Rumänischen Patriarchats, Nr. 1898, vom 07. März 2008], <http://www.teologia-sociala.ro/images/stories/biblioteca_digitala/documente/bor/biserica_si_politica/preotii-in-politica-decizia-sinodului-martie-2008.pdf> (am 22.03.2010, um 05:49 Uhr).

⁷⁶⁹ Vgl. I. Teil Kap. 3. und 4.5.

⁷⁷⁰ Als Beispiel wäre hier nur die Rolle des ehemaligen Bischofs László Tökés zu erwähnen, der Auslöser der Revolution im Jahre 1989 in Temeschwar, Parteigründer der RMDSZ war und gegenwärtig Europaparlamentar ist.

⁷⁷¹ Vgl. Árpád Gazda: *Nem szentírás a szekus jelentés* [Der Bericht der Securitate ist keine Bibel], <<http://www.kronika.ro/index.php?action=open&res=36682>> (am 20.03.2010, um 13:15 Uhr).

⁷⁷² Vgl. Potyó Ferenc: *Mit vár az egyház a politikától* [Was erwartet die Kirche von der Politik], in: Keresztény Szó 11 (2002), 1-5, hier: 3. In 1990 haben die ungarischsprachigen Kirchen aus Siebenbürgen die Ständige Versammlung der Ungarischen Geschichtlichen Kirchen aus Siebenbürgen gegründet. Die Mitglieder sind die Bischöfe und ihre Generalvikare. Diese Versammlung wurde nicht aus ökumenischen Gründen gegründet, so behandelt sie keine Glaubensfragen. Ihre Aufgabe ist die Zusammenarbeit mit der RMDSZ, die Verbesserung und Teilnahme an der Lösung der Probleme der ungarischen Minderheit, sowie die Zurückgabe der vom kommunistischen Staat verstaatlichten Güter (vgl. ebd., 3).

⁷⁷³ Vgl. Zoltán Sipos: „*Megszentelik a teret*“.

Integrierung der Kirche als Subsystem einer Partei, andererseits kann die Instrumentalisierung der Kirche auch als (moralische) Rechtfertigung des Parteiprogramms ausgenutzt werden.

Die Bischöfe der römisch-katholischen Kirche in Rumänien betonen immer, dass die Kirche durch ihre Priester am aktiven politischen Leben nicht teilnehmen darf, und dass die Kirche sich mit keiner politischen Partei verbindet. Trotzdem gibt es immer wieder Priester, die öffentlich (manchmal in der Kirche), meistens vor den Wahlen, für eine Partei agieren.

1.4.2. Positionierung der römisch-katholischen Kirche – die reale Lage und die Dokumente der Synoden

In den postkommunistischen Ländern hat die Kirche in der Zeit des Kommunismus eine abwehrende und ablehnende Haltung gegenüber der politischen Macht gehabt. Die Kirche wurde am Anfang zum Hauptgegner des totalitären Systems und damit zum Märtyrer. Das hat auch ihre politische Option bestimmt, die gesellschaftliche Aufgabe antikommunistisch als Gegenkultur zur kommunistischen Gesellschaft zu übernehmen. Später aber, um ihre Vorkriegspastoral weiterführen zu können, musste die Kirche eine Art Kompromiss schließen, der sich in einem Austausch zwischen Kirchenleitung und kommunistischer Macht, und einer gezwungenen Mitarbeit zwischen Kirche und kommunistischem Staat konkretisierte.⁷⁷⁴

Demgegenüber blieb die römisch-katholische Kirche in Rumänien bis zum Ende des Kommunismus eine staatlich nicht anerkannte Kirche, die nicht geneigt war einen offiziellen Pakt mit dem Staat zu schließen.⁷⁷⁵ Das hat die Kirche noch stärker an den Rand gedrückt und die Rolle als Ghetto-Kirche verstärkt. Diese negativen Erfahrungen mit der politischen Macht haben das Misstrauen gegenüber dem Staat noch verstärkt, und deren Wirkungen sind immer noch spürbar. Die politische Rolle der Kirche bekommt auch in den synodalen Büchern eine bedeutsame Rolle.

Das synodale Buch der Diözese Sathmar verweist in seinem Kapitel „Politik und Kirche“ auf die geringe politische Teilnahme der Gläubigen in der Gesellschaft. Als mögliche Gründe dafür werden die Unkenntnis der kirchlichen

⁷⁷⁴ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 83.

⁷⁷⁵ Vgl. I. Teil Kap. 4.

Lehre in diesem Bereich, sowie die in der rumänischen Politik herrschenden unchristlichen Prinzipien gesehen.⁷⁷⁶ Darum hält die Synode als priesterliche Aufgabe die Darlegung der Soziallehre der Kirche in den eigenen Gemeinden für wichtig,⁷⁷⁷ und plädiert für gut vorbereitete Laien, die die Interessen der Kirche in der staatlich-politischen Debatte effizient vertreten können.⁷⁷⁸ Die Synode ist sich dessen bewusst, dass gerade aus politischen und ethnischen Gründen die ökumenischen Bestrebungen mit der orthodoxen Kirche verhindert werden. Dadurch erklärt sich auch das bessere Verhältnis mit den protestantischen Kirchen trotz der größeren Unterschiede in der kirchlichen Lehre.⁷⁷⁹

Für eine erfolgreiche Evangelisation, wird als grundlegende Zielsetzung im Dokument der Diözese Iași festgehalten, ist auf einer „christlichen Art“ auch notwendig im politischen Leben vertreten zu sein (vgl. Art. 8/2). Dazu dienen die Kooperationen zwischen den Kirchen (vgl. Art. 106/3), sowie die weltlichen Institutionen (vgl. Art.175/1) und die Laien (vgl. Art. 200/2; 210/3). Darum ist es wichtig die kompetente soziale und politische Bildung durch die Erfahrungen der Berufsschulen der Diözese zu unterstützen.⁷⁸⁰

Das synodale Buch widmet sich in einem Unterkapitel dem Thema „Nächstenliebe und politisches Engagement“.⁷⁸¹ Hier wird als Merkmal der politischen Handlung die Bemühung um das Gemeinwohl beziehungsweise um die Ganzheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, die dem je schnelleren Vervollkommen des Individuums, der Familien und der Vereine dienen, charakterisiert. Die Existenz der Not und der sozial behinderten Personen soll wichtige Basis der Fähigkeit politischer Vernunft sein (vgl. Art. 404/5). Die Christen müssen sich in ihren Entscheidungen und Handlungen dessen bewusst sein, dass die gute Ordnung des sozialen Lebens von der Lebhaftigkeit, Effizienz und Korrektheit des politischen Systems abhängt (vgl. Art. 404/3). Weiterhin ist

⁷⁷⁶ Vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 70.

⁷⁷⁷ „Die Priester sollen die Soziallehre der Kirche in ihren Gemeinden weitergeben, damit die Laien sich gut im öffentlichen und politischen Leben einbringen können“ (Vorschlag Nr. 96).

⁷⁷⁸ „Die Interessen der Kirche werden im öffentlichen Leben von geeigneten Laien vertreten“ (Vorschlag Nr. 97).

⁷⁷⁹ Vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 119.

⁷⁸⁰ Vgl. Dieceza Romano-Catolică de Iași: *Cartea Sinodală*, Artikel 212 mit dem Titel: Formarea pentru implicarea socială și politică [Bildung für soziale und politische Implikation], Paragraphe 1 und 2.

⁷⁸¹ Das Unterkapitel befindet sich im dritten Hauptteil des Dokumentes: Sectoare ale activității pastorale în Biserica Roman-Catolică din Moldova [Orte der pastoralen Bildung in der römisch-katholischen Kirche aus Moldau], Kapitel XV.: Slujirea carității [Dienst der Nächstenliebe].

es auf der Basis der Soziallehre der Kirche notwendig, den Zusammenhang zwischen Nächstenliebe und politischem Engagement zu erkennen, aber mit der Gewissheit, dass die Politik nicht die einzige Modalität der christlichen Beteiligung im Dienst der Anderen ist (vgl. Art. 404/4; 6).

Obwohl das synodale Buch der Erzdiözese Alba Iulia kein eigenes Kapitel der politischen Handlung der Kirche widmet, beschäftigt sie sich doch in mehreren Kapiteln ausführlich mit diesem Thema. Schon im ersten Kapitel über die Evangelisation wird trotz des optimistischen Anfangs die enttäuschte Hoffnung beschrieben, die der gesellschaftliche Wandel in zehn Jahren nach der politischen Wende mit sich gebracht hat. Die Synode erkennt selbstkritisch, dass die Kirche statt Evangelisation und Entwicklung zeitgemäßer Pastoral zu betreiben, sich mehr Sorgen und Bemühungen um die Beschaffung von Geldmitteln, um den Bau von neuen Gebäuden, um Events und um den Wiederaufbau der vor dem Zweiten Weltkrieg herrschenden sozial-politischen Lage der Kirche gemacht hat.⁷⁸² Die Kirche hat erkannt, dass sie die Gesellschaft nicht bedeutsam beeinflussen kann, und dass sie trotz ihrer unveränderten Sendung an den Rand der Gesellschaft gedrückt wird. So spricht die Synode über eine Krise der Kirche, die ihren Platz und ihre konkrete Aufgabe sucht.⁷⁸³

Diese Denklinie wird im Kapitel über die *Präsenz in der Gesellschaft*⁷⁸⁴ wieder aufgenommen und weitergeführt. Das synodale Buch stellt fest, dass nach der Wende in der Gesellschaft Rumäniens immer mehr Pessimismus herrscht: Die politische Freiheit nach der Wende hat keinesfalls die erwartete moralische und wirtschaftliche Verbesserung gebracht. Das ist eine Weiterwirkung der totalitären Geschichte und wird als Folge der Inkompetenz und Unsicherheit leitender Personen gesehen. In dieser Situation hat die Kirche eine besondere Rolle, nämlich auf die Menschen zu achten, die zwischen Angst und Hoffnung stehen, die in den schnellen Veränderungen sich selbst nicht finden können und die unter geistlicher und finanzieller Not leiden.⁷⁸⁵ Man darf aber nie vergessen, dass die politische und staatliche Institutionsstruktur nach der Wende die Möglichkeit einer menschlicheren und wahrhaftigeren Welt geschaffen hat, besonders durch die Gabe der wunderbaren Freiheit. Darum verurteilt die Synode jede falsche

⁷⁸² Gyulafehérvári Főegyházmege: *Zsinati Könyv*, 16.

⁷⁸³ Vgl. ebd., 16.

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., 90-98.

⁷⁸⁵ Vgl. ebd., 90-92.

Kommunismus-Nostalgie.⁷⁸⁶ Noch mehr nennt die Synode die Wahl der Marktwirtschaft statt der egalitären Gesellschaftsform die richtige Entscheidung.⁷⁸⁷

Die Kirche soll hilfsbereit sein und mit Hilfe der Werte des Evangeliums kritisch auf die Entwicklung des politischen und wirtschaftlichen Lebens reagieren. In Fällen der Ungerechtigkeit und Diskriminierung soll die Kirche auch ihre Stimme erheben und das Leben, die Würde der Person, die Familie und die Verliererexistenzen an der Peripherie der Gesellschaft schützen. Die Priester sollen auf eine aktive politische Tätigkeit verzichten, dies bedeutet aber nicht eine Absonderung der Kirche von der Welt. Die Laien haben diesbezüglich besondere Aufgaben in der Politik, darum ist das wachsende passive Verhalten gegenüber dem politischen Geschehen sehr traurig. Das politische Leben hat Gemeindecharakter, darum ist es wichtig in jedem Mitglied der Gemeinde das Gefühl der Gerechtigkeit, das Wohlwollen und den Dienst des Gemeinwohls zu entwickeln. Die Synode bezeichnet dies als Basis des humanen politischen Lebens. Jede Christin und jeder Christ hat das Recht, gemäß seines Gewissens in verschiedenen Parteien und an politischen Programmen teilzunehmen. Das synodale Buch unterstreicht, dass man ohne Gott nicht über Politik reden kann und umgekehrt, es gibt keine Kirchlichkeit ohne Politik.⁷⁸⁸

Die Synode erkennt den multiethnischen, -sprachlichen und kulturellen Charakter der Erzdiözese, betont aber, dass die Christen eine Politisierung, welche die Zukunft der Nation gefährdet nicht akzeptieren kann. Sie sieht sich als Teil der ungarischen (siebenbürgischen) Gesellschaft in Rumänien. Weiterhin wird erklärt, dass die Kirche zu einer ungarischen nationalen gemeindeunterstützenden Politisierung kein weltliches Programm anbieten kann, aber moralisch zur Bildung einer „Qualitäts-Nation“ beitragen muss.⁷⁸⁹

Das Kapitel „Die sozial-karitative Tätigkeit“⁷⁹⁰ plädiert für eine glaubwürdige solidarische Gesellschaft, die die Kirche als Alternative, zu den herrschenden politischen Bestrebungen, anbieten soll. Die gesellschaftlichen Schwierigkeiten (zum Beispiel: große Armut) haben ihren Ursprung, diesem

⁷⁸⁶ Vgl. ebd., 93.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., 92.

⁷⁸⁸ Vgl. ebd., 93-95.

⁷⁸⁹ Vgl. ebd., 96; vgl. auch das Kapitel: *Die sozial-karitative Tätigkeit*, 173.

⁷⁹⁰ Vgl. Gyulaférvári Főegyházmegeye: *Zsinati Könyv*, 173-187.

Kapitel nach, in der Marktwirtschaft und in der fehlenden beziehungsweise zu schwachen Zivilgesellschaft. Um dieses Problem zu lösen sieht die Synode folgende Alternativen für die politische Macht: entweder behält sie die Macht oder führt eine solidarische Politik. In ihrer Argumentation sieht das synodale Dokument die Beibehaltung der Macht als Drang zu antisozialen Verhalten, was zur Behinderung einer besseren Zukunft führt.

Die Politik hat auch eine hemmende Rolle in der Ökumene der rumänischen Gesellschaft, da gerade politische und gesellschaftliche Unterschiede einen Dialog mit der Orthodoxie verhindern.

1.4.3. Differenzierte Haltung der Kirche zur politischen Macht: Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils

Im Zusammenhang von Kirche und Politik ist eine doppelte Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils erkennbar: Erstens erkennt das Konzil, dass sowohl die politische Macht als auch die Kirche „wenn auch unter verschiedenen Titeln, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung derselben Menschen“ dienen (GS 76,3). Zweitens stellt es aber fest, dass die Kirche „aufgrund ihrer Aufgabe und Zuständigkeit in keiner Weise mit der politischen Gemeinschaft vermischt und an kein politisches System gebunden“ ist (GS 76,2). Demzufolge muss die Kirche ihre kritische Stimme immer zur Verteidigung des Menschen als Subjekt vor Gott und für die soziale Gerechtigkeit hören lassen, auch wenn diese den Verlust gesellschaftlicher Privilegien bedeuten würde.⁷⁹¹ So wird die Kirche nicht mehr Sonderrechte für sich selbst fordern, das heißt Kirchenrechte in Gesellschaft und Staat, sondern sie identifiziert sich mit den Menschenrechten (vgl. GS 76,5).⁷⁹² Darum will die Kirche eher „das Recht haben, mit wahrer Freiheit den Glauben zu predigen, ihre Soziallehre zu lehren, ihre Aufgabe unter den Menschen ungehindert auszuüben sowie ein sittliches Urteil zu fällen, auch über Dinge, die die politische Ordnung betreffen, wenn grundlegende Rechte der Person oder das Heil der Seelen dies erfordern sollten“ (GS 76,5).

Das Konzil erkennt weiterhin: „Alle nämlich, die die menschliche Gemeinschaft auf der Ebene der Familie, der Kultur, des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens und der sowohl nationalen als auch internationalen

⁷⁹¹ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 84.

⁷⁹² Vgl. Hans-Joachim Sander: *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, 801.

Politik fördern, leisten nach dem Ratschluss Gottes auch der kirchlichen Gemeinschaft, insoweit diese von Äußerem abhängt, eine nicht geringe Hilfe. Die Kirche bekennt sogar, dass sie selbst aus der Gegnerschaft derer, die sich ihr widersetzen oder sie verfolgen, großen Nutzen gezogen hat und ziehen kann“ (GS 44,3).

In allen politischen Stellungnahmen sieht das Konzil, die Kirche als Anwältin der von der Gesellschaft verbannten und gefährdeten Menschen sowie der Armen.⁷⁹³

1.4.4. Politisch-theologische Positionierung der Kirche

Nach der Analyse der synodalen Bücher und im Vergleich mit Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ist zusammenfassend zu sagen, dass die synodalen Bücher der Diözesen eine Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeugen. Es sind aber einige Inkonsistenzen zu bemerken. Zum Beispiel in einem Kapitel wird die Marktwirtschaft als die richtige Wahl bezeichnet, in einem anderen als Ursache der heutigen gesellschaftlichen Schwierigkeiten. Die synodalen Bücher haben einen starken ethnischen Charakter sie weisen eine eher nur sozialetische, als eine zusammenfassend theologische Sicht des Themas auf und eine Allgemeinheit, statt konkreter Hinweise auf politische Handlungsoptionen der Kirche in der heutigen Gesellschaft, hin. Eine klare Richtlinie, wodurch die Kirche als Anwältin der, von der rumänischen Gesellschaft an den Rand gedrängte Person auftreten könnte, ist auch mangelhaft. Die (ethnische) Politik wirkt hemmend auf die Ökumene mit der Orthodoxie. Außerdem zeigen die synodalen Bücher keine Alternative zur Lösung der Märtyrer- und Schuldproblematik der kommunistischen Vergangenheit, die auch die heutige politische Lage der rumänischen Gesellschaft prägt.

Aufgrund der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils kann man der römisch-katholischen Kirche Rumäniens eine differenziertere Haltung zur politischen Macht empfehlen, sowie die Bewusstmachung und Ausübung der prophetisch-gesellschaftskritischen Rolle der Kirche als Anwältin der in der Gesellschaft in ihrer Existenz bedrohten Menschen.

Hilfreich wäre auch die Auseinandersetzung mit der durch das Zweite Vatikanische Konzil inspirierten politischen Theologie. Somit könnte die Kirche

⁷⁹³ Vgl. III. Teil Kap. 1.2.2.

nicht nur allgemeine Thesen formulieren, sondern situationsgebundene Handlungsoptionen darlegen, durch die sie als Kirche der Visionen im gesellschaftlichen Leben präsent sein könnte. Die politische Theologie, die sich unter anderem als Nachwirkung des kirchen- und theologiepolitischen Ereignisses des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt hat, kann für pastoraltheologische Optionen der postkommunistischen Länder, wie Rumänien, besonders inspirierend sein.⁷⁹⁴ Im Interesse der politischen Theologie steht, einerseits eine untrennbare Einheit der systematischen Denkweise über Gott und der öffentlichen Rede, andererseits eine Reflexion über die theologische und politische Folge jedes Gedankens und gesagten menschlichen Wortes, das sich in einem gesellschaftlich-kulturellen Kontext realisiert.⁷⁹⁵ Die Grundlagenproblematik der von Johann Baptist Metz konzipierten und genannten „neuen politischen Theologie“, gehört zur systematischen Theologie und ist eine aus der *memoria passionis* entsprungene Fundamentaltheologie.⁷⁹⁶ Als solche übt sie ein kritisches Korrektiv gegenüber Privatisierungstendenzen in Theologie und Kirche aus, indem sie versucht den wesentlich öffentlichen und gesellschaftskritischen Charakter der zentralen Glaubensinhalte zu akzentuieren und die christliche Botschaft in Anbetracht der Geschichte und unter den Bedingungen des aktuellen gesellschaftlichen Kontextes im Nutzen des christlichen Subjekts⁷⁹⁷ zu formulieren. Die politische Theologie stellt ins Zentrum der Pastoraltheologie das

⁷⁹⁴ Vgl. Johann Baptist Metz: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Mainz 1997, 164. Eine Zusammenfassung zur Geschichte und Entwicklung der Politischen Theologie, sowie zu ihrer Rolle und ihrem Zusammenhang in der klassischen *theologia tripertita*: mythischen Theologie (*theologia mythiké* bzw. *theologia fabularis*), natürlichen Theologie (*physiké* bzw. *naturalis*), politische Theologie (*politiké* bzw. *civilis*) siehe noch: Bernd Wacker, Jürgen Manemann: „*Politische Theologie*“. *Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs*, in: Bernd Wacker, Jürgen Manemann (Hg.): *Jahrbuch politische Theologie. Bd. 5: Politische Theologie – gegengelesen*, Münster [u.a.] 1995, 28-65; Francis Fiorenza: *Religion und Politik*, in: Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welte (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilbd. 27, Freiburg im Breisgau 1982, 59-101.

⁷⁹⁵ Vgl. András Máté-Tóth: *Politikai teológia* [Politische Theologie], in: *Vigilia*, 71, 6 (2006), 425-431.

⁷⁹⁶ Vgl. Johann B. Metz: *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban* [Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft], Budapest 2008, 303. Metz betont, dass gerade durch ihren fundamentaltheologischen Ansatz die neue Politische Theologie mehr ist als Soziallehre und Pastoral (vgl. ders.: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, 124-125). Nach der klassischen Dreiteilung der Theologie, wäre die neue Politische Theologie „als eine besondere Form der natürlichen Theologie zu begreifen. Erst wenn sie aus dieser Perspektive verstanden wird, begreift man, dass mit ihr eben keine metaphysische Transformation des Politischen angestrebt ist, sondern dass es ihr um Gotteserkenntnis geht, genauer um die Universalität der Erkennbarkeit Gottes und die Relevanz der Vernunft für den Glauben. Die damit gestellte Wahrheitsfrage wird jedoch auf dem Boden der Frage nach der Gerechtigkeit formuliert“ (Bernd Wacker, Jürgen Manemann: „*Politische Theologie*“, 59).

⁷⁹⁷ Vgl. Johann Baptist Metz: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, 163.

Primat von Subjekt, Praxis und Alterität und fordert einen dreifachen Abschied von seiner bisher idealistisch⁷⁹⁸ konzipierten theologischen Kaiologie.⁷⁹⁹

- Abschied von gesellschaftlicher und politischer Unschuld als Abschied vom zeitlosen und abstrakten Wahrheits- und Vernunftbegriff der Theologie. Das heißt, dass im Zusammenhang von Glaube und Vernunft sich der Glaube durch eine Vernunft mitteilen soll, die sich als Freiheit und ungeteilte Gerechtigkeit nicht nur für die gegenwärtige, sondern auch für vergangene Leiden konkretisiert. Diese Theologie ist mystisch und politisch zugleich,⁸⁰⁰ wodurch sich die Kirche als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens“⁸⁰¹ verstehen soll, und fordert eine ekklesiologische Wende der traditionellen Volkskirche zur Kirche des Gottes Volkes als Basisgemeinde. Dadurch muss bewusst werden, dass die Krise der Kirche nicht mit der Krise ihrer Inhalte identisch ist, sondern die Krise ihrer Mitglieder und deren Praxis ist.
- Abschied von geschichtlicher Unschuld. Für Metz bedeutet die Geschichte auch einen Ort der spezifisch christlichen Rede von Gott, darum sagt er, dass die Theologie von einem subjekt- und situationslosen, beziehungsweise teilweise menschenleeren, idealistischen Geschichtsuniversalismus Abschied nehmen muss. So wird diese Theologie auf die Leidensgeschichte der Menschen sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart sensibel werden. Die notwendige „gefährliche Erinnerung“ und „empathische Mystik der geöffneten Augen“, die bei Metz vom Auschwitz-Erlebnis ausgelöst

⁷⁹⁸ Metz behauptet, dass es drei nebeneinanderstehende theologische Paradigmen gibt: das neuscholastische Paradigma, das transzendentalidealistische Paradigma und das nachidealistische Paradigma, gekennzeichnet durch die neue politische Theologie. Metz benennt die drei Krisen der Theologie, die weder neuscholastisch noch transzendental idealistisch bearbeitet werden können: 1. die Herausforderung des Marxismus oder die Theologie angesichts des Endes ihrer kognitiven Unschuld und des Endes eines dualistischen Geschichtsverständnisses; 2. die Herausforderung von Auschwitz oder die Theologie angesichts des Endes der subjektlosen idealistischen Sinn- und Identitätssysteme; 3. die Herausforderung der sozial antagonistischen und kulturell polyzentrischen Welt oder die Theologie am Ende ihres Eurozentrismus. Die neue politische Theologie sieht ihre Legitimität und ihren Paradigmenwechsel in der Bearbeitung dieser Herausforderungen, und zwar als Abschied von einer idealistischen Theologie (vgl. ebd., 103-122).

⁷⁹⁹ Vgl. ebd., 164-166; vgl. auch ebd., 124-128.

⁸⁰⁰ „Mystisch“ nennt es Metz, „weil er das Interesse an der Rettung vergangener ungesühnter Leiden nicht preisgibt“, und „politisch, weil ihn dieses Interesse an ungeteilter Gerechtigkeit immer wieder auch auf die Gerechtigkeit unter den Lebenden verpflichtet“ (vgl. ebd., 125).

⁸⁰¹ Ebd., 164.

wurde, erfordert eine „anamnetische Kultur“, wo „sich das theologische Denken unterbrechen lassen muss vom Antlitz der geschichtlichen Opfer“.⁸⁰²

- Abschied vom Eurozentrismus, als Abschied von der vermeintlichen ethnisch-kulturellen Unschuld. Die sozialen Probleme der Dritten-Welt mit all ihren Folgen, sowie der Übergang der kulturell monozentrischen Kirche Europas zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, „fordert von der Theologie die Entfaltung einer neuen hermeneutischen Kultur, einer Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, ohne deshalb einem alles relativierenden Pluralismus das Wort zu reden“⁸⁰³.

Für die Patoraltheologie in Rumänien würde diese nachgezeichnete Denklinie der nachidealistischen Theologie vor allem die „Subjektbezogenheit und Kontextualisierung der theologischen Prozesse“⁸⁰⁴ bedeuten. Das heißt ganz konkret, dass das primäre (pastoral)theologische Reflektionsgebiet das heutige Rumänien selbst ist, samt all seinen Menschen. Die ehemaligen vorkriegerischen Kontexte haben sich verändert, und das muss die Kirche wahrnehmen, um nicht eine situationslose, subjektlose und menschenleere idealistische Theologie zu betreiben. Diese Wahrnehmung braucht den Freiheit und Gerechtigkeit bringenden Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft und zwar in einem Land, in dem die intellektuelle Entwicklung meistens in jüngeren Generationen eine Enttabuisierung als Folge hat. Die Kirche war im Kommunismus ein Ort der Freiheit und des freien Denkens und gerade diese Praxis ist mit der Sehnsucht nach Gerechtigkeit heute auszuüben.

Die Kirche darf sich nicht mehr als Märtyrerin begreifen.⁸⁰⁵ Dieser Märtyrer-Status sicherte die Unschuldigkeit ihrer (Nicht-)Handlungen sowohl in der kommunistischen Vergangenheit als auch in der postkommunistischen Gegenwart, aber die Kirche muss das Leid vor Augen haben, das die Menschen in der kommunistischen Zeit erfuhren, denn ihnen ist bisher noch keine Gerechtigkeit wiederfahren. Das ist die unverarbeitete Last des Kommunismus.

⁸⁰² Ebd., 165.

⁸⁰³ Ebd., 166.

⁸⁰⁴ Ebd., 124.

⁸⁰⁵ Diese Rolle hat auch einen selbstverteidigenden und selbstbefreienden Aspekt. Das bedeutet in diesem Kontext, dass das Opfer unschuldig ist. Diese Logik des Märtyrer-Status bildet bis heute die Argumentationsgrundlage des kirchlichen Handlungsprozesses (vgl. András Máté-Tóth: *Hallgató Egyház*, 100).

Aber noch wichtiger sind die Leiden der Menschen von heute. Die Gegenwart bedeutet für die Kirche Herausforderungen: Vor allem die immer größere Armut und die aussichtslose Lage vieler Menschen in der rumänischen Gesellschaft.

Der Abschied von der ethnisch-kulturellen Unschuld der Kirche könnte für die Kirche in Rumänien eine Provokation bedeuten, um ihren stark national geprägten Charakter zu reflektieren und den Pluralismus durch die Anerkennung des Andersseins wahrzunehmen, ohne dass als Verlust zu erleben. In diesem Zusammenhang hat die Kirche die Aufgabe die politischen Veränderungen von Hass und Gewalt zu befreien.⁸⁰⁶

Die Beschäftigung mit der politischen Theologie ist für die römisch-katholische Kirche und ihrer Theologie in Rumänien kein „Muss“. Es wäre aber eine große Hilfe in der theologischen Analyse der Beziehung von Kirche und Politik, in der Reflektierung ihrer Kontextualität, in der Lösung des Verhältnisses zwischen nationaler und christlich-kirchlicher Selbstidentität, in der Betonung des Primats des Menschen und in der Auseinandersetzung mit der belastenden Vergangenheit.

Durch eine solche Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils kann die römisch-katholische Kirche in ihrer Praxis eine wirksame politische Dimension in der rumänischen Gesellschaft gewinnen. Eine solche Rezeption zeigt in die Richtung des gesellschaftskritisch-prophetischen Auftrags der Kirche.

1.4.5. Gesellschaftskritisch-prophetische Sendung der Kirche⁸⁰⁷

Obwohl der Kirchen in den postkommunistischen Ländern empfohlen wird ihre gesellschaftskritisch-prophetische Sendung auszuüben, ist es nicht näher bestimmt, was darunter zu verstehen ist.

Die prophetische Rolle ist die aktualisierende Rückkehr der Kirche zur prophetischen Tradition. „Prophet sein“ bedeutet „berufener Rufer“, „Sprecher der Gottheit vor dem Volk“, „Seher/Schauer“ zu sein, der durch Visionen und Auditionen Empfänger des Gotteswortes wird.⁸⁰⁸ In diesem Zusammenhang ist die Haltung der freien, oppositionellen Einzelpropheten ernst zu nehmen, die immer dort auftreten, wo Institutionen scheitern. Sie stehen an der Peripherie und

⁸⁰⁶ Das sieht Metz als wichtige Aufgabe der politischen Theologie in der sich sozial und kulturell segmentierenden Welt (vgl. Johann Baptist Metz: *Memoria passionis*, 305).

⁸⁰⁷ Zu diesem Kapitel vgl. III. Teil Kap. 1.4.

⁸⁰⁸ Vgl. Erich Zenger: *Die Bücher der Prophetie*, in: Erich Zenger u.a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998, 371-381, hier: 371- 372.

ihre Anlässe sind die Notstände, zu denen sie durch dem okkasionellen, charismatischen und spontanen Widerfahrnis des göttlichen Wortes berufen sind. Diese göttliche Erfahrung hilft den Propheten die gegenwärtige Probleme und die Bedeutung der Erinnerungen der Vergangenheit zu erkennen, und wird zum Schöpfer seines argumentativ theologischen Denkens. Durch dieses Gotteswort wird der Prophet zum öffentlichen Kritiker und Stifter permanenter Provokation, Unruhe und Innovation der Institutionen oder Personen. Für die wahre Botschaft erträgt er auch die ständige Marginalisierung sowie Verfolgung und hat ein zeichenhaftes, besonderes Auftreten.⁸⁰⁹

Die ursprüngliche Bedeutung des Prophetie-Begriffes kann auch auf die Kirche übertragen werden. So wie bei den Propheten, steht auch im Falle der Kirche die Wirkmächtigkeit in ihrer Botschaft als Gottes-Botschaft: Durch diese Botschaft kommt Gott selber zur Sprache und zwar so, dass er sich in die konkrete menschliche Welt einmischt und sich mit dieser Welt- und Menschheitsgeschichte bindet. Das prophetische Wort zeigt, für die Verkündigung und Handlung der Kirche, Effizienz und Relevanz und zwar dadurch, dass es immer konkret in der aktuellen Zeitkonstellation ausgesprochen wird und in dieser Kontext- und Zeitgebundenheit nicht aufgeht, sondern paradigmatisch auch in der Zukunft neue Aktualität erhalten kann.⁸¹⁰

Die prophetische Rolle der Kirche ist weiterhin eine Herausforderung, nämlich eine Kirche der Visionen zu sein und in diesem Sinne zu handeln. Als Visionäre waren die Propheten Kritiker der verfehlten Gegenwart, sie brachten das unaufhaltsame Kommen der Gottesherrschaft nahe und machten auf das Wo und Warum des Entfernens von der ursprünglichen Sendung aufmerksam. Als Kritiker konfrontierten sie die Gegenwart mit der Geschichte als Abkehr von der Anfangsgeschichte. In diesem Sinne waren sie Hüter der lebendigen Tradition. Gleichzeitig aber sahen die Propheten als Visionäre einen Irrglauben darin, dass alles so bleiben muss, wie es ist, und kämpften immer in der Dialektik von Gericht und Heil für Gerechtigkeit, und zwar für die Gerechtigkeit Gottes. Damit haben sie den Unterschied zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen

⁸⁰⁹ Merkmale ihres Auftretens sind zum Beispiel: spektakuläre Szenarien; kräftige, schockierende und sogar obszöne Bilder; Zeichenhandlungen, Rollenspiele, Pantomimen und Straßentheater; Einsatz von „Flugblättern“, „Transparenten“ und Briefe (vgl. ebd., 373-374). Damit wird hier gemeint, dass die Rede selbst nicht immer ausreichend ist. Um die Botschaft zu betonen und wirkungsvoll zu machen brauchen die Wörter auch konkrete Taten.

⁸¹⁰ Vgl. ebd., 379.

Positionen relativiert.⁸¹¹ Die Propheten „waren und sind die notwendige Provokation Gottes in allen Bereichen des gesellschaftlichen und des religiösen Lebens“⁸¹².

Übertragen auf die Kirche als Institution sind folgende Aspekte zu bemerken: Die prophetische Tradition weist durch Joel 3 daraufhin, dass das prophetische Charisma über das ganze Volk ausgegossen wird. Petrus sieht in der Entstehung der Kirche eine Erfüllung dieser Verheißung (vgl. Apg 2). Gerade dadurch „wird die prophetische Sendung Israels und der Kirche sichtbar, daß beide auf je spezifische Weise gegenüber den festgefahrenen Institutionen der Weltgesellschaft die Rolle des kritischen, inspirierenden Charismas verwirklichen sollen. Dazu müssen beide freilich die Hochschätzung des prophetischen neu lernen“⁸¹³.

Eine so gestaltete Kirche kann eine Kirche sein, die Mut hat den Christen konkrete Weisungen und Imperative nicht nur im Bereich des kirchlichen Lebens, sondern akzentuiert auch im gesellschaftspolitischen und gesellschaftskritischen Handeln zu geben.⁸¹⁴ Das Zweite Vatikanische Konzil hat betont, dass Gottesliebe und Nächstenliebe untrennbar zusammen gehören.

Die Kirche Rumäniens soll auch die charismatische, visionäre und kritische Bedeutung der einzelnen Personen erkennen und unterstützen. Das ist auch eine Bedingung zur Erfüllung ihrer prophetischen Rolle.

In einer Transformationsgesellschaft wie Rumänien erhält die Nächstenliebe einen besonders wichtigen gesellschaftspolitischen Stellenwert. Eine

⁸¹¹ Vgl. ebd., 381.

⁸¹² Ebd., 381.

⁸¹³ Ebd., 381.

⁸¹⁴ Eine Kirche der konkreten Imperative und Weisungen für ein gesellschaftspolitisches Handeln der Christen in der Welt, hielt Karl Rahner für besonders wichtig. Er präziserte die Art und Weise solcher Imperative folgenderweise: „Bei solchen Imperativen und Weisungen, vor allem gesellschaftskritischer Art, muß natürlich alles Kleinkarierte und Gouvernantenhafte vermieden werden. Solche Imperative müssen, so wenig sie einfach theoretisch aus allgemeinen Prinzipien allein hergeleitet werden können, doch deutlich aus der innersten, lebendigen Mitte eines betroffenen christlichen Gewissens herkommen, müssen mit prophetischer Kraft vorgetragen werden und setzen darum auch Amtsträger voraus, die zu so etwas fähig sind, ohne sich schulmeisterlich hinter Denzingernummern verschanzen zu müssen. Voraussetzungen für so etwas in der Kirche ist natürlich auch eine Erziehung der Christen und ihres Gewissens derart, daß diese auch dann ein vertrauensvolles Verhältnis zur Amtskirche nicht verlieren, wenn ihr eigenes Gewissen ihnen nicht erlaubt, sich solche Imperative und Weisungen für ihr eigenes christliches Handeln zu eigen zu machen. Eine Erziehung und Bildung der Christen, mit einem in einem solchen Fall gegebenen inneren Pluralismus fertig zu werden ist notwendig. Selbst wenn es solche Fälle nicht gäbe, wäre ja auch eine solche Bildung darum unerläßlich, weil heute ja auch schon ein gewisser Meinungspluralismus theoretischer Art in der Kirche gar nicht vermeidbar ist“ (Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 86).

Nächstenliebe, die auch politisch ist, erfordert auch Kritik und Veränderung von gesellschaftlichen Institutionen, die ihre Funktion nicht erfüllen. Dazu soll die Kirche die Christen und christliche Gruppen in ihrem gesellschaftlichen Engagement unterstützen. Die Kirche soll daher einen Beispiel der Demokratisierung geben und eine besondere Option für die Menschen in Not und ihre Bedürfnisse aufweisen.⁸¹⁵

1.5. Der Dienst der Kirche für Frieden und Versöhnung zwischen den Nationen

Die Region Ost(Mittel)Europas ist nach wie vor durch ethnische Spannungen und nationale Konflikte geprägt.⁸¹⁶ Die vielfältigen Ursachen⁸¹⁷ scheinen also auch heute noch ungelöst zu sein und tragen noch ein starkes Konfliktpotential in sich.

Die Gesellschaft Rumäniens ist durch ethnische Spannungen, und vom Nationalismus⁸¹⁸ verursachten Konflikten, immer wieder belastet. Im Zeitalter der Globalisierung in der Toleranz, Multikulturalität und Pluralität geförderte Werte sind, führt der Nationalismus in Rumänien zu Intoleranz, Diskriminierung, Segregation und Selbstverschließung einiger Gruppen. Die Meinungen darüber, warum Nationalismus im gegenwärtigen Rumänien immer noch ein hoch aktuelles und heikles Thema ist, sind vielfältig: Sind sie nur politisch generiert, gehören sie zum Staatsplan der Rumänisierung oder stehen sie mit den Autonomiebestrebungen der Ungarn im Zusammenhang, sind sie mythisch gegründet und oft nur rhetorisch präsent. Auf jeden Fall sind sie mit realen Folgen verbunden: Sie beeinflussen Wahlkämpfe, politische, finanzielle Entscheidungen

⁸¹⁵ Vgl. Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 131-141.

⁸¹⁶ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 78. Aktuellste Beispiele diesbezüglich sind der Kosovo-Fall oder die Spannungen zwischen Ungarn und Slowaken in der Slowakei.

⁸¹⁷ Der Pastoraltheologe Ferencz Ágoston hat die Ursachen der Spannungen in geschichtliche, politische, wirtschaftliche und kulturelle Faktoren aufgeteilt (vgl. Ferencz Ágoston: *Versöhnung [zwischen den Nationen – Nationalitäten]*, in: Paul M. Zulehner, András Máté-Tóth [Hg.]: *Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas 3*, Wien – Szeged 2000, 82-85, hier: 82).

⁸¹⁸ Zu Geschichte, Entwicklung, Funktion und Unterschiede der Nationalismen vgl. Hans Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, Frankfurt am Main 1962; Eric J. Hobsbawm: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt – New York 2005³; Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt – New York 2005. Für diese Analyse ist wichtig, dass der Nationalismus in Rumänien nicht wie in den westlichen Staaten eine staatsbildende, sondern die Einheit des Nationalstaates gefährdende Rolle hat.

oder sie wirken als Ablenkungsmanöver, indem die Aufmerksamkeit, über die aktuellsten Probleme der Gesellschaft in eine andere Richtung gelenkt wird.⁸¹⁹

Die Untersuchungen im Bereich der (Kirchen)Geschichte, Kultur und Politik im Zusammenhang von Religion und Kirche ergeben, dass die ethnisch-nationalistischen Spannungen nicht nur in der rumänischen Gesellschaft, sondern auch in den Kirchen immer noch ein hohes Konfliktpotential in sich bergen. Die Kirchen in Rumänien sind national geprägt und oft auch national engagiert.⁸²⁰

Aus diesem Grund sah auch der Pastoraltheologe Ferenc Ágoston 1992 die Aufgabe der Pastoral in Rumänien im Dienst der Versöhnung.⁸²¹ Ágoston betont weiters, dass die Situation der römisch-katholischen Kirche dadurch erschwert wird, dass die ethnischen Spannungen auch innerhalb der katholischen Kirche selbst lebendig sind. Wenn es um die Bestimmung der eigenen Identität geht, hat bei vielen Christen die Nationalität Vorrang vor der Konfession. Das ergibt die merkwürdige innerkirchliche Situation, dass die Beziehungen zwischen den ungarisch-sprachigen Katholiken und Protestanten, welche auch mehrheitlich ungarisch sind, besser sind als jene zwischen ungarisch-sprachigen und rumänisch-sprachigen Katholiken.⁸²² Noch mehr „die Bischöfe wissen, daß die ungarischen Katholiken aus Siebenbürgen eher Calvinisten werden [würden], als auf ihre nationale Identität zu verzichten“.⁸²³

Die ethnischen Spannungen, die in der römisch-katholischen Kirche stark präsent sind, zeigen die Komplexität und dadurch die Schwierigkeit dieses Problems. Gründe dieser Spannungen sind:

- Der Beginn der Spannung ist auf das Jahr 1927 zurückzuführen, als zwischen Rom und Bukarest ein Konkordat geschlossen wurde. Dadurch wurde im jungen Großrumänien die jüngste und kleinste Diözese, nämlich die Diözese Bukarest in den Rang einer Erzdiözese gehoben. „Für die vier

⁸¹⁹ Zur Geschichte des Nationalismus in Rumänien vgl. vor allem die Zusammenfassung von Ágoston Ferencz vom 9. Jh. bis 1991 (vgl. Ferencz Ágoston: *Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien*, Dettelbach 1992, 25-87; sowie eine zusammenfassende Präsentation von Mariana Hausleitner: *Nation und Nationalismus in Rumänien 1866-2008*, in: Wilfried Heller [Hg.]: *Am östlichen Rand der Europäischen Union: geopolitische, ethnische und nationale sowie ökonomische und soziale Probleme und ihre Folgen für die Grenzraumbevölkerung*, Potsdam 2009, 73-87).

⁸²⁰ Vgl. I. Teil Kap. 3 und 4; III. Teil Kap.1.3. und 1.4.

⁸²¹ Vgl. Ferencz Ágoston: *Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien*.

⁸²² Vgl. ebd., 11.

⁸²³ Vgl. ebd., 126. Das lässt sich auch dadurch erklären, dass die ungarische Minderheit im Kommunismus alles verloren hat. Die Kirche war der einzig sichere Bezugspunkt, der Ort wo sie ungarisch sprechen konnten, und das wollen sie nicht verlieren.

römisch-katholischen Diözesen Siebenbürgens zeitigte das Konkordat katastrophale Folgen, denn damit war die nachteilige Situation der nationalen Minderheiten nun auch durch die kirchliche Struktur fixiert.⁸²⁴

- Im Kommunismus haben die ungar-sprachigen Katholiken die rumänisch-sprachigen Katholiken aus den Diözesen Iași und Bukarest als favorisierte gesehen: Sie konnten zum Beispiel in den 70er Jahren ein Priesterseminar in Iași errichten und mehrere Kirchen bauen. Hingegen war in den siebenbürgischen Diözesen die Anzahl der Priesteramtskandidaten gesetzlich stark reduziert worden und auch die Renovierung von Kirchen wurde unmöglich gemacht.⁸²⁵
- Einen großen innerkirchlichen Konflikt stellt das so genannte „Tschango-Problem“ dar: man streitet darüber, ob die in der Diözese Iași lebenden römisch-katholischen Tschangos, „rumänisierte“ Ungarn oder magyarisierte Rumänen sind. Als Folge hat die mehrheitlich rumänisch-sprachige Diözese verboten, in diesen Tschango-Gemeinden ungarische Gottesdienste zu feiern.⁸²⁶

Für viele Spannungen nach dem Jahre 1992, egal ob sie sich aus geschichtlichen, kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Faktoren und sozialen Missständen erklären, wurde weder in der Kirche noch in der Gesellschaft eine Lösung gefunden. Für die römisch-katholische Kirche ist noch ein Umstand von besonderer Bedeutung, nämlich die mehr als tausend Jahre alte Erzdiözese Alba Iulia, die zu den ältesten ungarischen Diözesen zählt und auch heute die meisten katholischen Mitglieder in Rumänien hat; sie fühlt sich ungerecht behandelt. Sie wurde zwar zur Erzdiözese ernannt, jedoch wurden die anderen Diözesen aus Siebenbürgen aus ihrem Kompetenzbereich entfernt und der Diözese Bukarest unterstellt. Obwohl diese die jüngste und kleinste römisch-

⁸²⁴ Vgl. ebd., 122.

⁸²⁵ Vgl. I. Teil Kap. 4.

⁸²⁶ Diese Spannung ist auch von der kommunistischen Partei in den letzten 15 Jahren der kommunistischen Ära generiert und verstärkt worden. Durch die Siedlungspolitik sind Moldauer Katholiken nach Siebenbürgen übersiedelt worden, und verlangten von den Bischöfen rumänisch-sprachige Gottesdienste. Die Anzahl der Moldauer Katholiken war zwischen sieben und achttausend, und der Bischof von Alba Iulia hat in dreiundzwanzig Orten rumänisch-sprachige Messen eingeführt. Die ungarisch-sprachigen wollten die rumänisch-sprachigen Katholiken nicht in ihre Kirchen hineinlassen. In den zwei rumänischen Diözesen, wo auch tausende ungarische Katholiken gelebt haben, hatten sie eine ungarische Messe in Bukarest und jährlich eine Messe in der Diözese Iași. Vgl. Ferencz Ágoston: *Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien*, 125-126.

katholische Diözese Rumäniens ist, wurde sie zur Metropole erhoben.⁸²⁷ Darum ist man der Meinung, dass der Vatikan gegen die ungarische Minderheit in Rumänien handelt, weshalb man sich genötigt sieht sich zu wehren.

Die Diözesansynoden die in der Zwischenzeit stattgefunden haben, mit Ausnahme in der Diözese Iași, beschäftigen sich mit der Frage der Seelsorge in der Muttersprache ihrer Gläubigen. Die Synodalen Bücher der Erzdiözesen Alba Iulia und Sathmar haben der Minderheiten-Pastoral ein eigenes Kapitel gewidmet.⁸²⁸ In beiden Diözesen sind die ungarisch-sprachigen römisch-katholischen Gläubigen in der Mehrheit, aber die Synode ist sich dessen bewusst, dass die in der Diözese lebenden Rumänen, Deutschen und Roma auch einen seelsorgerischen Dienst in ihrer eigenen Muttersprache benötigen. In beiden Diözesen ist die deutsche Gemeinde eine stark veraltete Gruppe und sie verlangen nur selten einen liturgischen Dienst in ihrer eigenen Sprache.

In beiden Diözesen wird aber die Seelsorge der Roma immer aktueller. Die Diözese Sathmar sieht in der Roma-Seelsorge mehr ein soziales als ein sprachliches Anliegen.⁸²⁹ In der Diözese Alba Iulia sind beide Gruppen präsent: Sowohl die Romanes sprechenden Roma als auch die rumänisch sprechenden Roma. Für die erste Gruppe sind romanese-sprachige Religionsbücher sowie die Katechese in der Muttersprache, gesichert.⁸³⁰

Dem Synodalen Buch nach lässt sich die rumänische Gemeinde in der Diözese Alba-Iulia in drei Gruppen unterteilen: Die Moldauer Tschangos, sie wollen rumänische Gottesdienste, weil sie damit aufgewachsen sind; die assimilierten Ungarn, Deutsche, Polen, Italiener, die auch rumänische Gottesdienste besuchen; sowie die griechisch-katholischen Gläubigen, die römisch-katholische Gottesdienste besuchen. Für diese rumänische Gruppe gibt es heilige Messen in 39 Kirchengemeinden und rumänisch-sprachige Katechesen in 78 Kirchengemeinden.⁸³¹

⁸²⁷ Vgl. I. Teil Kap. 4.4.

⁸²⁸ Vgl. Gyulafehérvári Főegyházmege: *Zsinati Könyv*, 112-116; Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 111-116.

⁸²⁹ Ebd., 114-115.

⁸³⁰ Gyulafehérvári Főegyházmege: *Zsinati Könyv*, 114. Hier muss bemerkt werden, dass die Zahl der Roma eine stark steigende Tendenz zeigt. Einige Konflikte mit Roma haben schon stattgefunden. Das hat schon gezeigt, dass die rumänische Gesellschaft darauf nicht vorbereitet ist, obwohl sie sich in der nahen Zukunft mit dieser besonders komplexen Frage auseinandersetzen muss. Die Kirche selbst ist herausgefordert und hat die Chance durch verschiedene Projekte an diesem Prozess teilzunehmen.

⁸³¹ Ebd., 113-114.

Das synodale Buch der Diözese Sathmar⁸³² hebt hervor, dass die Situation der rumänisch-sprachigen Mitglieder der römisch-katholischen Kirche am sensibelsten ist. Bei ihnen bedeutet nicht die Bewahrung der Muttersprache bzw. der nationalen Identität das Problem, sondern sie sind wegen ihres Glaubens in dreifacherweise benachteiligt: Erstens halten sie die Orthodoxen für zu wenig patriotisch; zweitens werden sie oft in den Augen der griechisch-katholischen als minderwertige Rumänen betrachtet, und drittens sind sie in der Diözese eine Minderheit neben der ungarischen Mehrheit. Darum soll die Kirche ihnen helfen ihren Platz in der Gemeinde zu finden.

Beide Diözesanbücher geben in diesem Bereich auch Anordnungen. Die Diözesansynode Alba-Iulia ordnet die Gründung eines Koordinationsrates im Dienst der Nationen innerhalb des Pastoralamtes an (vgl. Anordnung Nr. 67), sowie die Ausbildung von Priestern für die verschiedenen Nationalitäten (vgl. Anordnung Nr. 68). Weiterhin darf niemand in der Kirche wegen ihrer/seiner Nationalität behindert oder diskriminiert werden und die Priester sind verpflichtet, sich mit den Gläubigen in ihrer Muttersprache zu unterhalten (vgl. Anordnung Nr. 69-70).

Die Sathmarer Diözesansynode betont, dass der Bischof und sein Rat über den regelmäßigen Sprachgebrauch der Minderheiten in den Gottesdiensten entscheiden, aber der Priester darf die Sakramente in der Sprache der Minderheiten spenden (vgl. Anordnung Nr. 53). Weiterhin ist bei der Priesterversetzung immer dringender auf die Muttersprache der Gläubigen zu achten (vgl. Anordnung Nr. 54) und als letztes: „Die Seelsorger sollen danach streben, unter den Gläubigen die christliche Liebe, unabhängig von der Muttersprache zu fördern. An erster Stelle ist der gemeinsame Glaube wichtig und nicht die sprachliche Zugehörigkeit“ (Anordnung Nr. 55).

Diese Anordnungen haben in den meisten Fällen nicht viel verändert, aber zeigen ein Problembewusstsein, dass diese Fragen im Rahmen einer Diözesansynode problematisiert wurden.

Das Synodalebuch der Diözese Iași beschäftigt sich mit dem Thema der muttersprachlichen Seelsorge trotz des Tschango-Problems nicht, bis heute wurde auf die Tschango-Frage keine Antwort gefunden. Zu einer diesbezüglichen

⁸³² Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 112.

Annäherung kam es auf Initiative von Kardinal Péter Erdő, der im Jahre 2009 eine Gesprächsinitiative zwischen den Vertretern der Bischofskonferenz aus Ungarn und Rumänien anregte.⁸³³

Die Differenzen innerhalb der Kirche haben sich noch erweitert. Einerseits gibt es Spannungen zwischen den ungarisch- und rumänisch-sprachigen Katholiken, andererseits gibt Spannungen innerhalb der ungarisch-sprachigen Katholiken. Im zweiten Fall ist der Grund der Spannung die Frage: wer welche Handlungen innerhalb der Kirche für die Bewahrung der nationalen Identität der ungarischen Minderheit setzen darf, und umgekehrt wie weit die anderen ungarisch-sprachigen Katholiken zusammen mit dem Vatikan an der „Rumänisierung“ der ungarischen Minderheit schuldig sind.⁸³⁴

Diese Last des Nationalismus hat auch heute noch Folgen und stellt ein Hindernis für die Ökumene dar. Der Nationalismus ist darüber hinaus auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche ein Hindernis in der Ausübung ihrer Sendung und stellt letztendlich selbst auch ihre Katholizität in Frage.

1.5.1. Pastoraltheologische Vorschläge im konziliaren Licht

Pastoraltheologisch gesehen haben die Kirchen in Rumänien besondere Aufgaben in der Vermittlung des Friedens und der Versöhnung zwischen den Nationen. Aus der Perspektive der römisch-katholischen Kirche kann das nur

⁸³³ Vgl. Mária Csúcs: *Püspökök Jászvásárban: Joguk van az anyanyelvi miséhez* [Die Bischöfe in Jászvásár: Sie haben das Recht zu Gottesdiensten in ihrer Muttersprache], in: <http://www.erdely.ma/hitvilag.php?id=61507&cim=puspokok_jaszvasarban_joguk_van_az_anya_nyelvi_misehez_video>, (am 23.04.2010, um 15:05 Uhr).

⁸³⁴ Auch aufgrund der Tatsache, dass Papst Johannes Paul II. bei seinem Papstbesuch die Diözese Alba Iulia nicht besucht hat, haben sich die ungarisch-sprachigen römisch-katholischen Gläubigen beleidigt gefühlt, und als Zeichen des Protests am Papstbesuch nicht teilgenommen. Der Minderheitsforscher Attila Jakab wirft dem ungarisch-sprachigen Erzbischof von Alba Iulia vor, dass er durch seine Humanpolitik die Rumänisierung der siebenbürgischen ungarisch-sprachigen Katholiken gestartet und unumkehrbar gemacht hätte. Seinen Forschungsergebnissen nach ist Attila Jakab der Meinung, dass auch dem Vatikan die ungarisch-sprachige katholische Minderheit in Rumänien unwichtig ist, weil sie der Nationalstrategie des rumänischen Staates folgt. Aus diesem Grund werde auch der, im Kommunismus zu seinem Glauben und seiner Kirche treu gebliebene, und von den Kommunisten stark verunglimpfte, ungarisch-sprachige Bischof Áron Márton nicht selig gesprochen. Die Versetzung der Dechanten, die aus eigener Initiative besonders für die ungarischen Gläubigen gekämpft haben, sehen einige als Teil der Assimilation, sowie die Einordnung des Priesterseminars von Alba Iulia zur staatlichen Universität „Babeş-Bolyai“ auch (vgl. Attila Jakab: *Vergődésben. Magyar kisebbségek „történelmi” egyházai az átalakuló Európában* [Im Zappeln. „Historische” Kirchen der ungarischen Minderheit in dem sich wandelnden Europa], Budapest 2009; vgl. auch ders.: *Az erdélyi magyar történelmi egyházak társadalmi szerepe*; ders.: *Álló kövületek a haladó/szaladó világban*). Es ist wichtig zu ergänzen, dass unter Anderem Attila Jakab deswegen diese Schlussfolgerung zieht, weil der Erzbischof sich selbst zuerst als Christ und erst danach als Sohn der ungarischen Nation bestimmt. Diese Rangordnung ist aber theologisch völlig korrekt.

dann erreicht werden, wenn innerkirchlich eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dieser Spannung versucht wird. Nur danach wird der Abbau des Nationalismus zwischen den verschiedenen Kirchen und Konfessionen möglich sein. Erst dann haben die Kirchen in Rumänien die Möglichkeit beispielhafte Vertreter und Förderer des Friedens in der Gesellschaft zu sein. Es ist wahr, dass auch die eigenen, schon funktionierenden zwischenmenschlichen Initiativen in diesem Prozess sehr wichtig sind, aber die Kirchen brauchen zugleich konkrete Strategien damit sie ihr Ziel erreichen können.

Eine rezeptartige Lösung gibt es nicht und es kann sie auch nicht geben, aber die katholische Kirche kann sich theologisch vom Zweiten Vatikanischen Konzil inspirieren lassen. Die Ankündigung des Konzils selbst war ein Symbol der christlichen Einheit und der Einheit der ganzen Menschheitsfamilie. Ebenso ist das Konzil als Ereignis, mit seiner Meinungspluralität, seinem konziliaren Verlauf und mit seiner Konsensfindung ein wichtiger Referenzpunkt. Der gemeinsame christliche Glaube und das Glaubensbekenntnis der Kirche lehren die Eintracht zwischen den Völkern und fördern dessen Verwirklichung auch in der Praxis. Das Zweite Vatikanische Konzil ruft alle Christen nachdrücklich auf, „sich, 'indem sie die Wahrheit in Liebe tun' (Eph 4,15), mit den wahrhaft friedfertigen Menschen zu vereinen, um den Frieden zu erleben und aufzubauen“ (GS 78). Die Kirche ist sich nämlich dessen bewusst, dass es unter allen Menschen eine wesenhafte Gleichheit vor Gott gibt. Grund dieser grundlegenden Gleichheit ist die vernunftbegabte Seele, die Gottesebenbildlichkeit, die Erlösung durch Jesus Christus, die Bestimmtheit im Heiligen Geist zur Heiligkeit und zum ewigen Leben (vgl. GS 29,1). Deswegen verurteilt das Konzil trotz allen anderen Verschiedenheiten jede Art von Diskriminierung: „[...] jede Art von sowohl gesellschaftlicher als auch kultureller Diskriminierung in den grundlegenden Rechten der Person, 'sei es' wegen des Geschlechtes, der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, ist zu überwinden und zu beseitigen, da sie ja dem Ratschluss Gottes widerspricht“ (GS 29,2). Die Kirche mahnt, „alle Zwistigkeiten unter den Nationen und Rassen zu überwinden und den gerechten menschlichen Vereinigungen innere Festigkeit zu verleihen“ (GS 42,4). Die Sendung zur Versöhnung zwischen allen Menschen und das Bemühen um die Einheit der menschlichen Familie ist nämlich im Wesen der Kirche begründet, die „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und

Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist“ (LG 1, vgl. auch LG 9 und GS 42).

Die Katholizität als Grunddimension der Kirche bedeutet nach der Konstitution *Lumen gentium* folgendes: „Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden vorzeichnet und fördert, werden also alle Menschen gerufen, und auf vielfältige Weisen gehören ihr zu oder werden ihr zugeordnet sowohl die katholischen Gläubigen als auch andere an Christus Glaubende als auch schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind“ (LG 13,4).

Die römisch-katholische Kirche in Rumänien muss verstehen und auch verstehen lassen, dass die Katholizität kein Verzicht auf das nationale Eigensein bedeutet, sondern Einheit in der Vielfalt ist. Die richtige Reihenfolge ist, dass der Mensch zuerst als Mensch, dann als Christ oder Mitglied einer religiösen Gemeinde und erst zuletzt als Angehöriger einer Nation betrachtet werden kann. Die Katholizität selbst kann die eigentliche Antwort auf die starken innen- und außenkirchlichen Spannungen in Rumänien sein. Die Versöhnung und die Einheit zwischen den Nationen bedeutet keinerlei undifferenziertes Durcheinander, sondern die christliche Spiritualität, „die katholisch [ist], führt dazu, dass die Menschen ihre eigene nationale Besonderheiten, Identität, Kultur, Sprache bewahren, und sich zugleich um das gerechte Zusammenleben aller Menschen in der geeinten Welt bemühen“.⁸³⁵ Die Christen in Rumänien müssen einsehen, was auch Papst Benedikt der XVI. in der Enzyklika *Caritas in veritate* betont hat: „Die christliche Religion und die andere Religionen können ihren Beitrag zur Entwicklung nur leisten, wenn Gott auch im öffentlichen Bereich mit spezifischem Bezug auf die kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und insbesondere politischen Aspekte Platz findet“ (*Caritas in veritate* 56).⁸³⁶

Die Kirchen Rumäniens können sich auf das Modell stützen, welches die ost(mittel)europäischen Pastoraltheologen anhand der konziliaren Lehre erarbeitet haben. Die wichtigsten Schritte für die Behandlung von ethnischen Spannungen und nationalen Konflikten im Dienst des Friedens, die die ostmitteleuropäischen

⁸³⁵ András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 79.

⁸³⁶ BENEDIKT XVI.: *Enzyklika Deus caritas est*, vom 25. Dezember 2005, <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_200512_25_deus-caritas-est_ge.html> (am 24.07.2011, um 18:42 Uhr).

Theologen fördern sind immer noch aktuell:⁸³⁷ Besinnung auf die Katholizität, die zur Pluralität und Toleranz fordert und verpflichtet; Schuldbekennnis und Bearbeitung der Schuld statt der Verdrängung; Förderung exemplarischer Zeichen und Gruppen; Koexistenz verschiedener Initiativen; Beachtung humanwissenschaftlicher Ergebnisse; Förderung gezielter Erwachsenenbildung und medialer Arbeit; mit den Konflikten leben und den Umgang mit ihnen lernen.

Vor allem aber braucht die Kirche in Rumänien im Geist des Konzils Mut und Geduld, für die Bearbeitung der Vergangenheit und für den Beginn einer ernsthaften innerkirchlichen Kommunikation, die nicht nur aus emotionalen oder protokollartigen Gesten besteht, und so eine konfrontative Auseinandersetzung mit dem Thema erlaubt. Die Kirche kann mit einer solchen Initiative in der Gesellschaft Rumäniens exemplarisch vorgehen und zur Erschaffung eines demokratischen Vorfelds beitragen, weil das ein mannigfaltiger Punkt der rumänischen Gesellschaft ist. Das wäre ein gehbarer Weg der Versöhnung, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche.

2. Die Kirche als pilgernde Volk-Gottes-Gemeinschaft in Rumänien

Die Beziehung der Kirche zur Welt, präsentiert sich vor allem auf der Basis von *Gaudium et spes*, und macht auch die Untersuchung der Folgen zur Innenarchitektur der Kirche notwendig. Das kriteriologische Grundgerüst bildet in diesem Fall *Lumen gentium*. Anders formuliert: Bis jetzt ist untersucht und gefragt worden, welche Aufgabe die Kirche in der Gesellschaft hat und wie sie demzufolge ihr Verhältnis zur Welt bestimmen müsste. In diesem Teil wird aber auch noch gefragt, was daraus für die innere Organisation der Kirche und ihre Arbeit folgt. Es werden demnach ekklesiologische Akzente gesucht, denen gemäß die Kirche in Rumänien ihre Struktur umgestalten kann, um möglichst optimal handlungsfähig zu sein.

⁸³⁷ Vgl. Ferencz Ágoston: *Versöhnung (zwischen den Nationen – Nationalitäten)*, 84-85; ders.: *Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien*, 208-220; András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 80.

2.1. Methodologische Vorüberlegungen

2.1.1. Kirchenbilder des Konzils

Das Zweite Vatikanische Konzil war das erste Konzil in der Kirchengeschichte, welches das Thema Kirche, ihr Selbstverständnis, ihre Struktur und Sendung in den Mittelpunkt gesetzt hatte. Es war ein Konzil der Kirche über sich selbst⁸³⁸. Diese Themen haben ihre Aktualität auch 45 Jahre nach dem Konzil nicht verloren. In den letzten Jahren sind aber durch die schnellen und krisenhaften Veränderungen in der Kirche die Strukturfragen immer mehr in den Vordergrund gerückt.⁸³⁹ Es steht nicht mehr die Rede über eine Glaubenskrise im Vordergrund, sondern die Krise und das Versagen der kirchlichen Institution. Als Folge dessen ist heute nicht der Atheismus, sondern ein starker Antiklerikalismus zu beobachten.

In diesem Zusammenhang kritisiert Paul M. Zulehner die Stagnation in Fragen der Erneuerung der Kirchengestalt. Er redet über eine Übergangskrise der Kirche von der komfortablen konstantinischen Ära in die moderne Weltkultur.⁸⁴⁰

Diese Krise hat schon zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den Auseinandersetzungen der sogenannten Konservativen und Progressiven begonnen. Diese Parteien führten nämlich zum Kompromisscharakter der Konzilstexte und zu einer Nachwirkung, die zum Ergebnis die Sondersynode im Jahre 1985 hatte.⁸⁴¹ Die Konflikte und die Konsensversuche des Konzils haben auch die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* geprägt. Aus diesem Grund konnte das Zweite Vatikanische Konzil kein systematisch einheitliches Kirchenbild,

⁸³⁸ Vgl. Johann Baptist Metz: *Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs“?*, in: Klemens Richter (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang – Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 11-24, hier: 19.

⁸³⁹ Vgl. Jürgen Werbick: *Grundfragen der Ekklesiologie*, 7.

⁸⁴⁰ Zudem klagt er auch die Stille in „einigen schmerzlichen pastoralen Fragen“, wie die Frage des Priestermangels oder die Frage des Zugangs zu den Sakramenten von Geschiedenen. Zulehner beschwert sich über eine Art struktureller Rekleralisierung, die die Kirche in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanum zurückwirft (vgl. Paul M. Zulehner: *Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung*, Ostfildern 2008, 48-50, 52). Wolfgang Beinert spricht 2009 auch über eine Kirchenkrise, die durch die Aufhebung der Exkommunikation der vier, von Erzbischof Lefebvre geweihten, Bischöfe nur verstärkt wurde (vgl. Wolfgang Beinert: *Und wenn die Kirche wirklich auf dem Weg durch die Zeit ist? Der Stellenwert des II. Vatikanischen Konzils*, Vortrag gehalten am Fest der Karl Rahner Akademie am 09. Januar 2010, <<http://www.kath.de/akademie/rahner/01Aktuell/02aktuell/BeinertFestvortrag2010.pdf>> [am 15.06.2010, um 16:30]). Diese Krise ist vom Missbrauchsskandal in 2010 noch intensiviert und vielleicht zum Höhepunkt getragen worden.

⁸⁴¹ Vgl. Walter Kasper: *Der Weg der Kirche in die Zukunft*, in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi*, 139-152; vgl. ders.: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 153-199. Vgl. auch: II. Teil Kap. 2.

sondern oft inkohärente, parallel stehende und gegensätzliche Aussagen über die Kirche bieten, die zur Legitimierung mehrerer Kirchenbilder führten⁸⁴² und so auch zu einer „gespaltenen Rezeption“ beitrugen.⁸⁴³

Trotzdem ist es zu bemerken, dass man nicht über zwei gleichwertige neben- bzw. gegeneinanderstehende (eine gegenreformatisch-juridische und eine moderne Communio-Ekklesiologie) Ekklesiologien sprechen kann. Zwar gibt es keine vollkommene Homogenität im ganzen Text von *Lumen gentium*, aber „es macht einen Unterschied, ob ein Text im Rahmen einer eindeutigen Grundoption gewisse Einsprengsel und Grenzen aufweist, oder ob man von einem Text spricht, der einen unausgetragenen Konflikt zwischen zwei Grundanschauungen repräsentiert“⁸⁴⁴. In diesem Zusammenhang ist es wichtig neben dem Kompromiß-Charakter auch die Denkform des Paradoxalen in Betracht zu nehmen.⁸⁴⁵

Die Krisensignale nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie zum Beispiel Priestermangel, sakramentale Praxiskrise, die abnehmende Zahl der Gottesdienstbesucher, der Rückgang der Bußpraxis und die Autoritätskrise dienen in Rumänien als Argument der Verweigerung der Konzilsrezeption. Damit hängt auch die Zurückweisung des Umbaus der Kirche auf die immer noch lebendige vorkommunistische und kommunistische, also vorkonziliare Theologie und Praxis, zusammen.

Gerade in dieser Situation ist für die Kirche in Rumänien wichtig folgendes zu bedenken:

a) Ein Kompatibilitätsmodus mit der Moderne ohne Öffnung des Konzils zur modernen Welt wäre kaum vorstellbar. Diese Moderne hat nun Rumänien erreicht. Die heutige Religiosität zeigt in Rumänien zwar Tendenzen zu einem Säkularisierungsmuster bzw. zu einem Modernisierungsmuster, aber ohne Dialog mit der durch die Globalisierung und durch die Medien hineinströmenden

⁸⁴² Vgl. Medard Kehl: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2001⁴, 49-50. Meistens wird über eine unversöhnte communio-Ekklesiologie und eine hierarchische-Ekklesiologie gesprochen (vgl. Peter Hünermann: *Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 92-93; Otto-Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 50-56). Pesch weist auf ähnliche zwiespaltige Aussagen auch in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* hin (vgl. ebd., 59-63).

⁸⁴³ Ebd., 56-59.

⁸⁴⁴ Peter Hünermann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: HThK 2, 263-582, hier: 402.

⁸⁴⁵ Eine Art Systematisierung wurde im II. Teil Kap. 2.5. versucht. Das ist auch aus dem Blickwinkel der Ekklesiologie des Konzils relevant.

Modernität kann die Kirche ihre Chancen bezüglich ihrer Sendung in die Welt verlieren. Das Konzil hat keine direkte Antwort auf die Modernisierungsprozesse des 20. Jahrhunderts angeboten. Es initiierte aber den Anstoß und den Ausgangspunkt, mit dem die Kirche und ihre Theologie auf die Plattform der Moderne treten können.⁸⁴⁶

b) Dazu hatte das Konzil ein neues Kirchenbild, eine neue Kirchenvision.⁸⁴⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil war ein Übergang der Kirche aus der konstantinischen Ära in eine moderne Welt. Obwohl aus der Perspektive der Ekklesiologie diese sechzehn Jahrhunderte sehr vielschichtig waren, bilden sie eine Einheit. Deren Merkmale sind: mit der konstantinischen Wende wird der ekklesiologische Akzent auf die politische, gesellschaftliche, institutionelle Seite der Glaubensgemeinschaft gesetzt. Der Mysteriumcharakter der Kirche wird zugunsten der Verfassungsstruktur zurückgedrängt. So wird der urkirchliche *Communio*-Gedanke, *koinonia*, mit der Betonung des Dienens, welcher den Zugang zu diesen Mysterien, vor allem in der Eucharistiefeyer versicherte, durch die Hierarchie-Idee in den Schatten gedrängt. Dieses hierarchiefixierte Kirchenbild hat die Spaltung zwischen Klerus und Laien zur Folge. Die Kirche wird zur Papstmonarchie, in der die Kirchenzugehörigkeit nicht der Glaube (*congregatio fidelium*), sondern der Gehorsam Rom gegenüber bestimmt. Im Zentrum tritt die Leib-Christi Vorstellung, aber sie wird nicht im Sinne Paulus verwendet. In diesem ganz strengen vertikalen Kirchenmodell bedeutet die Beziehung zwischen kirchlichem Lehramt und Gläubigen, dass das kirchliche Amt lehrt, die Theologie erklärt und die Gläubigen gehorchen. Das durch die Braut Christi symbolisierte Kirchenbild, als Symbol für die geistlich-mystische Einheit zwischen Kirche und Christus, wird in Macht- und Herrschaftssymbole verwandelt; die Mutter-Kirche wird zur Lehrmeisterin, die Kirche wird zur moralischen Anstalt. Die geschichtlichen Ereignisse, wie der Bruch zwischen der West- und Ostkirche, die Reformation und die Aufklärung verschärfen diese

⁸⁴⁶ Das bestätigt u.A. Günther Wassilowsky in seiner Forschung über Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Günther Wassilowsky: *Universales Heilssakrament Kirche*, 63-67).

⁸⁴⁷ Zur Deutung der Visionen vgl. III. Teil Einführung. Es ist ausdrucksfähiger auch an dieser Stelle statt Kirchenbilder über Kirchenvisionen zu sprechen. Die Vision hat eher eine dynamische Konnotation, statt der starren Ausdrucksweise der Bilder. Das steht der Vorstellung des Konzils auch näher. Eine Vision erspart vielleicht auch die Kontroversen der nebeneinander stehenden, mit verschiedenen Akzenten vorbereiteten und präsentierten Bilder, die aber schon fixiert und somit an und für sich unveränderbar sind.

Tendenzen und führen zu weiteren Verengerungen wie folgt: die westliche Kirche verliert den Großteil der im Osten gewachsenen Theologie, für die Katholiken wird die Kirche die mit dem Papst identisch gewordene Römische Kirche und die emanzipierende Entfernung von der Kirche beginnt.⁸⁴⁸

In seiner auf zwei Hauptteile gegliederten vorkonziliaren Kirchenbilderpräsentation (von der Väterzeit bis zur Reformation und von der Reformationszeit bis zum Vorabend des Konzils), sieht auch Otto Hermann Pesch die konstantinische Wende, nach der die Kirche auf der Grundlage des kaiserlich-römischen Amtsmodells eine ganz andere ekklesiologische Entwicklung zeigen wird.⁸⁴⁹

In seinem Kommentar zu *Lumen gentium* sieht Peter Hünemann eher die gregorianische Reform als Eckpunkt der vorkonziliaren ekklesiologischen Entwicklungen, aber entdeckt auch ähnliche ekklesiologische Entwicklungsmerkmale was das vorkonziliare Kirchenbild betrifft. Hünemann benennt zwei Aspekte, die das vorkonziliare Kirchenverständnis bestimmten: erstens die juridische Sicht der Kirche und die Univozität des Kirchenbegriffs. Das bedeutet eine Engführung für die Ekklesiologie, weil in der theologischen Reflexion die juridisch-organisatorische Gestalt der Kirche in den Vordergrund tritt. Die Pluralität des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft, der wichtige eschatologische Werdecharakter und der Charakter der Geschichtlichkeit des Menschen und der Kirche, der Bezug auf das Alte Testament oder auf die Kirche von Abel gerät in der Bestimmung der Kirche in Vergessenheit.⁸⁵⁰

Der zweite Aspekt ist für Hünemann das sozialphilosophische Verfassungsmodell, das die Entwicklung der Ekklesiologie seit dem Mittelalter bestimmt hat. Durch die Reduzierung der Ekklesiologie auf den sichtbaren, institutionellen Charakter der Kirche, wird die Konzeption der Monarchie für die Kirche bestimmend. Die Kirche verstand sich als „societas perfecta“, sei es in der Konzeption der Kirche als geistliche Monarchie, die zum wesentlichen Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Macht führt, sei es in der Einheit von Thron und Altar, oder nach der französischen Revolution in der modernen Souveränitätskonzeption. Aber weil „das traditionelle Schema der ‘Monarchie’

⁸⁴⁸ Vgl. Wolfgang Beinert: *Kirchenbilder in der Kirchengeschichte*, 79-105.

⁸⁴⁹ Vgl. Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 133-137

⁸⁵⁰ Peter Hünemann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, 272-274.

sowohl in der Ekklesiologie wie in dem ständig fortschreitenden Prozess der Institutionenausformung der Kirche unbefragt in Geltung bleibt, ergibt sich in der Moderne eine Polarität zwischen den Strukturen des öffentlichen Lebens [...] und in den kirchlichen Leitungsformen wie den sonstigen institutionellen Formen kirchlichen Lebens“.⁸⁵¹

Dieser ekklesiologische Standpunkt wird im 19. und 20. Jahrhundert durch die Neuscholastik auf traditionalistische fundamentaltheologisch-apologetische Ekklesiologie verschärft. Die Kirche wird auch beim I. Vatikanum als monarchisch und hierarchisch charakterisiert. Die nicht Beachtung der modernen Exegese und der Ergebnisse der patristischen Forschungen, sowie die Inkompatibilität mit der Moderne (wie im Syllabus und in den Modernismusdekreten zu verfolgen ist) bilden den Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁸⁵²

Statt dem „alten Kirchenbild“ tritt beim Zweiten Vatikanischen Konzil ein erneuertes Kirchenbild⁸⁵³ in den Vordergrund. Die Konzilsväter orientierten sich einerseits an authentischen biblischen Aussagen über die Kirche in der patristischen Auslegungstradition. Andererseits versuchten sie zugleich neben den biblisch-patristischen Ursprüngen der Realität der Kirche der säkularen-modernen Welt gerecht zu werden und mit der Ausschöpfung spiritueller und theologischer Initiativen eine für die Gegenwart glaubwürdige Kirche zu schaffen.⁸⁵⁴ Das bedeutet aber nicht, dass das Zweite Vatikanische Konzil neben der biblisch-patristischen Orientierung mit der darauf folgenden langen Tradition der Kirche brechen wollte. Schon im LG 1 wird erklärt, dass die Konzilsväter in das Handeln über Wesen und Sendung der Kirche „das Thema der vorausgehenden Konzilien

⁸⁵¹ Ebd., 276.

⁸⁵² Vgl. ebd., 272-277. Weitere zusammenfassende Präsentationen der Kirchenbilder aus dem Gesichtspunkt der Spiritualität und der systematischen Ekklesiologie und deren Einfluss auf die Kirchenverfassung des Zweiten Vatikanischen Konzils siehe bei: Medard Kehl: *Die Kirche*, 23-48. Diese Zusammenfassung will in keinem Fall sagen, dass in der präsentierten Zeitperiode nur diese negativen Zeichen in der Kirche präsent waren. Das Ziel war auf die kritischen Punkte zu zeigen, mit denen sich das Zweite Vatikanische Konzil unvermeidlich konfrontieren musste, und deren Korrekturen nötig waren. Dieses Kirchenbild drückt Stefan Knobloch mit dem Stichwort der „identity against“ aus: die vorkonziliare Kirche hat ihre Identität aus der Abgrenzung bezogen. Diese zu dominante Abgrenzung brauchte eben eine Horizonterweiterung, die im Zweiten Vatikanischen Konzil geschehen ist (vgl. Stefan Knobloch: *Kirche: als Volk Gottes Sakrament in der Welt*, in: Herbert Haslinger (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 1., 157-166: hier 158-159).

⁸⁵³ Hier werden nur die wiederentdeckten und neuen ekklesiologischen Akzente angeführt, die bei einer rumänischen Kirchengvision benutzbar und aktuell sein könnten.

⁸⁵⁴ Vgl. Medard Kehl: *Die Kirche*, 34, 48.

fortführen“ werden. Darunter werden das I. Vatikanum und das Konzil von Trient verstanden. Aufgrund des zuletzt genannten Konzils wird auch auf die vorangegangenen Konzilien verwiesen.⁸⁵⁵

In Rumänien, wo die Teilnahme der Vertreter der römisch-katholischen Kirche am Zweiten Vatikanischen Konzil verhindert wurde, setzte man die konziliaren Ideen meistens in Form von liturgischen und kirchenrechtlichen Vorschriften um. Durch die Krise der westlichen Kirche, blieben die weiteren Horizonte und Perspektiven des Konzils für die Kirche in Rumänien noch unentdeckt. Darum ist es notwendig die bedeutendsten Merkmale des vor- und nachkonziliaren Kirchenverständnisses zu präsentieren.

Das soll nicht bedeuten, dass die ekklesiologische Selbstbestimmung und die daraus folgenden Handlungen in der Kirche Rumäniens ganz falsch waren, oder dass die aktuellen Modelle von einem ganz neuen theologischen und praktischen Verständnis aufgelöst werden müssten,⁸⁵⁶ dies wollte auch das Konzil nicht. Das Konzil wollte eine Erneuerung der Kirche, ohne diese Erneuerungen hätte die Kirche kaum eine Überlebenschance gehabt und wäre an den Herausforderungen der Moderne gescheitert. Die Kirche in Rumänien muss die vorkonziliaren Mechanismen und Mentalitäten in ihrer Ortskirche ausfindig machen und aufheben, um dadurch neue Überlebenschancen zu erhalten. Danach soll sie diese Verhinderungselemente durch Hoffnungs- und Lebenszeichen, die aus der konziliaren Inspiration stammen, ersetzen, mit der Überzeugung, dass das Zweite Vatikanische Konzil als ein neues Pfingsten, als das Werk des Heiligen Geistes zu sehen ist und die konziliare Verwirklichung der ständigen Dynamik der Geistesauswirkung unterliegt.

⁸⁵⁵ Vgl. ebd., 49. Schon das erste Kapitel von *Lumen gentium* zeigt die ekklesiologische Traditionslinie, an die sich die Konzilsväter orientiert haben: Die Artikel 1-6 beziehen sich auf biblische und patristische Texte; LG 7 zitiert neben dem Neuen Testament Thomas von Aquin, Pius XII. und Leo XIII.; Artikel 8 verweist wieder auf die zwei vorhin genannten Päpste, auf das apostolische und das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, die Trienter Formel und das I. Vatikanum (vgl. Peter Hünemann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 271-272, 355).

⁸⁵⁶ Das Konzil wollte gar nicht mit der Tradition der Kirche brechen, sondern sie wiederentdecken. Eben darum ist die Bemerkung Wolfgang Beinerts in seiner Präsentation über die verschiedenen Kirchenbilder in der Geschichte wichtig. Er stellt fest, „daß die [geschichtlichen] Modelle einander nicht ablösen wie die Kleidermoden, sondern daß in den zeitlich früheren Modellen bereits die Grundelemente der späteren enthalten und in und neben jenen die voraufgehenden irgendwie weiterexistieren“ (Wolfgang Beinert: *Kirchenbilder in der Kirchengeschichte*, 61). Eben darum zeigt die akribische Nachforschung, dass die Kirchenbilder miteinander interferieren, auch Veränderungen erleiden, im Hintergrund weiterleben und dann wieder entdeckt werden können (vgl. ebd., 61f).

c) Das Konzil wollte keine kirchenrechtlichen Vorschriften und Lehren im traditionellen Sinne formulieren, sondern vor allem ein „Problem Bewusstsein“ schaffen.⁸⁵⁷ Das Konzil wollte auch keine rezeptartigen Lösungen verschreiben, oder eine theologische Ära beschließen.⁸⁵⁸ Das Konzil war ein neuer Beginn, Anfang eines Anfangs. Nicht aber als Bruch mit der Tradition, nicht als absoluter Anfang.⁸⁵⁹

Diese Dynamik und dieser Anfangscharakter des Konzils, die zur ständigen, kritischen und treuen Weiterschreibung des Konzils anspornen, ist für die Kirche in Rumänien eine Inspirationsquelle, wie Wolfgang Beinert dies formulierte: „Wir bleiben *weiterhin* dem konziliaren Ansatz verhaftet. Das heißt ferner: Diese Treue ist Treue *des Denkens*. Die konziliaren Texte sind keine Mantras, die man nur wiederholen muss, um ihren Segen zu gewinnen. Sie sind vielmehr ständig kritisch zu befragen, fortzuschreiben, gegebenenfalls auch zu korrigieren. *Weiterdenken* heißt endlich – und erst da stehen wir in der Dynamik der Geschichte und in der Dynamik des Konzils – umfassender, globaler, universaler, kurzum – in des Wortes Urbedeutung – *katholischer* zu denken.“⁸⁶⁰

d) Die Krisenereignisse bedeuten nicht, dass die Kirche an sich in eine Krise geraten ist. Die Krise betrifft eher ihre Gestalt oder verschlüsselter ausgedrückt

⁸⁵⁷ Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (Pius XI.), 25.

⁸⁵⁸ Vgl. Günther Wassilowsky: *Universales Heilssakrament Kirche*, 67.

⁸⁵⁹ Vgl. Karl Rahner: *Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965*, Freiburg 1965. Zwei Zitate, um diese befreiende dennoch realistische und zum Weiterdenken antreibende Offenheit zu illustrieren: „Kann man sagen, daß die Kirche ihren *aggiornamento* vollbracht hat, den sie als Aufgabe des Konzils bezeichnet hat? [...] Nichts wäre gefährlicher als ein solcher Enthusiasmus. Das Konzil hat einen Anfang für den *aggiornamento*, für die Erneuerung, gesetzt, ja sogar für die immer fällige Buße und Bekehrung: den Anfang des Anfangs. Das ist viel. Aber eben nur den Anfang des Anfangs“ (ebd., 14). „Das Konzil hat sich zweifellos Aufgaben und Themen gestellt, die – gemessen an den konkreten Möglichkeiten, die der Kirche im Augenblick zu Gebote stehen – nicht größer sein könnten. Aber gemessen an der Aufgabe, der die Kirche in den nächsten Jahrzehnten entgegensieht, sind doch all diese Fragestellungen nur ein Anfang, eine entfernte Vorbereitung und eine erste Zurüstung für diese Aufgaben der andrängenden Zukunft. Denn diese Zukunft fragt die Kirche nicht nach den genauen Einzelheiten der Kirchenverfassung, [...] sondern danach, ob die Kirche die richtende und erfüllende Nähe des unsagbaren Geheimnisses, das wir Gott nennen, so glaubhaft bezeugen könne, daß der Mensch des Zeitalters der Technik, der Welteinheit, der sich selbst zum Gegenstand seiner Tat macht und seine Umwelt nach seinen eigenen Gesetzen baut, dieses unsagbare Geheimnis auch als *seinem* Leben waltend erfahren kann. Solche Themen konnten nicht unmittelbare Aufgabe dieses Konzils sein, können vielleicht überhaupt nicht unmittelbar Aufgabe und Thema eines Konzils bilden. Aber sie kommen neu auf die Kirche der Zukunft zu, weil sie eigentlich auch immer das wesentlichste Thema des Christentums waren und sein sollten. Und dafür können alle Antworten und Lösungen des jetzigen Konzils nicht mehr sein als in noch weiter Ferne ein Anfang zur Aufgabe der Kirche der anbrechenden Zukunft“ (ebd., 19f).

⁸⁶⁰ Wolfgang Beinert: *Und wenn die Kirche wirklich auf dem Weg durch die Zeit ist?*, 2.

ihre kirchlichen Strukturen.⁸⁶¹ Das Konzil hat aber darauf angewiesen, dass Strukturentscheidungen ohne die ständige Nachfrage nach der Sendung der Kirche nur Fehlentscheidungen sein können.⁸⁶² Die Kirche als *ecclesia semper reformanda*, braucht als Erneuerung ein neues Pfingsten, mit den Erkennungsmerkmalen von Horizont, Vision und Mut. Dann kann sie sowohl die zeitgerechte Verkündigung, als auch die erforderliche Kirchengestaltung verwirklichen.⁸⁶³ In Rumänien sollte das Konzil nach der Liturgiereform und der neuen CIC eine weiterführende Rezeption erfahren.

2.1.2. Kirchenimage in Rumänien

Zu diesen allgemeingültigen Kriterien des Konzils ist es notwendig, für die römisch-katholische Kirche in Rumänien, noch die Kontextualisierung anzuführen. Das heißt, dass neben den theologischen Aspekten der Kirche auch das Image der Kirche zu beachten und theologisch zu reflektieren ist, also das Kirchenbild selbst, wie die Menschen die Kirche in Rumänien sehen.

Das Forschungsprojekt AUFBRUCH aus dem Jahr 1997 zeigte, wie das Image der Kirche in der Übergangssituation aussah. Diese Vorstellungen über die Kirche waren sehr wichtig, weil die Religionskritik und die Kirchenvernichtungspolitik des Kommunismus unter anderem auch versuchten, das Image der Kirche mit Hilfe erfundener Klischees zu beschädigen. Weiterhin war es in Ost(Mittel)Europa fast unmöglich wirkliche Kenntnisse über die Kirche zu erwerben. Die Frage: „Was ist die Kirche?“, besonders nach den Ereignissen des Zweiten Vatikanischen Konzils, blieb unbeantwortet und unbekannt.⁸⁶⁴

Die Daten der Forschung zeigten zwar, wie die Kirche damals gesehen wurde, aber dies war nur eine „Phantom“-Vorstellung der Kirche „jenes

⁸⁶¹ Vgl. Paul M. Zulehner: *Ein neues Pfingsten*, 51.

⁸⁶² Vgl. Jürgen Werbick: *Grundfragen der Ekklesiologie*, 7-8. Werbick selbst fasst die Art und Weise, wie die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Dienst zum Heil der Menschen neubestimmt hat folgenderweise zusammen: Die Kirche darf keine abgeschlossene „Heilszone“ sein. Gottes Herrschaft war „nicht eine rein jenseitige Angelegenheit“ und „auch nicht eine rein kirchliche“. „Gottesherrschaft beginnt hier und jetzt, wo Menschen sich dafür in Anspruch nehmen lassen, die Wirklichkeiten ihres Lebens und der Welt auf ihre Gottes-Zukunft hin zu verändern, wo sie dem guten Willen Gottes Raum geben wollen im Alltag des eigenen Lebens und der Geschichte, in der Völker und Nationen ihren Weg suchen“ (ebd., 8).

⁸⁶³ Vgl. Paul M. Zulehner: *Ein neues Pfingsten*, 54-93. Karl Rahner nach wäre das die eigentliche Aufgabe und Chance der Kirche (vgl. Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche*).

⁸⁶⁴ Vgl. Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, 87f.

Rohrmaterial, das durch die Praxis korrigiert werden, und aus welchem die konkrete Kirche ihr Bild, ihr Image gestaltend entfalten⁸⁶⁵ könnte.

Die erfragten Ansichten über die Kirche ergaben, dass die Kirche von etwa zweidrittel der Bevölkerung in Rumänien als „eine Institution für alle Zeiten“ und als kein „Restbestand der Vergangenheit“ gesehen wurde. Das bedeutet, dass die Menschen in Rumänien mit der Kirche rechneten.⁸⁶⁶ Die Menschen haben die Kirche nicht für eine Bedrohung gehalten, die sich durch ihre zunehmende Präsenz gegen die Entwicklung und gegen die Interessen der Gesellschaft stellt, sondern sie eher als eine menschliche und gesellschaftliche Hilfestellung betrachtet, die sowohl im individuellen als auch im sozialen Bereich eine heilende Institution ist. Von allen befragten Ländern, gab es nur in Kroatien eine größere Zustimmung zu diesem Bereich, als in Rumänien. In Rumänien, hatten die Akademiker die größte Angst vor der Kirche.⁸⁶⁷ Es wurde auch nach einer weiteren Dimension gefragt, nämlich nach der Nähe bzw. der Ferne der Kirche zu den Menschen. Die RumänInnen halten ihre Kirche für sehr menschnah und hilfsbereit, unter allen Befragten gab es hier die größte Zustimmung.⁸⁶⁸ Die Menschen in Siebenbürgen haben die Kirche auch überwiegend als arm empfunden.⁸⁶⁹ Das ist wichtig, weil diese Forschung zeigt, dass die Vorstellung, ob die Kirche reich oder arm ist, im engen Zusammenhang mit der Meinung steht, ob die Kirche die natürliche Verbündete der Armen oder natürliche Verbündete der Reichen ist. So auch im Falle Rumäniens, jene die die Kirche für arm gehalten haben, schätzen sie auch als eine Verbündete der Armen ein. Die Vorstellung über Armut und Reichtum, sowie über die gesellschaftliche Verbundenheit der Kirche

⁸⁶⁵ Ebd., 87.

⁸⁶⁶ Eine Abweichung wurde nur bei den unter dreißigjährigen festgestellt (vgl. ebd., 89-90).

⁸⁶⁷ Fünf Aussagen formulierten die Hilfestellung der Kirche: sie gibt vielen Menschen seelische Unterstützung sie bietet Möglichkeiten, wie man im Leben glücklich werden kann; sie ist da um den Menschen zu helfen; sie lehrt den Menschen die Wahrheit und will sie zur Liebe zu den Mitmenschen erziehen. Fünf andere Statements bezeichneten Möglichkeiten, die die befremdende Bedrohlichkeit der Kirche andeuteten. In diesem Fall konnte man Stellung nehmen, ob die Kirche viele Menschen seelisch zu Knechten macht, ob sie vor allem an irdischer Macht interessiert sei, ob sie vor anderen Überzeugungen keinen Respekt habe, ob sie (statt einer Gemeinschaft) eine Organisation sei unter der Herrschaft der Bischöfe und Priester (vgl. ebd., 92-94).

⁸⁶⁸ Vgl. ebd., 30, 90.

⁸⁶⁹ Die Forscher haben auch einen Zusammenhang zwischen Religiosität und Armut gesehen: je ausdrücklicher die Religiosität sei, umso stärker vertrete man die Meinung, dass die Kirche arm ist. Dieser Tendenz aber lässt sich nach neuer Forschung in Rumänien nicht bestätigen (vgl. ebd., 95).

mit den Armen oder Reichen, ist ein Kennzeichen für die bedrohliche bzw. mächtige oder eher helfende Natur der Kirche.⁸⁷⁰

Zusammenfassend kann man bemerken, dass sich in Rumänien in dieser Übergangssituation ein fruchtbarer Boden für ein positives Kirchenbild gebildet hat, bei dem man hoffnungsvoll auf die Kirche schaute. Rumänien hatte die Kirche sowohl ihrer Unmittelbarkeit als auch ihrer Begabung nach, Heil und Glück zu vermitteln, am höchsten gewertet. Die RumänInnen hatten die Kirche sowohl ihrer Unmittelbarkeit als auch ihrem Vermögen nach Heil und Glück zu vermitteln, am höchsten bewertet.⁸⁷¹

Es gibt auch eine aufschlussreiche Fortsetzung, nämlich das Forschungsprojekt AUFBRUCH II, so erhält man die Möglichkeit die Entwicklung dieses Kirchenbildes weiter zu beobachten. Folgende drei Fragen sind wichtig, für die Entwicklung des Kirchenimages:

1. Die Kirche ist vor allem an irdischer Macht interessiert. / Die Kirche ist vor allem am jenseitigen Heil interessiert.

2. Die Kirche ist die natürliche Verbündete der Armen und der Machtlosen. / Die Kirche ist die natürliche Verbündete der Reichen und der Mächtigen.

3. In Rumänien ist die Kirche reich. / In Rumänien ist die Kirche arm.

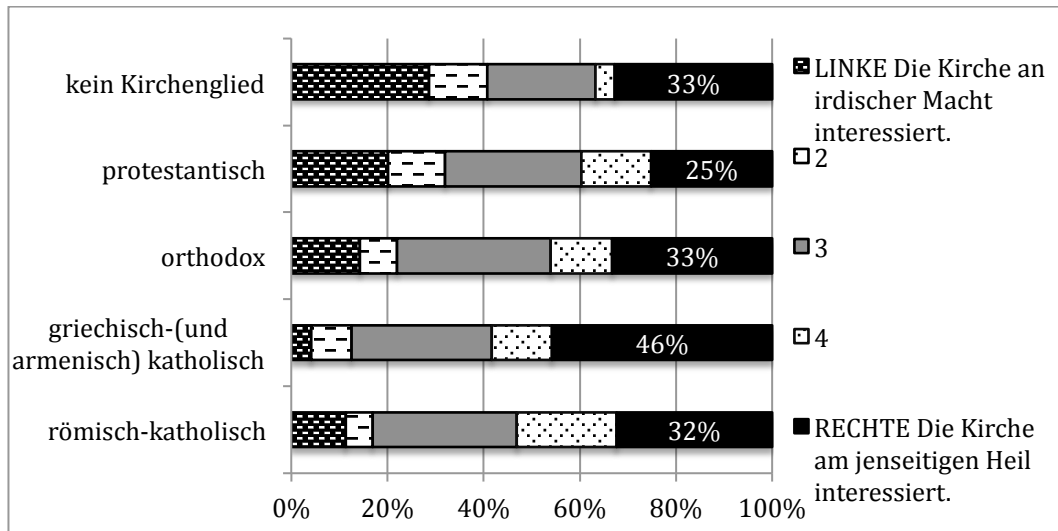
Die meisten Befragten meinten, dass die Kirche am jenseitigen Heil der Menschen interessiert ist. Aber die Meinung, dass die Kirchen eher an irdischer Macht interessiert sind, nahm in allen Ländern, so auch in Rumänien an Häufigkeit zu.⁸⁷²

⁸⁷⁰ Es ist interessant zu sehen, dass die Kirche besonders von denen, die mit ihrer eigenen wirtschaftlichen Situation unzufrieden waren, die Kirche als eine Verbündete der Reichen angesehen haben. Die mit ihrem Lebensstandard Zufriedenen waren, seien es Reiche oder Arme, haben die Kirche für eine Verbündete der Armen gehalten (vgl. Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion in den Reformländern Ost[Mittel]Europas*, 95-96).

⁸⁷¹ Vgl. ebd., 100.

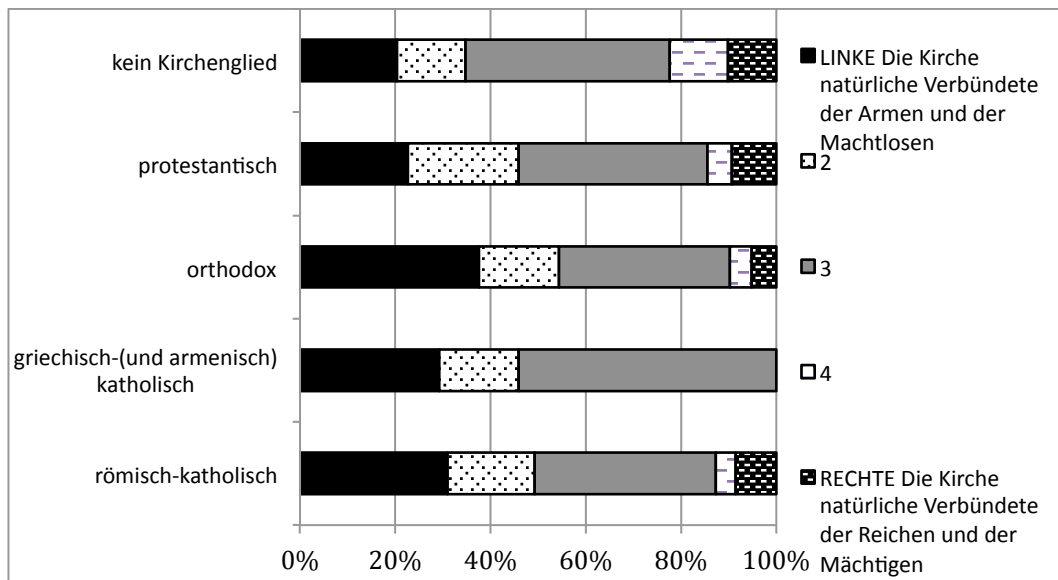
⁸⁷² Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 97.

ABBILDUNG 6: Kirchenimage – irdische Macht oder jenseitiger Heil (Quelle: AUFBRUCH II)



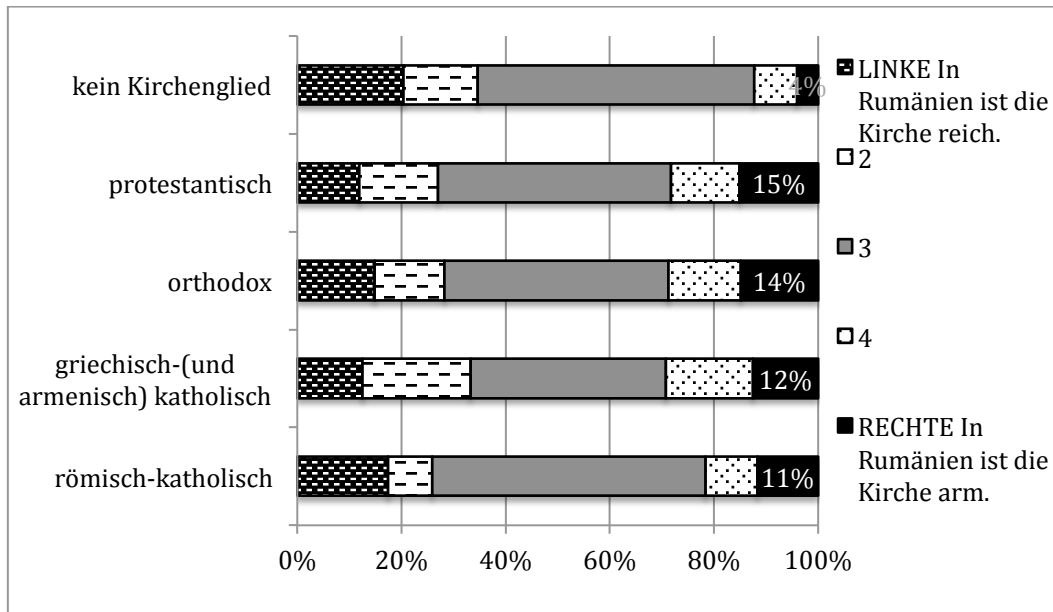
Die nächste Abbildung zeigt, dass die Kirchen in Rumänien eher als verbündete der Armen gesehen werden. Das bedeutet, dass die Kirchen so auch die römisch-katholische, als sehr menschennah betrachtet werden.

ABBILDUNG 7: Kirchenimage – Kirche als verbündete der Reichen oder der Armen (Quelle: AUFBRUCH II)



Die nächste Abbildung zeigt für wie reich oder arm die Kirchen in Rumänien von den Gefragten wahrgenommen werden:

ABBILDUNG 8: Kirchenimage – arme oder reiche Kirche (Quelle: AUFBRUCH II)



1997 haben in Rumänien 30 Prozent der Befragten die Kirchen für reich gehalten. 2007 ist diese Zahl auf 53 Prozent gestiegen. Das kann als Folge der Tagespolitik gesehen werden.⁸⁷³ Eine weitere mögliche Erklärung wäre auch, dass in Rumänien die soziale und wirtschaftliche Unsicherheit größer geworden ist. Aber trotzdem werden die Kirchen, vor allem wegen der orthodoxen Kirche, finanziell vom Staat unterstützt. So werden in Rumänien ständig zahlreiche Kirchen und kirchliche Gebäude gebaut bzw. renoviert. In einem armen Land wie Rumänien ist so etwas immer auffällig, man bemerkt, dass die Kirchen und ihre Vertreter finanziell über den Durchschnitt des Landes liegen.

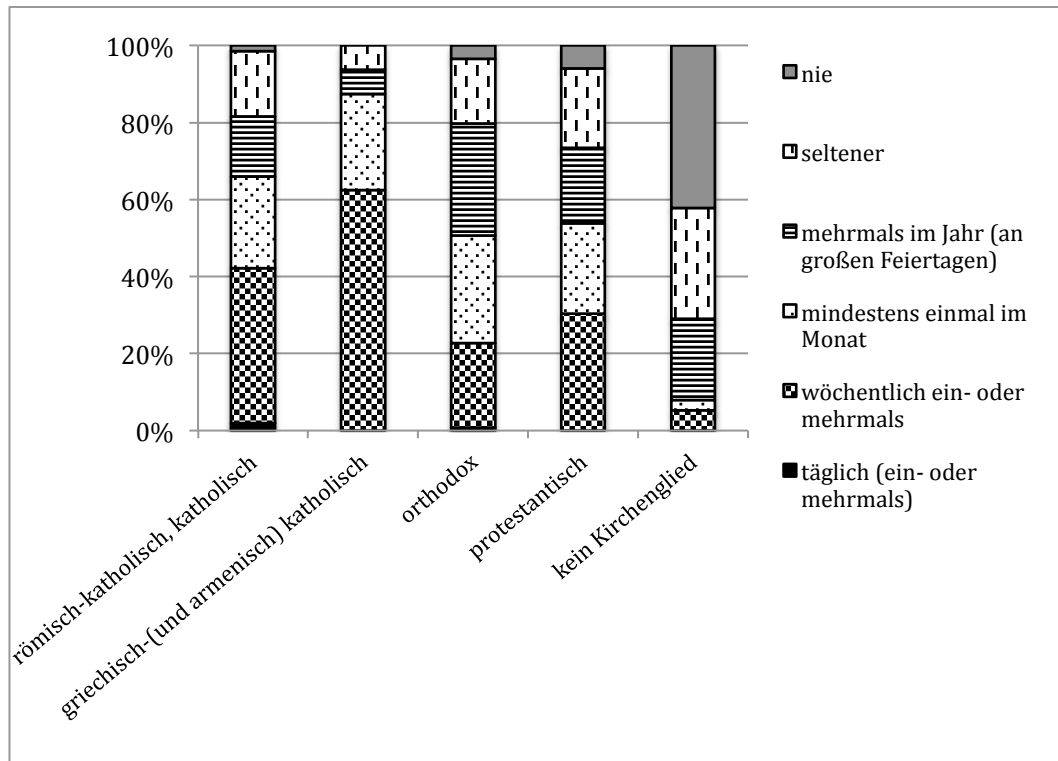
Zusammenfassend kann man feststellen, dass das Bild der Kirche sich zwischen 1997 und 2007, wie in allen beforschten Ländern, so auch in Rumänien, verdunkelt hat.⁸⁷⁴ Die meisten befragten tendieren zu einem Mittelweg mit ihren Antworten. Das kann bedeuten, dass sie keine eindeutige Stellungnahme haben oder haben wollen. Die Kirche in Rumänien ist immer noch tabu und die Menschen sind nicht daran gewöhnt die Kirche zu kritisieren. Alles in allem hat aber die Kirche in Rumänien ein positives Bild und das ist ein wichtiges Potenzial für ihre zukünftige Gestaltung.

⁸⁷³ Vgl. ebd., 97.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd., 95-98.

Dieses positive Kirchenimage wurde auch durch die kirchliche Verbundenheit bestätigt. In der nachfolgenden Abbildung wird der Kirchgang präsentiert, der ein wichtiges Zeichen der Verbundenheit ist:

ABBILDUNG 9: Kirchgang (Quelle: AUFBRUCH II)

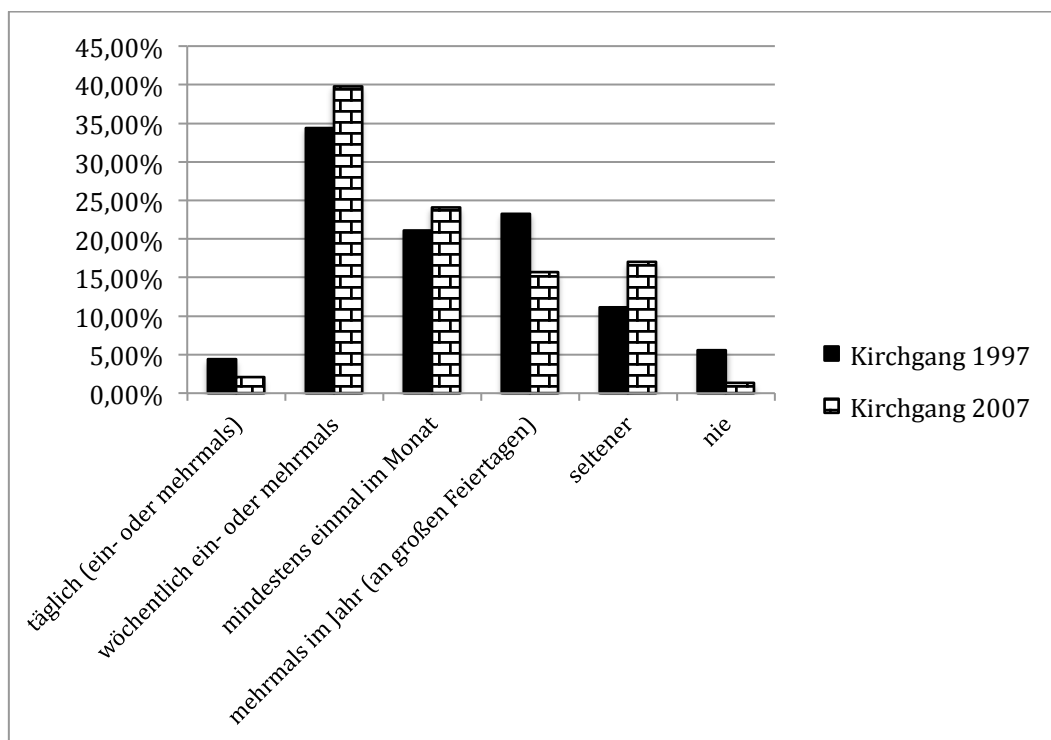


Die Zahl derer, die in die Kirche gehen ist groß. Die religionssoziologischen Studien zeigen, dass diese Praktik in Bezug auf andere, sowohl subjektive als auch objektive Ebenen groß ist: Kirchgang bedeutet die öffentliche Sichtbarmachung des inneren Glaubens, so wird es zum Akt der öffentlichen Bekundung.⁸⁷⁵ Die Entwicklung der zehn Jahre von AUFBRUCH I. bis AUFBRUCH II. zeigt, dass in Rumänien eine Verbesserung bemerkbar ist.

Was den Kirchgang der römisch-katholischen Gläubigen betrifft, gibt es folgende Ergebnisse:

⁸⁷⁵ Vgl. ebd., 102-107.

ABBILDUNG 10: Kirchgang 1997 und 2007 im Vergleich (Quelle: AUBRUCH I und II)



In zehn Jahren ist die Anzahl derer, die täglich und mehrmals pro Jahr in die Kirche gehen gesunken so auch die Anzahl derer, die nie zur Kirche gehen. Die Zahl der wöchentlichen und monatlichen Kirchenbesucher ist jedoch gestiegen, sowie die Zahl der „seltenen Kirchenbesucher“. Insgesamt kann, obwohl der tägliche Kirchenbesuch um mehr als 50 Prozent zurückgegangen ist, die römisch-katholische Kirche eine positive Tendenz beim Kirchgang feststellen.

Die Theologen, Pavel Miklušćák und András Máté-Tóth, die die AUBRUCH I Daten für die Kirche in Ost(Mittel)Europa theologisch ausgewertet haben, machen darauf aufmerksam, dass die Kirchenbilder, die sich durch diese Beurteilungen abgezeichnet haben, ernst zu nehmen sind. Diese Kirchen, die damals noch nach einer zeitgemäßen Sozialform suchten, um das wieder zu finden, hätten zwei Grundaspekte in ihrer (Re)Strukturierung beachten müssen:⁸⁷⁶

- Die Bewahrung der positiven Erscheinungen und Erfahrungen aus der Verfolgungszeit. Hier sollte aber die Kirche klar stellen, dass sie nicht ihre

⁸⁷⁶ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 88-89.

ehemaligen Vorteile und Privilegien sucht, sondern sie den konkreten Menschen und seine ganzheitliche Entfaltung, die ganze Menschheit und ihre Einheit vor Augen hat. Das ist keine Anpassung an den Zeitgeist sondern:

- Die Umsetzung der Position des Zweiten Vatikanischen Konzils in die kirchliche Lebenspraxis. Die Kirche ist nämlich Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit (LG1).

Diese Zusammenschau und theologische Reflexion der ekklesiologischen Akzente des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den Erfahrungen der Kirche aus der Verfolgung der kommunistischen Zeit steht für die Kirche in Rumänien immer noch aus.

Seit dem Konzil und besonders nach der Wende sind die gesellschaftlichen Änderungen und die Herausforderungen sehr intensiv geworden. Das hat zur Folge, dass die genannte Zusammenschau fokussiert geschehen muss, insbesondere aus der Perspektive des heutigen Ist-Zustands. Für eine Kirche, die ihre eigene Identität von außen als gefährdet empfindet und als Ursache dafür innerkirchliche Probleme angibt, ist das Risiko der starken Innenorientierung und Selbstgettoisierung hoch.⁸⁷⁷ Aus dieser Perspektive wäre es für die Kirche hilfreich, ihre Innenarchitektur aufgrund der kirchlichen Grundfunktionen zu reflektieren. Die Grundvollzüge schenken nämlich Orientierung und Authentizität in den kirchlichen Handlungen.

2.1.3. Die Grundvollzüge der Kirche als Orientierung für die Kirche in Rumänien

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab es einen wichtigen Bedarf, die Grundfunktionen der Kirche zu bestimmen. Gerade die Krise der Kirche hat die Frage nach der kirchlichen Selbstvergewisserung und dadurch nach einer genaueren und vollständigeren Bestimmung der Grundvollzüge der Kirche aktuell und notwendig gemacht.⁸⁷⁸

Im Handbuch der Pastoraltheologie hat Karl Rahner sechs solche Funktionen zusammengefasst: „Verkündigung des Wortes, Kult,

⁸⁷⁷ Diesbezüglich ist es weiterführend einige Pastoralpläne anzuschauen: das Ziel ist eine innere, spirituelle Verstärkung der Kirche, aber ohne Rücksicht auf die heutige Gesellschaft.

⁸⁷⁸ Vgl. Leo Karrer: *Grundvollzüge christlicher Praxis*, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie, Band 2. Durchführungen*, Mainz 2000, 379-395, hier: 379-380.

Sakramentenspendung, kirchliches Rechtsleben, christliches Leben in seiner ganzen Breite und Caritas⁸⁷⁹. Die Neuigkeit bestand darin, dass statt den bis damals herrschenden und auf die Drei-Ämter-Lehre (Lehrer/Prophet, Hirte/König, Priesteramt) reduzierten Grundfunktionen der Kirche, die Praxis der Kirche als Ganze heilsvermittelnd bestimmt wird.⁸⁸⁰

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Grundfunktionen der Kirche jedoch nicht eindeutig bestimmt. Man findet, gerade wegen der inneren Spannung der Texte, Argumente für beide Modelle: das Drei-Ämter-Lehre-Modell wird in *Lumen gentium* weiterhin unterstützt.⁸⁸¹ Dennoch wird auch die Basis der Modelle der drei beziehungsweise der vier kirchlichen Grundvollzüge (Martyria, Liturgia, Diakonia, Koinonia) in *Lumen gentium* angedeutet.⁸⁸²

In der ganzen Lehre des Konzils kann man eher die kirchlichen Grundvollzüge als favorisiertes Modell finden. Obwohl das Konzil die Drei-Ämter-Lehre für die Bestimmung des Bischofsamtes, der Sendung der Priester und der Laien weiterhin übernimmt, bezeichnet es für alle anderen kirchlichen Ebenen die kirchlichen Grundvollzüge als Kriterium und Ziel. Das erklärt sich auch dadurch, dass das Drei-Ämter-Lehre-Modell eher allegorische als präzise Deutungsmöglichkeiten gibt und ein klerikal-sakrales Bild der Kirche in den Vordergrund stellt.⁸⁸³

Demzufolge wird auch in der nachkonziliaren theologischen Rezeption und auch bei den Pastoraltheologen das Paradigma der Drei-Ämter-Lehre durch die Grundvollzüge der Kirche als strukturierendes Prinzip abgelöst. Obwohl über die

⁸⁷⁹ Vgl. Karl Rahner: *Die Grundfunktionen der Kirche. Theologische und pastoraltheologische Vorüberlegungen*, in: Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber (Hg.): *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Band I, Freiburg 1964, 216-219 hier: 216.

⁸⁸⁰ Vgl. auch: Rolf Zerfass: *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss*, München 1994, 32-50, hier: 33 ; Leo Karrer: *Grundvollzüge christlicher Praxis*, 380.

⁸⁸¹ Unter anderem in den Paragraphen 13, 20, 21 von *Lumen gentium*. Dieses Modell hatte so auch in kirchlichen Dokumenten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen normativen Charakter (vgl. zum Beispiel Johannes Paul II.: *Apostolische Konstitution Sacrae Disciplinae Leges zur Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches*, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges_ge.html> [am 15.07.2011, um 17:25 Uhr]).

⁸⁸² Zum Beispiel in LG 26, wo Verkündigung, Liturgie und Koinonia als Grundfunktionen der Kirche genannt werden.

⁸⁸³ Vgl. Leo Karrer: *Grundvollzüge christlicher Praxis*, 380.

Vierzahl⁸⁸⁴ und das innere Verhältnis⁸⁸⁵ der Grundvollzüge bis heute Unklarheiten herrschen,⁸⁸⁶ sind sich die Theologen über die Wichtigkeit der Grundvollzüge bei

⁸⁸⁴ In LG 26 steht die Diakonia nicht unter den Grundfunktionen. Trotzdem stand die Option der Kirche als in Liebe helfender, solidarischer Dienst für die Armen und in Not Stehenden, als eine Grundfunktion der Kirche ausmachende Handlung in der nachkonziliaren Theologie, wieder im Mittelpunkt und unter den Grundvollzügen der Kirche, zusammen mit der Verkündigung des Wortes und mit den Vollzug der Sakramente, als wesentliche Aufgabe der Kirche (vgl. Leo Karrer: *Grundvollzüge christlicher Praxis*, 381; vgl. auch: Stefan Knobloch: *Praktische Theologie*, 327-329). Erst in den 80er Jahren wird Rolf Zerfass diese Trilogie mit Koinonia ergänzen (vgl. Rolf Zerfass: *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, 33-38; vgl. auch Ferdinand Klostermann: *Prinzip Gemeinde: Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens* [Wiener Beiträge zur Theologie 11] Wien 1965, 40-58).

⁸⁸⁵ In der (Praktischen)Theologie werden die Grundvollzüge immer in Verhältnis zueinander gebracht. Rolf Zerfass veranschaulicht die innere Zuordnung der Grundvollzüge folgenderweise: „Dabei vollzieht sich die Zuwendung der Kirche zu den Menschen in zweierlei Gestalt: als Verkündigung der großen Taten Gottes (Martyria) und als Zuwendung zur konkreten Not (Diakonia). Ebenso begegnet die komplementäre Bewegung der Sammlung in zweierlei Gestalt: als Sammlung der Zerstreuten (Koinonia, Bildung lebendiger Gemeinden) und als Ausdruck dieser Einheit in Lobpreis und Dank, Bekenntnis und Feier (Leiturgia)“ (Rolf Zerfass: *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, 35-36). Ottmar Fuchs sieht die Martyria und Diakonia als unhintergehbare Grunddimension der kirchlichen Grundvollzüge und Identität christlicher Praxis (vgl. Ottmar Fuchs: *Ämter für eine Kirche der Zukunft. Ein Denkanstoß*, Luzern 1993; ders.: *Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis*, in: Herbert Haslinger (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Band 1., 178-197). Herbert Haslinger spricht zusammenfassend über drei Modelle: Als erstes Modell benennt Haslinger das „Stufenmodell“, wo die Diakonie als Anfangsstufe steht, Verkündigung in der Mitte und die Liturgie als Ziel und als Zeichen der vollen Integration in der Kirche zuletzt. Diesem Modell nach hat die Diakonie in sich keinen Eigenwert in der Praxis. Sie ist nur bis zum Erreichen der anderen zwei Stufen relevant. Das „Kreismodell“ als zweites Modell hat auch die Liturgie als Kern der Gemeinde in der Mitte. Um die Mitte steht die Verkündigung, die sich an die distanziierten Kirchenmitglieder richtet. Auch in diesem Modell bekommt die Diakonie keinen Eigenwert, weil sie nur zur Selbstbestätigung der Gemeinde beitragen soll. Im dritten, dem sogenannten „Tempelmodell“ bilden Diakonie, Liturgie und Verkündigung als voneinander getrennte, unterschiedene Praxisgebiete die Säule, die aber im Idealfall unter dem Dach der Gemeinde geschehen (vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 236-239). Statt dieser Modelle plädiert Haslinger für ein theologisches Orientierungsbild im Verhältnis der Grundvollzüge. Seiner Vorstellung nach bildet die Diakonie die theologische Identität der Kirche. Das verlangt eine Kirche, die in sich, in allen ihre Strukturen und Vollzügen, diakonisch ist. Fundamentalprinzip dieses Modells ist „Um-der-Menschen-Willen“, und zwar in den Dimensionen des Menschendienstes und Gotteszeugnisses, wobei sich die Grundvollzüge in Formen kirchlicher Praxis unterscheiden, aber dennoch die Freiheit haben, sich in konkreten Praxissituationen in verschiedenen Variationen zu verwirklichen (vgl. ebd., 239-242). Stefan Knobloch sieht auch die Diakonia als Prinzip aller anderen Grundvollzüge. Obwohl er das perichoretische Durchdringen innerhalb der Grundvollzüge als unerlässlich sieht (das heißt, dass alle aufeinander angewiesen sind und keine von ihnen für sich selbst existieren könnte), bekommt die Diakonie einen Sonderstatus: „Sie ist das Integral vor den anderen Vollzügen. (...) Das, was den Existenzsinn der Gemeinde ausmacht, das, was deutlich macht, wozu die Gemeinde da ist, zeigt keiner ihrer Vollzüge so an wie Diakonie“ (Stefan Knobloch: *Praktische Theologie*, 329). Paul M. Zulehner spricht in seiner Gemeindevision statt Grundvollzüge, Grundfunktionen, Grundgesten oder Urvorgänge über Grundmerkmale einer christlichen Gemeinde. Zulehner geht davon aus, dass nicht in der Pastoraltheologie im Allgemein nachgesucht wird, sondern jeweils konkret in der heutigen gesellschaftlichen Situation. Situation und Tradition (in dem das Grundamt, d.h. der Auftrag der Gemeinde von Gott her, überliefert wird) gehören zusammen. Die Grundmerkmale, die in diesem Fall aktuell gefunden sind, heißen Mystik, Koinonia und Diakonia (vgl. Paul M. Zulehner: *Gemeindepastoral*, 70-127).

⁸⁸⁶ Herbert Haslinger meint, dass trotz der Selbstverständlichkeit, mit der die Grundvollzüge in Theologie und Praxis benutzt sind, ihre theologische Herkunft und Begründung bis heute nicht ausreichend erklärt ist (vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 235).

der Bestimmung kirchlichen Selbstverständnisses, dem Wesen der Kirche bildenden Handlungen und bezüglich der Verdeutlichung der Theologie der Gemeinde einig.⁸⁸⁷

Die Grundvollzüge der Kirche, die auch die Grundvollzüge christlicher Praxis und Gemeindebildung ausmachen,⁸⁸⁸ sollen auch die römisch-katholische Kirche in Rumänien in ihrer Selbstreflexion und bei der Umgestaltung ihrer eigenen Struktur leiten. Die Praxis mit den kirchlichen Grundfunktionen, den konziliaren ekklesiologischen Akzenten, den Erfahrungen des Kommunismus und dem heutigen Stand zu synchronisieren, ist die eigentliche Herausforderung für die Kirche Rumäniens. Hier wären folgende Prinzipien zu bestimmen:

- Die Grundvollzüge der Kirche sind Grundgesten, die auf die Praxis Jesu zurückführbar sind, weshalb sich die Praxis der Kirche theologisch daran halten muss. Alle Grundfunktionen sind für die Identität der Kirche notwendig, um das Werk Christi authentisch weiterzuführen.⁸⁸⁹
- Die Kirche ist nicht ihr eigener Maßstab und letzter Horizont. Sie soll sich gegenüber dem Reich Gottes öffnen, das die göttliche Wirkung in der Welt in ihrer authentischen ökumenischen Perspektive ermöglicht. Der Horizont der Gottesherrschaft ist auch für die Praxis der Kirche unverzichtbar.⁸⁹⁰ „Erst im Horizont der Gottesherrschaft werden die Grundvollzüge der Kirche zu dem, was die Kirche insgesamt sein soll: ein Sakrament, ein sichtbares Zeichen der verborgenen Anwesenheit Gottes unter uns.“⁸⁹¹
- Die Grundvollzüge brauchen ständige theologische Reflexionen über Kriterien und Ziele. Ohne sie werden die Grundvollzüge nur auf schablonenhafte Handlungsmuster degeneriert.⁸⁹²

⁸⁸⁷ Vgl. Stefan Knobloch: *Praktische Theologie*, 328-329; Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 234-235.

⁸⁸⁸ Vgl. Stefan Knobloch: *Praktische Theologie*, 327-329.

⁸⁸⁹ Vgl. Rolf Zerfass: *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, 34-36. Herbert Haslinger verweist darauf, dass die Grundvollzüge der Kirche nicht wie die sieben Sakramente auf eine Einsetzung durch Jesus zurückzuführen sind. Darum hält Haslinger eine nachträgliche theologische Begründung der Grundvollzüge nur durch eine Verbindung mit anderen theologischen Motiven für möglich, und zwar in einer Zurückbindung an die „Präsenzzusagen Jesu“ (vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 235-236).

⁸⁹⁰ Vgl. Rolf Zerfass: *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, 38-44.

⁸⁹¹ Ebd., 44.

⁸⁹² Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 235.

- Infolgedessen können die Grundvollzüge als „substantielle Orientierungen an Jesus Christus“⁸⁹³ und nicht als zwanghafte Modelle wirken.⁸⁹⁴ Man kann zusammenfassend sagen, dass die Krieriologie der Kirche Jesus Christus selbst ist, im Heilswillen Gottes, durch den Heiligen Geist und in ständiger Orientierung an die Königsherrschaft Gottes.
- Das bedeutet auch, dass alle Grundfunktionen eine kritische Signifikation haben.⁸⁹⁵ Diese Kritik hilft der Praxis, ihre Qualität und Wirkung ständig nachzuprüfen und für neue, im System der Grundvollzüge noch nicht eingeordnete Handlungsanforderungen offen zu bleiben.⁸⁹⁶
- Ein besonderer Akzent muss in Rumänien darauf gelegt werden, dass der einzelne Mensch vor der kirchlichen Gemeinschaft Vorrang hat und nicht die „Menge“. Weiterhin dürfen die Ansprüche der Gemeinschaft die Eigenverantwortung des einzelnen Menschen nicht erdrücken.
- Die gesellschaftliche Situation und die Lage der Kirche in Rumänien erfordern eine personalistisch-kommunikativ-gemeinschaftsbezogene Kirche, die sich statt Selbstklerikalisierung als die „von Christus zu einer Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit“ (LG 9,2) gerufene Kirche verwirklichen will. Eine diakonische Kirche, die in der immer größer werdenden Armut, sozialen Unsicherheit und Differenzierung ihren Dienst für Gott, im Dienste der Menschen als einem Raum der Liebe und Gerechtigkeit vollziehen will. Eine Kirche mit situations- und zeitgemäßer Verkündigung, die sich bemüht, die Glaubensinhalte durch das Kennenlernen und das Achten der aktuellen Lebenssituation des Menschen anhand dieser Lebenserfahrung zu korrelieren und so mit einer verständlichen Sprache in diesen Glaubensinhalten als Zeugin der Hoffnung verwurzelt zu sein, kann eine Kirche sein, die in allen Lebenssituationen Ort der Gottesbegegnung ist.

⁸⁹³ Rolf Zerfass: *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, 36.

⁸⁹⁴ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 235.

⁸⁹⁵ Vgl. Rolf Zerfass: *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, 36.

⁸⁹⁶ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 235.

2.2. Kirche als Gemeinschaft (koinonia)⁸⁹⁷

Die Kirche als vom Wort Gottes zusammengerufene congregatio fidelium existiert im Doppelgestus des Hörens und des Bezeugens des Gehörten. Das Wort Gottes verwirklicht sich in den Sakramenten, wobei Wort und Sakramente zusammen gehören. In der Eucharistie bilden Wort- und Sakramentgottesdienst eine innige Einheit und durchdringen sich gegenseitig (vgl. SC 56). So wird die Eucharistie zum Höhepunkt und zur Quelle kirchlichen Lebens (vgl. LG 11; 26; CD 30; PO 5), Garant der Einheit in der Liebe, Begründerin der communio ecclesialis (SC 47).

Auf diese Weise kann man auch die koinonia richtig und nicht als individualistischen Zusammenschluss der einzelnen Gläubigen verstehen: κοινωμία (communio) ist μέθεξις (participatio bzw. gemeinsames Teilhaben der Christen) an Christus, am Heiligen Geist, am Evangelium und besonders an der Eucharistie,⁸⁹⁸ eine Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Jesus Christus und daher auch untereinander (1 Joh 1,3.6f.; 1Kor 9,11 und 10,16; Apg 2,42; Phil 4,14). Durch diese Gemeinschaft werden die Gläubigen als Kinder Gottes zu Brüdern und Schwestern. Diese Geschwisterlichkeit des Gottesvolkes ist das Wesensmerkmal der Kirche⁸⁹⁹ und wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil für die Gestaltung des kirchlichen Lebens wiederentdeckt: „Als Erstgeborener unter vielen Brüdern errichtete Er [Christus] unter allen, die Ihn im Glauben und in der Liebe annehmen, nach seinem Tode und seiner Auferstehung durch das Geschenk seines Geistes eine neue brüderliche Gemeinschaft, nämlich in seinem Leib, der die Kirche ist, in dem alle, untereinander Glieder, sich gemäß den verschiedenen

⁸⁹⁷ Sowohl in der Theologie als auch in der Pastoral gibt es Unsicherheit, was die Definition von Koinonia (Communio) betrifft. Sie wird aber oft als Selbstverständlichkeit angesehen und als Argument in der Gemeindepastoral verwendet (vgl. ebd., 260). Es gibt auch die Frage, ob Koinonia als theologische Grundfunktion oder vielmehr als Voraussetzung und Ergebnis der Grundfunktionen zu verstehen ist. Als Grundfunktion gibt es weitere Meinungsverschiedenheiten, was die Zuordnung zu den anderen Grundvollzügen betrifft (vgl. Leo Karrer: *Grundvollzüge christlicher Praxis*, 379-389; Stefan Knobloch: *Praktische Theologie*, 122-133, 337-340; Ottmar Fuchs: *Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis*, 178-197). Die damit zusammenhängenden theologischen Diskussionen sind auch heute noch nicht abgeschlossen. Maßgebend ist jedoch, dass das Zweite Vatikanische Konzil und die sich darauf stützende Theologie die Kirche in Leitbegriffen wie Communio und Volk-Gottes bestimmt haben.

⁸⁹⁸ Vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I.*, 15-120, hier: 42-47. So ist auch die communio sanctorum zu verstehen.

⁸⁹⁹ Vgl. Paul M. Zulehner: *Gemeindepastoral*, 91-92. Der in den Konzilstexten mehrmals in der Form der „Brüderlichkeit“ benutzte Ausdruck (vgl. zum Beispiel: LG 28 und 32) wird in gendergerechter Form als „Geschwisterlichkeit“ benutzt.

gewährten Gaben gegenseitige Dienste erweisen sollen“ (GS 32,4). Diese Darstellung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander im Dienst wird vom Konzil betont hervorgehoben (vgl. LG 4; 8; 13; 15).

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist gerade von der Neuentdeckung der Kirche als pilgernde Volk-Gottes-Gemeinschaft geprägt. Daher sind *Communio* (*koinonia*) und der Volk-Gottes-Begriff die Leitideen der konziliaren und nachkonziliaren Ekklesiologie.⁹⁰⁰

⁹⁰⁰ Es gibt in der Theologie eine Spaltung, was den Leitbegriff der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils betrifft. Theologen wie Walter Kasper und Medard Kehl plädieren für den *Communio*-Begriff, andere Theologen dagegen, wie Otto Hermann Pesch oder Elmar Klinger, halten den Volk-Gottes-Begriff für die ekklesiologische Grundidee des Konzils. Pesch meint, dass der von Walter Kasper entfaltete *Communio*-Begriff als Grundlage der *Communio*-Ekklesiologie erst im Laufe des Konzils an Gewicht gewonnen hat, aber auch der nicht eindeutig festgelegte Sprachgebrauch von *Communio* in den Konzilsaussagen gegen sein ekklesiologisches Leitideenkonzept spricht. Vor der Verbindung des *Communio*-Begriffes mit der Kirche wird *Communio* in den Konzilstexten zuerst soteriologisch, als Inbegriff für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, und nicht ekklesiologisch benutzt. *Communio* zeigt in den anderen Aussagen des Konzils den Weg des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott, die durch die Teilhabe an Wort und Sakrament zustande kommt. Pesch meint, dass *Communio* in der Bezeichnung des Grundwesens der Universalkirche als Gemeinschaft von Ortskirchen zum ekklesiologischen Fachbegriff wird. Hier wird aber die *communio fidelium*, wo es um die Gemeinschaft im Sinne der Partizipation und Mitverantwortung aller geht, durch *communio hierarchica* verhindert. Gerade wegen dieser Überakzentuierung der juristischen Bedeutung des *Communio*-Begriffes meint Pesch, dass „Volk Gottes“ und „Sakrament“ die ekklesiologischen Grundbegriffe des Konzils sind (vgl. Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 186-192). Hier ist es interessant zu bemerken, dass sich der Vorwurf, der *Communio*-Begriff sei primär soteriologisch, durch kritische pastoral-theologische Analyse auch auf den Volk-Gottes-Begriff bezogen werden kann. Es ist jedoch wahr, dass der Volk-Gottes-Begriff nicht in seiner konziliaren Benutzung, sondern aus bibeltheologischer Perspektive ein soteriologisches Schlüsselwort ist (vgl. Paul M. Zulehner, *Gemeindepastoral*, 96). Die nachkonziliare Kritik der Volk-Gottes-Ekklesiologie weist genau darauf hin, dass eine biblisch-soteriologische Deutung des Begriffs wichtig wäre. Walter Kasper meint dagegen, dass der *Communio*-Begriff das Grundanliegen und das Leitmotiv der konziliaren Ekklesiologie ist. Die *Communio*-Ekklesiologie steht auf den ersten Blick nicht im Vordergrund der Konzilstexte. Sie wurde erst nach dem Konzil gründlich entfaltet und seitdem ständig weiterentwickelt. Die im Vordergrund stehenden Bilder, wie z.B. auch Volk Gottes u.a., haben hauptsächlich den Mysteriumcharakter der Kirche zu beschreiben. Im Hintergrund all dieser Bilder steht letztendlich die *Communio*-Ekklesiologie (vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 32-33). Walter Kasper findet jedoch eine zutreffende Verbindung für beide ekklesiologischen Leitideen (vgl. ebd., 42-49, 80-86). Die *Communio*-Ekklesiologie ist auch bei der außerordentlichen Bischofssynode '85 zum wichtigen Interpretationsschlüssel des Konzils geworden (vgl. ders.: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 183-191). Zum neusten Disput vgl. Bernd Jochen Hilberath: *Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie*, in: ders. (Hg.): *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg – Basel – Wien 1999, 277-297; ders.: *Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?*, in: ThQ 177/3 (1997), 202-219; ders.: *Im Geist und nach dem Buchstaben des Konzils. Utopien eines Achtundsechzigers*, in: ThQ 190/2 (2002), 159-172; Bertram Stubenrauch, Michael Seewald: *Das Konzil und die Kirche*. Aus pastoraltheologischer Perspektive vertritt der Pastoraltheologe Herbert Haslinger in seiner *Gemeindepastoral* zusammen mit Otto Hermann Pesch die Volk-Gottes-Ekklesiologie. Herbert Haslinger ist der Meinung, dass, obwohl die beiden Begriffe keine einander ausschließende Gegensätze sind, von der Akzentsetzung abhängig, unterschiedliche Wege und Grundentscheidungen entstehen können (vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 159-160). Weil eine tiefgehende Differenzierung beider

Die Kirche erlebte dadurch einen Paradigmenwechsel.⁹⁰¹ Schon im ersten Kapitel von *Lumen gentium* begreift sich die Kirche als Mysterium (μυστήριον) und Sakrament.⁹⁰² Durch diese Aussage erscheint die Kirche als komplexe Wirklichkeit, als ein polares Wesen. Die Polarität der Kirche stammt von der Person Christi selbst. Durch Christus, das Licht der Völker, das auf dem Antlitz der Kirche wieder erstrahlt, wird die Kirche als geistliche Gemeinschaft und sichtbare Versammlung, als natürliche und übernatürliche Existenz zugleich wahrgenommen (vgl. LG 1). Die Kirche ist so, im Gegensatz zum gegenreformatorischen Kirchenbild, nicht nur eine sichtbare Institution. In dieser Polarität steht das Geheimnis des Wesens der Kirche, die als solche zum wirksamen Zeichen des universalen Heils der ganzen Welt wird.⁹⁰³

Durch die Bezeichnung der Kirche als „Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) wird ermöglicht, „die Kirche geschichtlich als eigenständiges Handlungssubjekt zu denken, wie es der Moderne entspricht“⁹⁰⁴. Die Kirche hat ihre Geschichtlichkeit zurückgewonnen. Durch den Mysteriumcharakter wird die Kirche von den Konzilsvätern als Kirche in der Welt von heute verortet. Die neue Aufgabe der Kirche besteht darin, ihr Wesen und ihre universale Sendung nicht nur den heutigen Gläubigen zu vermitteln, sondern gleichsam der ganzen Welt zu zeigen. Die Kirche und die Menschheit gehören nämlich untrennbar zusammen (vgl. LG 1-4; 8).⁹⁰⁵

Die Kirche als Mysterium ist das Ergebnis des Wirkens des dreifaltigen Gottes. Das drückt das Konzil zuerst mit der christologischen Begründung der

ekklesiologischer Modelle den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wird man sich um eine Zusammenschau beider ekklesiologischen Gesichtspunkte bemühen. Das ist auch wegen der Überzeugung wichtig, dass eine Zusammenschau beider Ekklesiologien der Kirche Rumäniens helfen könnte, indem *Communio* und Volk Gottes keine sich gegenseitig ausschließende, sondern eher ergänzende Schlüsselbegriffe für die nachkonziliare Ekklesiologie sind.

⁹⁰¹ Oder wie Elmar Klinger das ausdrückt: die „kopernikanische Revolution“ des neuen Volkes Gottes (vgl. Elmar Klinger: *Kirche und Offenbarung. Die neue Systematik in der Theologie*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 54/2 [2003], 127-140, hier: 131).

⁹⁰² Mysterium bedeutet nicht etwas Abstraktes, Unerkennbares, Abstruses, sondern bezeichnet eine transzendente und heilbringende Wirklichkeit, die gewissermaßen sichtbar geoffenbart wird. Es ist also keine Flucht aus einer sichtbaren in einer unsichtbaren Kirche (vgl. Peter Hünemann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 354; vgl. auch Aloys Grillmeier: *Kommentar zum I. Kapitel*, in: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Freiburg-Basel-Wien 1966², 156-175, hier: 156).

⁹⁰³ Vgl. Elmar Klinger: *Armut*, 120-123.

⁹⁰⁴ Peter Hünemann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 356.

⁹⁰⁵ Vgl. auch ebd., 353-357; Aloys Grillmeier: *Kommentar zum I. Kapitel*, 158-161.

Kirche aus. Hier wird der Erlösungsakt Christi und der Sakramentcharakter der Eucharistie akzentuiert (vgl. LG 3). Dann folgt die pneumatologische Begründung der Kirche. Das Pfingstfest wird als das zweite kirchenbildende Ereignis präsentiert: der Geist, der in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wohnt, betet, lehrt, inspiriert. Durch den Geist wird die Kirche in der Gemeinschaft (communio) und in den Dienstleistungen vereint (LG 4).

So wird die Kirche heilig, aber zur gleichen Zeit eine Kirche, die durch ständige Buße und Erneuerung reinigungsbedürftig ist (*ecclesia semper purificanda*) (LG 8,3). Die Kirche als Mysterium ist eine Dimension der Kirche. Die Kirche als Volk Gottes ist die zweite Dimension. Diese zwei grundlegenden Dimensionen, in denen die Kirche immer als ein Ganzes gedeutet ist, bilden die Identität und die ganze Fülle der Kirche.⁹⁰⁶

Dem Begriff „Volk Gottes“ (λαός τοῦ Θεοῦ) wird im *Lumen gentium* ein ganzes Kapitel gewidmet. Das Kapitel über das Volk Gottes taucht in der Endredaktion nach dem Kapitel über das Mysterium der Kirche auf.⁹⁰⁷ Nachdem die Kirche primär das Werk des dreieinigen Gottes ist (das bedeutet das Mysterium der Kirche), wird sie selbst durch eine „notwendige Ergänzung“⁹⁰⁸ als handelndes Subjekt in der Geschichte präsentiert, und zwar als Volk Gottes.⁹⁰⁹

Der Begriff Volk Gottes verhilft zum tieferen Verständnis der Kirche, indem dieser Begriff Ausdruck der Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegenüber

⁹⁰⁶ Vgl. Peter Hünermann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 552-553 und 370-372.

⁹⁰⁷ Die Bezeichnung Volk Gottes wird erst nach der zweiten Revision von *Lumen gentium* nicht nur als Kategorie der Laien, sondern als Inbegriff aller Kirchenmitglieder verstanden. Die Reihenfolge – nach dem ersten Kapitel über das Mysterium der Kirche und vor dem Kapitel über die hierarchische Verfassung der Kirche –, hat eine wichtige Bedeutung für das Wesen der Kirche: die gleiche Würde aller Glieder des Gottesvolkes (vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 163-164).

⁹⁰⁸ Peter Hünermann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 402.

⁹⁰⁹ Vgl. oben. Den ergänzenden Zusammenhang der ersten zwei Kapitel fasst Hünermann folgenderweise zusammen: „Kirche wird im zweiten Kapitel aus der geschichtlichen Perspektive als Volk Gottes charakterisiert, wobei dieses Volk Gottes jeweils als sich verhaltendes, agierendes Subjekt erscheint. Es werden jene geschichtlichen Grundvollzüge thematisiert, in denen der göttliche Mysteriencharakter aufscheint. Damit ist das erste Kapitel allererst vor einem grundlegenden Missverständnis geschützt: es handelt sich bei Aussagen nicht um mythische oder symbolische Gehalte, die an irdische Realitäten mehr oder weniger assoziativ angebunden werden. Es handelt sich vielmehr um Bekenntnis-Sätze und Glaubenserfahrungen, die das freiheitliche, verantwortliche Handeln und Verhalten der Kirche prägen. Diese Pragmatik – als umfassende Lebens- und Vollzugsform der Kirche – stellt zugleich die faktische Bewährung und Bekräftigung dieser Inhalte dar“ (ebd., 402-403).

dem Menschen ist. Zugleich trägt er auch zur tieferen Verwirklichung der Kirche als *Communio* bei.⁹¹⁰

Volk Gottes ist Ausdruck des Gotteswillens, weil Gott durch die Berufung das Volk gesammelt hat. „Gott hat es [...] gefallen, die Menschen nicht einzeln, getrennt von jeder wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das Ihn in Wahrheit anerkennen und Ihm heilig dienen sollte“ (LG 9,1). Dieses Volk ist ein „messianisches Volk“, mit Christus als Haupt (vgl. LG 9,2). So hat es „als Stand die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes“ (LG 9,2). Das Lebensprinzip dieses Volkes ist der Heilige Geist, dadurch wird dieses Volk „für das ganze Menschengeschlecht die stärkste Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (LG 9,2). Der Heilige Geist ist Garant für die Kirche, dafür dass sie sich selbst immer wieder erneuert, „bis sie durch das Kreuz zum Lichte gelangt, das keinen Untergang kennt“ (LG 9,3). Diese Selbstbeschreibung der Kirche als Volk Gottes im Artikel 9 ist eine Anerkennung ihrer Geschichtlichkeit. Somit ist die Kirche Ausdruck ihrer Kontinuität mit dem Volk Israel und vermeidet, sich als den Menschen gegenüberstehende, perfekte, über der Geschichte stehende, zwischen Gott und Menschen vermittelnde Instanz zu begreifen.⁹¹¹ Je mehr die Kirche eine Kirche des Gottesvolkes wird, desto mehr wird sie zur Kirche Christi. Dadurch stellt das Konzil „die jurisdiktionelle Identifikation zwischen katholischer Kirche und Kirche Christi auf den Boden einer pastoralen Identifikation und setzt eine Dynamik in ihr frei. Es bestimmt das Wesen der Kirche durch die Aufgabe, die sie hat und von der niemand behaupten kann, sie wäre schon erfüllt. Sie wird zwar nirgendwo bestritten, aber auch in ihrer wesentlichen Bedeutung auch nicht erkannt. Es gibt auch in der Gegenwart Aussagen und Handlungen der katholischen Kirche, sofern sie nicht die Kirche ist.“⁹¹²

Durch die Taufe haben alle Gläubigen dieses Volkes Anteil an dem „königlichen Priestertum“ (LG 10). So drückt der Begriff „Volk Gottes“ die wesentliche Gleichheit aller Gläubigen innerhalb der hierarchisch strukturierten Kirche aus, denn „was über das Volk Gottes gesagt worden ist, sich in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker richtet“ (LG 30). Damit verliert die

⁹¹⁰ Vgl. Aloys Grillmeier: *Kommentar zum II. Kapitel*, in: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, 176-209, hier: 177.

⁹¹¹ Vgl. ebd., 179-180; Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 164-166.

⁹¹² Elmar Klinger: *Kirche und Offenbarung*, 132.

Hierarchie ihre Rolle nicht, sondern gewinnt ihr ursprüngliches biblisches Gesicht zurück, indem sie wieder in der Kirche als Teil der Kirche angesiedelt ist.⁹¹³

Damit nimmt das Volk Gottes „sowohl durch die Sakramente als auch durch die Tugenden“ (LG 11,1) am priesterlichen Amt Christi teil (vgl. LG 11). Aber es ist nicht nur am priesterlichen, sondern auch am prophetischen Amt Christi beteiligt, „indem es [das heilige Volk Gottes] sein lebendiges Zeugnis vor allem durch ein Leben des Glaubens und der Liebe verbreitet und Gott das Lobopfer darbringt, die Frucht der Lippen, die sich zu seinem Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15)“ (LG 12,1).

Das Volk Gottes, zu dem durch die Universalität der Gottesberufung alle Menschen berufen werden, wird zum Zeichen der Einheit (vgl. LG 13). Zu diesem Volk gehören alle katholischen Gläubigen, andere an Christus Glaubende und überhaupt alle Menschen, jedoch in unterschiedlichen Gestalten (vgl. LG 14-16). Volk Gottes hat noch einen wesentlichen Vollzug, und zwar seine Sendung zu allen Menschen und Völkern (vgl. LG 17).⁹¹⁴

Pastoraltheologisch gesehen, kann man den Volk-Gottes-Begriff aus innenkirchlicher und aus gesellschaftlicher Perspektive betrachten. Innerkirchlich gesehen, wollte die Rede vom Volk Gottes das „pastorale Grundschisma“⁹¹⁵ aufheben. Diesem Ziel entsprechend, hat das Konzil die Würde, die eigene Sendung und die Mitverantwortung der Laien innerhalb der Kirche gestärkt und damit das neue Priester-Laie-Verhältnis bestimmt.⁹¹⁶ Als Volk Gottes muss die Kirche eine mystische Kirche sein. Das heißt: sie muss in Gott verwurzelt sein. Ohne diesen mystischen Charakter kann die Kirche nicht Volk Gottes sein. Je mystischer die Kirche ist, desto geschwisterlicher wird sie sein.⁹¹⁷

Aus gesellschaftlicher Perspektive betrachtet, hat die Kirche ihr triumphalistisches Kirchenbild aufgegeben, sich nicht mehr als *societas perfecta* gegenüber der Welt gekennzeichnet, sondern als mitten in der Menschheit und in

⁹¹³ Vgl. Pavel Mikluščák: *Einheit in Freiheit*, 138.

⁹¹⁴ Die Artikel 13-17 haben besonderen Gewicht, weil der „allgemeine Heilsratschluss Gottes, wie er im Kapitel über das Mysterium der Kirche entfaltet worden war, wird hier in geschichtlich zu vollziehende differenzierte Verhältnisse und Verhaltensweise umgesetzt“ (Peter Hünermann: *Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 403).

⁹¹⁵ Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 95.

⁹¹⁶ Vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 81-82.

⁹¹⁷ Vgl. Paul M. Zulehner: *Das Gottesgericht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft*, Düsseldorf 1988⁴, 63-64.

derselben Geschichte lebendes pilgerndes Volk Gottes.⁹¹⁸ Durch diesen Paradigmenwechsel wird das Volk Gottes eine programmatische „Kategorie modernitätskompatibler Kirchenbildung“⁹¹⁹.

Das Kapitel über das Volk Gottes „hebt die Alterität der Pastoral auf eine prinzipielle Ebene. Es macht sie auf einer streng theologischen Grundlage zu einem politisch-sozialen Thema, zu einem soziologischen Tatbestand in der Gesellschaft“⁹²⁰. Diese Pragmatik setzt sich der Konzeption der Aufklärung, die die Religionen in die Privatsphäre zurückdrängen wollte, entgegen.⁹²¹

Die Communio- und Volk-Gottes-Ekklesiologie darf nicht abstrakte Theorie bleiben, sondern sie muss sich im Leben der Kirche konkretisieren und zu einer kommunikativ-dialogischen Gestalt der Kirche beitragen.⁹²² Demzufolge hat auch die Kirche in Rumänien die Aufgabe, die Communio-Volk-Gottes-Ekklesiologie zu einer konkreten Orientierung im Leben der Kirche umzusetzen.

2.2.1. Zusammenfassung der konziliaren Akzente

Durch den Mysteriumcharakter wird die Kirche nicht über den Menschen erhoben, sondern in den Dienst aller Menschen gesetzt. Sie bekommt ihre Sakramentalität von Gott durch Christus. Die Kirche als Sakrament ist Instrument, Zeichen und Werkzeug in der Hand Gottes, um das von Ihm geschenkte Heil an alle Menschen zu vermitteln und für alle erreichbar zu machen. Gerade indem sie sich für die Menschen in den Dienst nehmen lässt, wird sie sichtbar und erfahrbar.⁹²³

Durch das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt sich die Kirche vor allem nicht mehr als Institution, sondern als Communio des Volkes Gottes. Die Aufgabe der Kirche ist, diese Communio in ihrem Ganzen und auf allen ihren Strukturebenen zu verwirklichen. Als geschwisterliche Gemeinschaft besteht die Kirche aus Menschen, Männern und Frauen, Priestern und Laien, in den

⁹¹⁸ Vgl. ders.: *Fundamentalpastoral*, 95.

⁹¹⁹ Rainer Bucher: *Volk Gottes, praktisch-theologisch*, in: LThK³, Band X, Thomaschristen bis Žyomyr, Freiburg im Breisgau 2001, 849-850, hier: 850.

⁹²⁰ Elmar Klinger: *Kirche und Offenbarung*, 131.

⁹²¹ Vgl. Peter Hünemann: *Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 403.

⁹²² Vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 34.

⁹²³ Paul M. Zulehner präsentiert die Kirche poetisch in mythologischen Bildern mit theologischen Akzenten als „Werkzeug“ der Orpheus-und-Eurydike-Geschichte (vgl. Paul M. Zulehner, Josef Brandner: *GottesPastoral*, 58-69).

Gemeinschaften der Ortskirchen, wo nicht mehr das hierarchisch vertikale Modell, sondern die Gemeinschaft als Kreis mit Jesus Christus im Mittelpunkt steht. Demzufolge werden die zwischenmenschlichen Beziehungen sowie die Anerkennung der Frau aufgewertet werden. Die Kirche entdeckt ihre Katholizität als Einheit in der Vielfalt und wird zu einer pluralismusfähigen Kirche nach der langen Ära der Univozität. Würde und Geltung der Laien, königliches Priestertum des Volkes Gottes, Glaubenssinn der Gläubigen werden von den Konzilsvätern (wieder) erfasst. In diesem Prozess bekommt der Dialog eine wichtige Rolle. Durch den Mysteriums- und Universalitätscharakter sucht die Kirche den Dialog auch mit anderen christlichen Kirchen, mit den Weltreligionen und mit der Moderne. Das Wesen der Institution wird neu bestimmt, indem die Idee der dienenden, diakonischen Kirche belebt wird. Die institutionelle Gestalt der Kirche wird ebenfalls revidiert. Die Kirche hört auf, eine *societas perfecta* und *societas inaequalis* zu sein. Dagegen bekommt die Anerkennung der Würde in der Gleichheit und in der Freiheit der Kinder Gottes neues Gewicht.

2.2.2. Kirche als offener Ort der Freiheit

Die römisch-katholische Kirche in Rumänien war in der kommunistischen Zeit für ihre Offenheit bekannt. Nach der Abschaffung der griechisch-katholischen Kirche hat die römisch-katholische Kirche die Behütung der griechisch-katholischen Priester und die Versorgung deren Gemeinden als ihre Pflicht gesehen. Daneben gab es auch viele Protestanten, die die römisch-katholische Kirche in der diktatorischen Zeit als Ort des Vertrauens gefunden haben. Dadurch erlangte die römisch-katholische Kirche in Rumänien eine besondere Glaubwürdigkeit, besonders in den Augen derer, die unter dem kommunistischen Regime litten.

Im Gegensatz zum kommunistischen Regime konnte die Kirche spüren lassen, dass Gott eine freiwillige Veränderung des Menschen durch Geduld, Demut und Freiheit will.⁹²⁴ Die Kirche wurde im Kommunismus zum Zufluchtsort der Freiheit für verschiedene Nationen, Konfessionen und sogar auch für Nichtgläubige. Merkmale der Kirche als Ort der Freiheit waren die freie

⁹²⁴ András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 90-91.

Meinungsäußerung, der Dialog und viele kreative Lösungen, um die vernichtenden Handlungen des Kommunismus auszutricksen.⁹²⁵

Die Kirche in Rumänien hat ihre Katholizität also während des Kommunismus beispielhaft gelebt. Als offener und freier Ort wurde die Kirche für viele eine Heimat, in der sie geborgen waren und verlässliche Beziehungen aufrechterhalten konnten. Die Kirche hat auf diese Weise unbewusst Menschen beheimatet.

Nach der Wende ist die Kirche in Rumänien herausgefordert, nicht wieder autoritär zu werden und die Wünsche ihrer Gläubigen nicht zu missachten,⁹²⁶ denn nur so kann sie eine neue Ära der Klerikalisierung verhindern.⁹²⁷ Die unter schweren Bedingungen und in Not geborene Kultur der Freiheit geht langsam gemeinsam mit der Kreativität verloren. Nachdem der äußere Druck nicht mehr da ist, beginnt die Kirche ihr Gebiet von innen her zu verengen.⁹²⁸ Die Beheimatung als Grundelement der koinonia, mit den wichtigen Prinzipien der Geborgenheit und der Freiheit, soll sich nicht auflösen. Die Kirche soll daher dringend wieder feste und verlässliche Orte, Zeiten und Personen in ihren Gemeinden präsent haben.⁹²⁹ Die von der Globalisierung hervorgerufene Individualisierung und Privatisierung erwarten von der Kirche eine Förderung der Individualität und die Einbettung des einzelnen Menschen in ihre Gemeinschaft. Durch diese Beheimatung kann die Kirche auch in Rumänien eine authentische Spiritualität entwickeln. Die Kirche hat dafür die notwendige Erfahrung in der Zeit der Verfolgung gesammelt.⁹³⁰

⁹²⁵ Pastoraltheologen haben in postkommunistischen Ländern oft ähnliche Erfahrungen erlebt (vgl. Paul M. Zulehner, András Máté-Tóth [Hg.]: *Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas 2*, Wien – Szeged 1998, 24, 71).

⁹²⁶ Ähnlich wie in anderen ost(mittel) europäischen Ländern (vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 92).

⁹²⁷ Schon 1972 schrieb Karl Rahner, dass die Kirche eine entklerikalisierte Kirche sein soll. Was das bedeutet, fasst Rahner folgenderweise zusammen: „eine Kirche, in der auch die Amtsträger in fröhlicher Demut damit rechnen, daß der Geist weht, wo er will, daß er keine exklusive Erbpacht bei ihnen eingerichtet hat, daß das nie völlig reglementierbare Charismatische ebenso notwendig zur Kirche gehört wie das Amt, das nie einfach mit dem Geist identisch ist und ihn nie ersetzen kann, daß auch das Amt seine wirklich effiziente Glaubwürdigkeit vor den Menschen nur im Erweis des Geistes und nicht durch die bloße Berufung auf die noch so legitime formale Sendung und Autorität hat“ (Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 62).

⁹²⁸ Einige Beispiele: Für viele Priester ist ihre Pfarrgemeinde eigenes Entscheidungsgebiet. Niemand anderer hat die Möglichkeit, sich in Sachen der eigenen Gemeinde zu äußern; nationalistische Unterscheidungen sind in der Kirche präsent; junge Menschen werden in ihrem Anderssein als Gegner der Kirche gesehen.

⁹²⁹ Die sind die wichtige Gründe der Beheimatung (vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 260-268).

⁹³⁰ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 92.

2.2.3. Weitere Folgen der Freiheit: Pluralismus und Einmütigkeit

Im Kommunismus musste die Kirche unbedingt ihre Einheit und Einmütigkeit bewahren. Das war für das Überleben unvermeidlich. Die Freiheit und die daraus folgende Meinungsfreiheit und Meinungsverschiedenheit, die in der Kirche ohnehin präsent war, hat die Kirche nicht als Bedrohung gedeutet. Die Kirche in Rumänien konnte ihren Glauben verteidigen, aber das hat eine Verschllossenheit nach außen zur Folge gehabt.⁹³¹

Nach der Wende hätte sich die Kirche zur Welt öffnen sollen. Obwohl multikulturelle und multireligiöse Erfahrungen der Kirche nicht fremd waren,⁹³² hat die Kirche die Auseinandersetzung mit der pluralistischen Demokratie als Bedrohung des christlichen Glaubens, Relativierung der kirchlichen Lehre und Rationalisierung sowie als Gefährdung der Einheit der Kirche empfunden.⁹³³ Die Meinungsäußerung gegenüber der kirchlichen Autorität ist in Rumänien immer noch ein Zeichen des Ungehorsams und der fehlenden Loyalität zur Kirche und zum Glauben, trotz der Erfahrung, die die Kirche während der Verfolgung sammeln konnte, und zwar „dass nicht die Einforderung des Gehorsams gegenüber einer formal legitimierten Autorität und damit der institutionelle Aspekt der Kirche im Vordergrund stand, sondern die Kirche als Erfahrungsraum, in dem die Autorität des Heiles, der gekreuzigte, auferstandene, gegenwärtige Herr zu bezeugen und zu erfahren ist“⁹³⁴.

Die Herausforderung des Pluralismus hat Rumänien erst jetzt voll erwischt. Die traditionellen Strukturen halten langsam nicht mehr. Die Dämonisierung der Moderne seitens der Kirche, wie das in der vorkonziliaren Zeit geschah und die die kirchliche Homogenität bewahren wollte, hat keine Zukunft mehr. Die Einmütigkeit zu bewahren, ist zur starken Herausforderung geworden: Diese

⁹³¹ Dass die römisch-katholische Kirche im Kommunismus so erfolgreich ihre Einheit gegenüber dem diktatorischen Staatssystem bewahren konnte, hat auch damit zu tun, dass die Mehrheit der Gläubigen ungarischsprachig war. Die Rumänisierungspolitik ist mit der kirchenfeindlichen Politik zusammengefallen und hat somit den Widerstand verdoppelt. Es ist interessant, zu bemerken, wie in der späteren Phase der Diktatur nicht mehr die Abschaffung, sondern die Nationalisierung der römisch-katholischen Kirche das Ziel war (vgl. I. Teil Kap. 4.3.)

⁹³² In Gegensatz zu den anderen Ländern Ost(Mittel)Europas war die katholische Kirche in Rumänien im Kommunismus offener Ort der Freiheit, eine Oase der Multinationalität und Multikonfessionalität.

⁹³³ Das ist eine allgemeine Erfahrung der Pastoraltheologen aus den ehemaligen postkommunistischen Ländern (vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 94-96).

⁹³⁴ Ebd., 96.

Einheit fordert aber die Anerkennung der Meinungsverschiedenheit und Vielfalt innerhalb und außerhalb der Kirche.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Wiederentdeckung ihrer Katholizität die Verengung der Univozität überwunden und keine Uniformität zugelassen. „Katholisch“ wird, zusammen mit „römisch“, in Rumänien immer noch als unterscheidendes Attribut einer konfessionellen Zugehörigkeit verstanden. Darum muss dieser Begriff kurz erläutert werden.

Ursprünglich bedeutet „katholisch“ das Allgemeine und Ganze, „Ganzheit im Sinn der Fülle“⁹³⁵, und so ist es eine Qualität⁹³⁶. Bis zum 16. Jahrhundert hat das Adjektiv katholisch die Rechtgläubigkeit und Universalität der Kirche bedeutet. Erst nach der Reformation wird die ganzheitliche und universale Bedeutung auf eine Konfessionsbezeichnung verengt.⁹³⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil setzt die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes katholisch wieder in Kraft (vgl. LG 8; 13; vgl. auch: AG 4; UR 4; 17). Damit wird die Katholizität der Kirche Folgendes bedeuten: „Die katholische Kirche ist dort, wo keine parteiische Ideologie und kein Auswahlevangelium, sondern der ganze Glaube ohne Abstriche in seiner Fülle weltweit festgehalten und verkündigt und dabei innerhalb der Einheit großer Vielfalt Raum gegeben wird. Katholisch ist die Kirche, die zu allen Zeiten und auf der ganzen Welt den ganzen Glauben für alle Menschen ungeachtet ihrer Standes, ihres Geschlechts, ihrer ethnischen Zugehörigkeit und ihrer Kultur bezeugt. ‘Katholisch’ ist demnach eine faszinierende ‘Sache’, der man sich wahrlich nicht zu schämen braucht. Denn Katholizität meint das Gegenteil von Enge und bornierter Engstirnigkeit, sie besagt Weite, Ganzheitlichkeit, Fülle und Universalität.“⁹³⁸

Für die römisch-katholische Kirche in Rumänien wird die Entdeckung der konziliaren Katholizität besonders wichtig: Universalitäts- und Ganzheitscharakter der Katholizität ertragen keine Uniformität und keinen

⁹³⁵ Vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 53. Der Begriff καθολικός (vom Adverb καθόλου) = „umfassende Gesamtheit“, „das, was ein Ganzes bildet“, „das Allgemeine“, das ein Singular ist, nicht eine Summe. Der Begriff kommt in der Bibel nicht vor, aber biblisch-theologisch gesehen, verweisen die Begriffe πληρουν, πλήρωμα (erfüllen, füllen) auf die wichtigsten Aspekte der Katholizität: universaler Heilsauftrag und Kirche als Raum umfassender Heilsfülle (vgl. Helmut Merklein: *Katholizität der Kirche*, in: LThK³ Bd. 5: Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft, Freiburg im Breisgau 1996, 1370-1372).

⁹³⁶ Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1993³, 7.

⁹³⁷ Vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 54.

⁹³⁸ Ebd., 54.

Partikularismus, sondern sind „Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit“⁹³⁹, deren letzter Grund und Urbild in der Einheit des dreieinigen Gottes stehen. Vielfalt bedeutet keine nebeneinander stehenden, widersprüchlichen Positionen (kontradiktorische Vielfalt), sondern fördert eine komplementäre Vielfalt. Katholizität bedeutet auch die konkrete, geschichtliche, universale Gestalt der Kirche, sowohl synchron als auch diachron.⁹⁴⁰ Die Katholizität der katholischen Kirche ist die Anerkennung, dass auch die anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften und letztendlich alle zum Heil berufenen Menschen, zwar auf unterschiedliche Art und Weise, Anteil an der Kirchenwirklichkeit der katholischen Kirche haben (vgl. LG 8; 14-16; 48; UR 3f). Das heißt, dass Christus auch für sie heilswirksam gegenwärtig ist. So wird die katholische Nota Ecclesiae im multikonfessionellen Rumänien aus ökumenischer Perspektive zur Entdeckung eines ungehobenen Schatzes.

Obwohl das „katholische“ Merkmal der Kirche primär eine Offenbarung und Mitteilung der göttlichen Ganzheit und die Aufnahme der Katholizität durch die Menschen vor allem Gnade ist, kann es ohne weiteres möglich sein, von dieser Gnade überfordert zu werden.⁹⁴¹ Darum muss sich die Kirche in Rumänien dessen besonders bewusst werden, dass die Katholizität als Gnade für sie auch eine verpflichtende Aufgabe ist, die es zu verwirklichen gilt. Der Maßstab ihrer Katholizität steht im Mysterium Christi, das selbst „vom Zeugnis der Catholica nicht isolierbar“ ist.⁹⁴²

2.2.4. Dialogereignis des Konzils und Pastoral als Dialog

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil existiert der geistige Pluralismus auch innerhalb der Kirche. Gerade dieser Pluralismus macht einen offenen Dialog in der Kirche notwendig und unvermeidlich.⁹⁴³

Die offene Kommunikation ist aber eine Schwachstelle der ost(mittel)europäischen Kirchen. Sowohl der innerkirchliche Dialog als auch die offene Kommunikation wurden im Kommunismus unmöglich gemacht. Die

⁹³⁹ Walter Kasper: *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, 397-404, hier: 401.

⁹⁴⁰ Das zeigt die „subsistit“-Form (LG 8), so wie die geschichtliche Sukzession des Bischofsamtes (vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 55-58).

⁹⁴¹ Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, 7.

⁹⁴² Vgl. ebd., 9.

⁹⁴³ Vgl. Karl Rahner: *Vom Dialog in der Kirche*, 432-436.

Kirchenverfolgung hat durch die Verängstigung einen notwendigerweise undialogischen Verteidigungsmechanismus entwickelt. Zugleich blieb auch die Dialogförderung des Zweiten Vatikanischen Konzils unbekannt. Die Herausforderung besteht jetzt darin, dieses Manko durch eine Kultur des Dialogs zu beheben.⁹⁴⁴

Aus der Perspektive der Informationsgesellschaft und auch vom Verkündigungsauftrag der Kirche her bedeutet Kommunikation (Über)Leben. Die Kirche ist herausgefordert, ihre Dialogbereitschaft sowohl ad intra als auch ad extra zu üben.⁹⁴⁵ In Rumänien bedeutet nicht nur der Dialog zwischen Kirche und Welt ein Problem.⁹⁴⁶ Auch eine innerkirchliche sowie zwischenkirchliche Dialogverweigerung ist zu bemerken. Der gut funktionierende, offene innerkirchliche Dialog ist jedoch die Voraussetzung für einen gelungenen Dialog nach außen.⁹⁴⁷

Aus der *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt sich die Perspektive einer dialogischen Gestalt der Kirche nach innen und nach außen. Dialog ist ein Schlüsselbegriff des Konzils.⁹⁴⁸ In *Gaudium et spes* wird eindeutig ausgedrückt, dass die Kirche durch ihren Sendungsauftrag zum Zeichen jener Geschwisterlichkeit werden will, die einen aufrichtigen Dialog mit jedem Menschen erlaubt und stärkt (vgl. GS 92,1). Weiterhin erklärt der Konzilstext: „Dies erfordert aber, dass wir vor allem in der Kirche selbst gegenseitige Hochschätzung, Ehrfurcht und Eintracht fördern, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, um immer fruchtbarer ein Gespräch unter allen zu beginnen, die das eine Volk Gottes bilden, ob es nun die Hirten oder die übrigen Christgläubigen sind“ (GS 92,2).

Lumen gentium fordert die Laien auf, gegenüber den „heiligen Hirten“ „ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, das sich für Kinder Gottes und Brüder in Christus ziemt, [zu] eröffnen. Entsprechend dem

⁹⁴⁴ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 98-99.

⁹⁴⁵ Im Licht der neuen AUFBRUCH-Forschung haben die Meinungsäußerungen über die Kirche zugenommen. Obwohl diese Meinungen nicht besser wurden, sind die Forscher der Meinung, dass aus kommunikationswissenschaftlicher Perspektive „bad news are good news“. Es ist besser, über die Kirche Negatives zu sagen als sich um das Thema Kirche gar nicht zu kümmern (vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost[Mittel]Europa*, 97).

⁹⁴⁶ Vgl. III. Teil Kap. 1.1.

⁹⁴⁷ Vgl. Karl Rahner: *Vom Dialog in der Kirche*, 428-429.

⁹⁴⁸ Vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 96. Walter Kasper achtet auf die Erosion des Dialogbegriffes in letzter Zeit, inwiefern sie zur Relativierung der Bestimmtheit jeder Wahrheitsbehauptung geworden ist (vgl. ebd., 96).

Wissen, der Zuständigkeit und der hervorragenden Stellung, über die sie [die Laien] die Möglichkeit, ja, manchmal sogar auch die Pflicht, ihre Meinung über das, was das Wohl der Kirche angeht, kundzutun. Gegebenenfalls soll dies durch die dazu von der Kirche festgesetzten Einrichtungen geschehen und immer in Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und Klugheit, mit Ehrfurcht und Liebe gegenüber jenen, die aufgrund ihres heiligen Amtes die Person Christi vertreten“ (LG 37,1).

Pastoraltheologisch gesehen, braucht die Kirche den Dialog, um ihre Zukunft denken und planen zu können. Der die ganze Heilsgeschichte durchziehende Dialog zwischen Gott und Mensch ist eine Aufforderung zur dialogischen Entfaltung aller Pastoralhandlungen.⁹⁴⁹ Demzufolge ist der Dialog eine zentrale Aufgabe der praktischen Theologie.⁹⁵⁰ Die für Ost(Mittel)Europa vorgeschlagene Pastoral als Dialog⁹⁵¹ ist auch für Rumänien gültig und hat folgenden Charakter:

- Der Dialog zeigt den Kirchenmitgliedern, dass die Wahrheit im Dialog auch in der Kirche auffindbar ist.
- Der Dialog hat die Stärkung der Verantwortung der Kirchenmitglieder zur Folge und ist somit ein Modell der mündigen Kirche.
- Der Dialog wird geführt, sei es gelegen oder ungelegen.
- Teilnehmer des Dialogs sind alle Getauften.
- Der Dialog betrifft persönliche, pastorale und die Lehre betreffende Themen.
- Der Dialog findet zwischen den Amtsträgern und den Laien, unter den Laien selbst sowie im Diözesan- und Ordensklerus statt.
- Der Dialog erfordert den Austausch zwischen der Universitätstheologie und der an der kirchlichen Basis entstehenden Theologie.

Die Kirche in Rumänien soll sich bewusst werden, dass der Dialog nicht zur Überwindung des Pluralismus stattfindet. Er ist eher ein Prozess, wodurch die Kirche lernen soll. Der innerkirchliche Dialog kann nicht durch lehramtliche oder hirtenamtliche Akte ersetzt werden, und umgekehrt kann der Dialog die lehr- und hirtenamtlichen Entscheidungen nicht ersetzen. Der Dialog soll in dieser Dialektik

⁹⁴⁹ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 99.

⁹⁵⁰ Vgl. Michael N. Ebertz: *Gesellschaft*, 337.

⁹⁵¹ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 99.

das sachgerechte Mittel sein, womit man die richtigen Entscheidungen in der Kirche trifft.

Darum hat die Kirche in Rumänien zwei Aufgaben: erstens den Dialog der Christen untereinander zu fördern, um die heutigen Wirklichkeiten im kritischen Licht des Evangeliums besser verstehen zu können. Die daraus entstehenden Initiativen verweisen auf die Kreativität des Gottesvolkes. Zweitens wäre es für die Kirche in Rumänien wichtig, ein fachtheologisches Gremium zu gründen. Diese institutionalisierte Form des Dialogs hätte die Aufgabe und Chance, objektiv und repräsentativ, fähig und willig zu einem offenen Dialog mit der Öffentlichkeit, und die Möglichkeit, auch als Berater präsent zu sein. Ein solches fachtheologisches Forum könnte nicht nur innerkirchliche Gespräche und sachgerechte Entscheidungen fördern, sondern auch die Gesellschaftspräsenz der Kirche sowie die zwischenkirchlichen Beziehungen.⁹⁵²

2.2.5. Die Bildung der öffentlicher Meinung in der Kirche Rumäniens

Das Konzil bezeichnet den Dialog als Voraussetzung für das in sich verschiedene Meinungen integrierende Leben (vgl. LG 33; 43; 92). Ein gelungener Dialog ist aber auch die Voraussetzung für die Bildung der öffentlichen Meinung in der Kirche.⁹⁵³

Die Bildung der öffentlichen Meinung war im Kommunismus unvorstellbar. Heute aber, wenn die Kirche immer weniger als Tabu betrachtet wird, braucht man klare Worte in der Kirche Rumäniens. In den zwanzig Jahren seit der Wende hat sich im innerkirchlichen Bereich eine Kultur der konventionellen Höflichkeitsformeln in der Kommunikation entwickelt. Das bedeutet, dass alle, die zur Kirche gehören, wissen, welche Aussagen in der Öffentlichkeit erlaubt sind.⁹⁵⁴

Diese Standardisierung der Antworten birgt aber mehrere Gefahren in sich: Sie führt zur Gleichgültigkeit gegenüber diesen Antworten und zum Verlust der

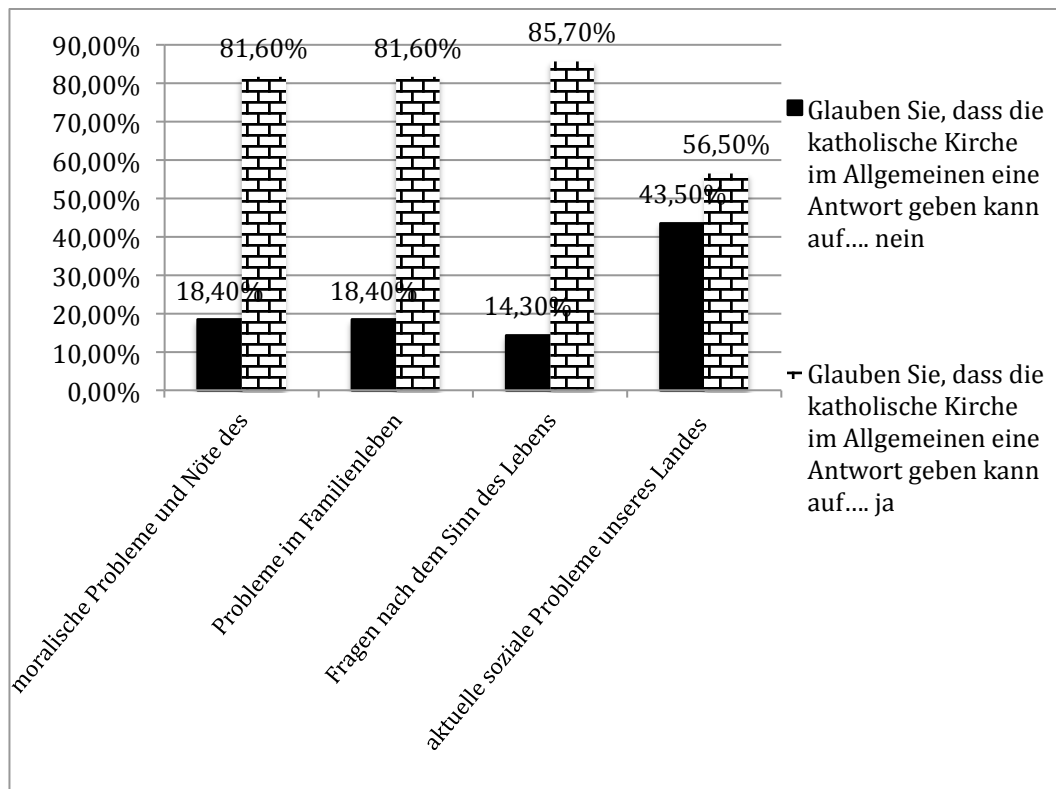
⁹⁵² In der römisch-katholischen Kirche in Rumänien hat die Befragung der Fachtheologen in verschiedenen Angelegenheiten, in denen sie kompetent wären, keine Tradition. Man kann sagen, dass oft in den wichtigen Entscheidungen das eigentlich Theologische nur mangelhaft präsent ist. Als Inspiration vgl. Karl Rahner: *Vom Dialog in der Kirche*, 431-444.

⁹⁵³ Vgl. auch: András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 97.

⁹⁵⁴ Das gilt vor allem für die kirchlichen Angestellten. Weiterhin sind in letzter Zeit auf Internetforen, meistens zwar anonym, die kritischen Stimmen gegenüber Kirche und kirchlichen Themen explosionsartig gestiegen. Das weist vor allem darauf hin, dass die Kirche schnell enttabuisiert wird. Die Menschen haben langsam den Mut, ihre Meinungen auch bezüglich kirchlicher Themen zu äußern.

Glaubwürdigkeit. Das wäre ein großer Verlust für die Kirche, wenn man die soziologischen Daten bezüglich der Antwortkompetenz der römisch-katholischen Kirche in Rumänien beobachtet:

ABBILDUNG 11: Antwortkompetenz (Quelle: AUFBRUCH II)



Diese Daten zeigen, dass die katholische Kirche eine sehr hohe Antwortkompetenz in der Gesellschaft hat, und zwar in allen Bereichen, die moralische Fragen, Familienleben, den Sinn des Lebens und die sozialen Probleme betreffen.

In den Auseinandersetzungen der sich schnell verändernden Welt aber tauchen immer wieder neue Fragen auf. Demzufolge brauchen die Menschen neue Antworten oder die Antworten der immer gültigen Wahrheit des Glaubens, aber diese sollen in aktualisierte Formen gegossen werden. Die Kirche in Rumänien muss den Mut haben, ehrliche Informationen über sich selbst zu geben, anders kann sie in die Falle des Vertuschens geraten.⁹⁵⁵ Nur wenn die Kirche eine transparente Innenarchitektur schafft, kann sie als vertrauenswürdige und

⁹⁵⁵ Die aktuellen Folgen der Vertuschung im Skandal der sexuellen Missbräuche haben die negativen Folgen drastisch gezeigt.

inspirierendes Beispiel für die Gesellschaft Rumäniens dienen. In einer von Korruption und Bürokratie belasteten Gesellschaft wäre das hoch aktuell.

2.2.6. Kultur der innerkirchlichen Kritik und der Konfliktaustragung

In den ost(mittel)europäischen Ländern wird die kritische Meinungsäußerung gegenüber der Kirche als Angriff und als Bedrohung der Kirche gesehen. Das ist ein im Kommunismus entstandener Reflex. Es gibt auch Laien, die aus Verunsicherung im Glauben und in ihrer kirchlichen Gebundenheit die Auseinandersetzungen mit den Kritikern meiden. Das steigert noch die Kritik, die in den westlichen Kirchen intensiv praktiziert und von den ost(mittel)europäischen Kirchen als zu scharf, kirchenzerstörerisch und kirchenfeindlich empfunden wird.⁹⁵⁶

Ähnlich wie die ost(mittel)europäischen Kirchen müssen sich auch die leitenden Persönlichkeiten der Kirche Rumäniens mit kritischen Äußerungen konfrontieren lassen.⁹⁵⁷ Es kann sein, dass die Stille in der Kirche angenehm ist, aber da wird die Kirche einem Friedhof ähnlich (Paul M. Zulehner), der zwar von Ruhe gekennzeichnet, aber leblos ist. Wo Leben ist, da gibt es auch „Lärm“.

Kritik bedeutet ursprünglich auch, „unterscheiden“ zu können.⁹⁵⁸ Kritik kann somit einen Unterschied zwischen zukunftsfähigen und zukunftslosen gegenwärtigen Entwicklungen in der Kirche aufzeigen. Eine Organisation ohne Vision und ohne entsprechende Kritik hat keine Zukunft. Der Mangel an Kritik ist also ein Zeichen der Zukunftsschwäche.⁹⁵⁹

Um mit der Kritik umgehen zu können, braucht die Kirche in Rumänien „die Förderung der Kultur der Konfliktaustragung“, „durch die alle lernen, aufeinander zu hören, die Anliegen der anderen ernst zu nehmen und über alle Unterschiede und Spannungen die grundlegende Einheit nicht aus dem Blick zu verlieren“⁹⁶⁰.

⁹⁵⁶ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 99-100.

⁹⁵⁷ Ferencz Ágoston meint, dass Katholiken in Rumänien die Kirche kritisieren, aber sie zugleich als ihre Mutter lieben (vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 101). Hier muss man aber bemerken, dass es sich um eine private Kritik handelt. Eine öffentliche Kritik findet nur von Priestern und Gläubigen statt, die nicht mehr im Rumänien leben.

⁹⁵⁸ Das zeigt auch der griechische Wortstamm: κρίνω = unterscheiden.

⁹⁵⁹ Vgl. Paul M. Zulehner: *Wider die Resignation in der Kirche*, 85.

⁹⁶⁰ András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 100.

Das Zweite Vatikanische Konzil begründet diese Dialogkultur biblisch als „Wahrheit in Liebe“ (Eph 4,15; vgl. LG 30 und GS 78).⁹⁶¹ Der Dialog ist der Weg auf der Suche nach der Wahrheit (vgl. DH 3), der in sich vielfältige Gruppen, die für die geschwisterliche Gemeinschaft notwendig sind, sammelt (vgl. LG 43). Das dialogische Verständnis soll auch auf der Ebene der Kirchenleitung verwirklicht werden (vgl. GS 92), die vom Konzil verpflichtet ist, auch auf die Stimme der Gläubigen zu hören (LG 27).

Diese biblisch und konziliarisch begründete Kritik, die auch ein Charakter der Koinonia ist, würde die Innenbeziehungen der Kirche beleben und das öffentliche Kirchenbild positiv beeinflussen.

2.2.7. Kirchliche Beziehungen im Kommunismus und heute im Licht des Konzils

Die zwischenmenschlichen Beziehungen, als ein wichtiges Gemeinschaft bildendes Element, besaßen in der traditionellen Gesellschaft Rumäniens eine führende Rolle. Die Gleichheit aller Gläubigen, Geschwisterlichkeit, Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft hatten in den kirchlichen Gemeinden und in der Geschichte Rumäniens eine große Tradition und sind während des Kommunismus noch mehr zur gelebten Wahrheit geworden.⁹⁶² Die Kirche konnte durch den Verlust ihrer vom Staat gesicherten und gesellschaftlich privilegierten Stellung im Kommunismus ihre ursprüngliche Rolle wieder erkennen: Die Verfolgung bedeutete eine Annäherung zum verachteten und von den Menschen abgelehnten Gottessohn.⁹⁶³

So ist die Kirche menschnah geworden. Von der Sonntagskirche erweiterte sie sich zur Alltagskirche inmitten der Menschen. Folglich haben die Mitglieder der Kirche sowohl die Kirche als auch deren Vertreter als Teil ihrer selbst empfunden. Die Annäherung und nicht die Distanzierung hat die innenkirchlichen Beziehungen so sehr gekennzeichnet, dass sowohl die Kleriker als auch die Laien bereit waren, ihr Leben füreinander zu opfern.⁹⁶⁴

⁹⁶¹ Vgl. ebd., 100.

⁹⁶² Zum Beispiel war es noch in den 80-er Jahren normal, dass die Menschen in den Dörfern beim Bau eines Hauses nur die Baumaterialien kaufen mussten. Die Arbeitskraft war seitens der Dorfgemeinde kostenlos.

⁹⁶³ Das war eine allgemeine Tendenz in den kommunistischen Ländern (vgl. ebd., 89-90).

⁹⁶⁴ Das zeigte sich in der Opferbereitschaft der Gläubigen, die bereit waren, zum Beispiel für ihren Bischof ihr Leben zu opfern. Auf den Firmungsreisen oder der Marienwallfahrt nach Schomlenberg [Csíksomlyó] haben die Leute nämlich als lebendige Mauer den Bischof vor eventuellen Anschlägen der Diktatur geschützt. Die Menschen wussten, dass sie der Bischof liebt,

Gleichheit, Geschwisterlichkeit und Gastfreundschaft in den kirchlichen Beziehungen hat auch das Zweite Vatikanische Konzil betont. Sie verweisen auf die Haltung Christi und schützen die Kirche vor totalitären Äußerungen in den kirchlichen Innenbeziehungen.⁹⁶⁵ Das muss die Kirche in Rumänien weiterhin als den Weg der Verwirklichung der Geschwisterlichkeit und der Volk-Gottes-Vision betrachten und beachten.

Wenn man bedenkt, dass die zwischenmenschlichen Beziehungen in den westlichen Gesellschaften in tief greifende Krisen geraten sind, dass die Freiheit als höchst beziehungsarme und unsolidarische Freiheit abgewertet ist und dass die Selbstverwirklichung beziehungslos und individualistisch-libertinistisch verstanden wird, dass die jüngeren Generationen das Vertrauen in ihre eigene Beziehungsfähigkeiten verloren haben, kann man sagen, dass die modernen Zivilisationen nicht nur ökologisch, sondern „auch mit den Beziehungsressourcen nach dem ausbeuterischen Fortschrittsglauben verfahren sind“⁹⁶⁶.

Aus dieser Sicht haben die zwischenmenschlichen Beziehungen in Rumänien Ressource-reserven, die sich aus Liebe und Solidarität ernähren. In dieser Situation hat die Kirche die Möglichkeit und die Pflicht, das zu bewahren und die Weiterentwicklung noch „traditionalistisch“ (im guten Sinne des Wortes) gut funktionierender zwischenmenschlicher Beziehungen zu fördern.⁹⁶⁷ Verstärkt sollte die Kirche diese Beziehungen zwischen den leitenden Persönlichkeiten, Priestern und Laien als Überwindung von klerikaler Überheblichkeit neu entdecken und fördern. Ihrem Gemeinschaftscharakter entsprechend, hat die Kirche in Rumänien durch mitmenschliche Beziehungen und Kommunikation zum lebendigen Zeichen der durch Christus in der Welt anbrechenden Königsherrschaft Gottes und zum Sakrament des Heils zu werden.⁹⁶⁸

2.2.8. Zur Sozialgestalt der Kirche: *Communio* und Institution

In der Zeit der Verfolgung haben die Gläubigen die Erfahrung gemacht, dass sie dank den zwischen ihnen eng bestehenden Beziehungen ihren Glauben

sich für die Menschen opfern würde und gerecht ist. Viele Priester, Ordensleute und Gläubige sind oft nicht nur wegen ihres Glaubens, sondern auch um ihre Mitbrüder zu schützen, ins Gefängnis gegangen.

⁹⁶⁵ Ebd., 90.

⁹⁶⁶ Paul. M. Zulehner: *Christenmut*, 161; vgl. ebd., 158-163.

⁹⁶⁷ Als Beispiele wären hier die niedrige Zahl der Scheidungen zu benennen und das große Interesse der jungen Menschen an kirchlichen Ehevorbereitungen.

⁹⁶⁸ Vgl. Leo Karrer: *Grundvollzüge christlicher Praxis*, 387.

lebendig erhalten konnten und dass die kirchlichen Gemeinschaften auch dann überleben können, wenn die Institution Kirche und die Kirchenleitung geschwächt sind.⁹⁶⁹ Im Kommunismus gab es in Rumänien eine Periode, in der alle Bischöfe im Gefängnis waren und der Staat die kirchlichen Güter beschlagnahmt hatte. Trotz dem geringen strukturellen Rahmen haben einzelne Christen und Priester mit Kreativität und Opferbereitschaft ihre Gemeinde als geistigen Raum lebendig erhalten.⁹⁷⁰

Die Konsequenz im praktischen Leben der verfolgten Kirche war, „dass *Communio* als Ereignis wichtiger als Institution ist, dass kirchliche Gemeinschaft zusammenhalten kann, ohne die Wichtigkeit der institutionellen Kirchenleitung zu überspannen, und den christlichen Glauben bewahrt, ohne den Gehorsam der kirchlichen Hierarchie gegenüber besonders hervorheben zu müssen“⁹⁷¹.

Nach der politischen Wende hat auch die quantitative Aufbruch-Forschung bestätigt, „dass im Bewusstsein der Mehrheit der Christgläubigen in den postkommunistischen Ländern die Kirche zuerst als Institution und erst dann als *Communio* eine Rolle spielt. Die Kirche wird als eine öffentliche, hierarchisch strukturierte Organisation mit ihrem Angebot zur Erfüllung von religiösen Bedürfnissen angesehen und erlebt. Deshalb betonen die Christgläubigen in den postkommunistischen Ländern Ost(Mittel)Europas die organisatorische Komponente der Kirche und sind mehr als andere Menschen bereit, sich der kirchlichen Autorität unterzuordnen“⁹⁷²

Auch die Forschung AUFBRUCH II bestätigt, dass die Menschen in Rumänien sehr dazu neigen, sich Autoritäten zu unterwerfen. Die Folge dieser Unterwerfung sind Angst vor Pluralismus, Dialogverweigerung, Dogmatismus, Untertanengeist und verzögerte Verwirklichung der Demokratie.⁹⁷³

⁹⁶⁹ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 102.

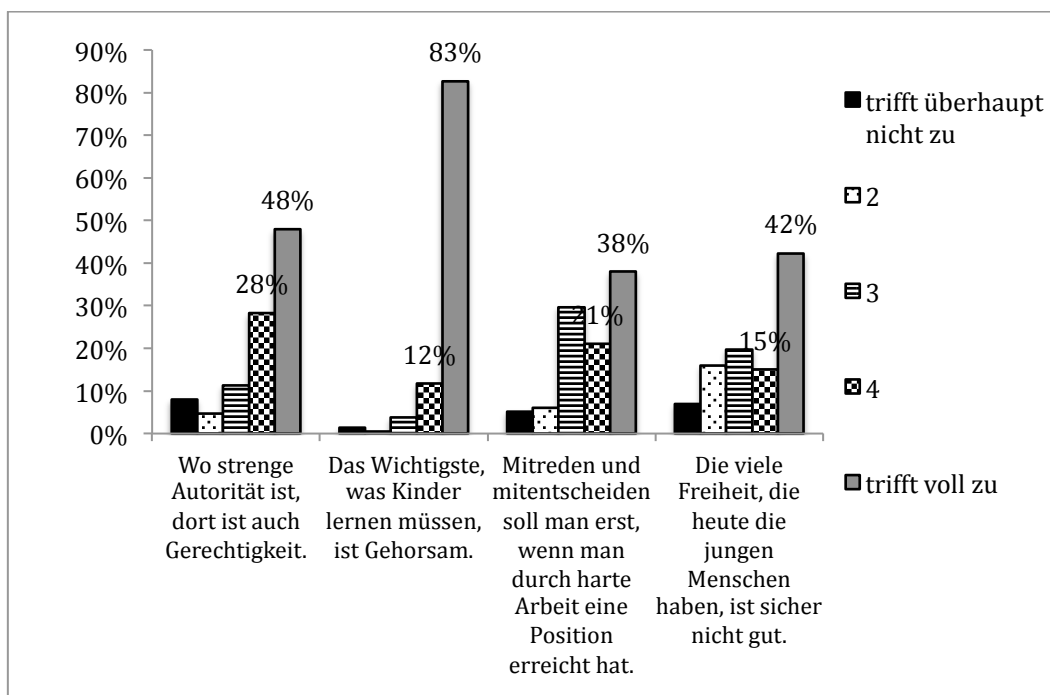
⁹⁷⁰ Vgl. I. Teil Kap. 4.3.

⁹⁷¹ András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 103.

⁹⁷² Ebd., 103.

⁹⁷³ Vgl. auch Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*, 119.

ABBILDUNG 12: Autorität – römisch-katholische Gläubigen (Quelle: AUFBRUCH II)



In Rumänien blieb der Priester sowohl im Kommunismus als auch nach der Wende, vor allem in den Dörfern, die oberste Autorität, sowohl im sozialen Leben als auch in den Augen der Gläubigen.⁹⁷⁴ Auf den Klerikalismus in Rumänien weist auch die Tatsache hin, dass im Zentrum der gegenwärtigen kirchengeschichtlichen Forschungen über die kommunistische Zeit die geweihten Personen und der erlittene institutionelle Verlust stehen. Die Laien, ihre Situation, ihre kirchliche Tätigkeit und ihr soziales Engagement im Dienste der Kirche bleiben im Schatten.⁹⁷⁵ Kirchlich entwickelte sich eine Ein-Mann-Pastoral.

Daneben ist die Kirche vor allem mit der Rückerstattung kirchlicher Güter beschäftigt. Der Bau neuer Kirchen und kirchlicher Gebäuden wird bevorzugt. Das Problem ist, dass der als Bauarbeiter tätige Priester oft seinen Dienst als geistlicher oikodimos nicht leisten kann. Weiterhin werden diese Gebäude, ohne

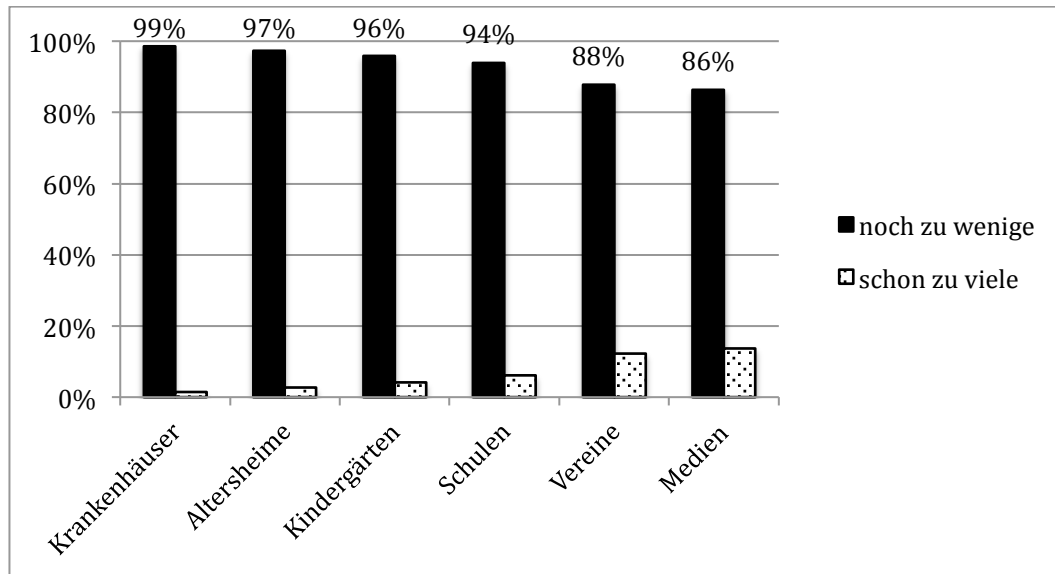
⁹⁷⁴ Die Wichtigkeit des Priesters und die große Hochachtung ihm gegenüber im Leben einer Gemeinde bestätigt auch das Sprichwort: „Bereue den Tag, an dem du den Priester beleidigt hast!“ („Bând meg azt a napot, amikor megbántottad a papot!“)

⁹⁷⁵ Vgl. I. Teil Kap. 4.5. den geschichtlichen Teil. Diese Tatsache unterstützen auch die Ereignisse der tausendjährigen Jubiläumsfeier der Erzdiözese Alba Julia, als anlässlich der Feierlichkeiten nur Priester eine Auszeichnung für die der Erzdiözese geleisteten Dienste bekommen haben und den Laien und Ordensschwestern erst im Nachhinein gedankt worden ist.

ein gut erarbeitetes Management, eine finanzielle Last für die Kirche bedeuten. Darauf weisen auch die westlichen Beispiele hin.

Das will aber nicht bedeuten, dass die kirchlichen Institutionen sinnlos wären. Die neue AUFBRUCH-Forschung zeigt, dass die Katholiken die kirchlichen Institutionen noch als zu wenig präsent empfinden.

ABBILDUNG 13: Wunsch der römisch-katholischen Gläubigen nach noch mehr kirchlichen Institutionen (Quelle: AUFBRUCH II)



Diese Institutionen können erst dann eine von der Kirche unterstützte Struktur erlangen, wenn sie im Dienste der Menschen stehen und auf verschiedene Art und Weise ihren Gottesbezug unterstützen können. Die in einer Krise steckenden Bildungs-, Sozial- und Gesundheitssysteme in Rumänien erklären das Verlangen der Menschen nach solchen Institutionen. Diesbezüglich genießt die Kirche immer noch das meiste Vertrauen der Bewohner.⁹⁷⁶ Das wäre eine Chance für die Kirche. Die Institutionen und die Gebäude sind zwar wichtig, aber nur dann, wenn sie nicht als (Macht)Symbole dienen, sondern sinnvoll genutzt sind.

Die römisch-katholische Kirche in Rumänien hat also die Aufgabe, die Communio- bzw. Volk-Gottes-Ekklesiologie zu lernen. Das ist keine In-Frage-Stellung der Notwendigkeit der Institution der Kirche, sondern eine andere Akzentsetzung: Die Kirche ist zuerst Communio der Gläubigen, und die

⁹⁷⁶ Vgl. I. Teil Kap. 3.3.

Institution Kirche soll im Dienst dieser *Communio* der Gläubigen stehen. Das folgt aus dem *Communio*- und Volk-Gottes-Charakter der Kirche.⁹⁷⁷

In der Logik des Mysteriumcharakters der Kirche,⁹⁷⁸ der analog zur Person Christi aus der göttlichen und menschlichen Natur eine unvermischte und ungetrennte Einheit bildet, bestimmt das Zweite Vatikanische Konzil die Gestalt der Kirche folgenderweise: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft aber und der mystische Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei Dinge zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8,1). Demzufolge ist auch die Institution Kirche in diesem komplexen Zusammenhang mit der *Communio*- bzw. Volk-Gottes-Kirche zu betrachten: „Unter Kirche verstehen wir hier [...] die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden, auf seine Verheißung Hoffenden und in seiner Nachfolge Liebenden (vgl. LG 8). Diese Gemeinschaft übersteigt zwar die institutionellen Grenzen der katholischen Kirche, ja sogar der christlichen Kirche überhaupt (vgl. LG 13); dennoch bleibt sie unauflösbar an die konkrete, gesellschaftlich verfaßte Kirche, zumal an die katholische gebunden (vgl. LG 8,4).“⁹⁷⁹

Heute ist die Institution Kirche ohne Forschung und analoge Übertragung soziologischer Institutionsbegriffe unvorstellbar. Die sich ständig verändernden geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen fordern nämlich auch die Veränderung der Institutionen. Wenn sie das nicht berücksichtigt, riskiert die Kirche eine Musealisierung.⁹⁸⁰

Aus soziologischer Perspektive⁹⁸¹ wird die Kirche in ihren geschichtlichen, formalisierten Grundvollzügen (Martyria, Koinonia, Diakonia, Leiturgia)

⁹⁷⁷ Zu einer ausführlichen Präsentation der Kirche als Institution im Zusammenhang der *Communio*-Ekklesiologie siehe Medard Kehl: *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt am Main 1976.

⁹⁷⁸ Vgl. oben III. Teil Kap. 2.2.

⁹⁷⁹ Medard Kehl: *Die Kirche*, 44-45.

⁹⁸⁰ Vgl. Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 113.

⁹⁸¹ Der soziologische Institutionsbegriff, den Medard Kehl analog auf das Institutionsverständnis der Kirche überträgt, bestimmt er folgenderweise: „Eine Institution ist ein Gefüge von geschichtlich gewordenen, weithin gleichbleibenden und typischen Vollzugsformen einer sozialen Einheit [...]. In solchen Formen manifestiert sich ein soziales Gebilde *als* solches auf relativ eigenständige Weise gegenüber seinen einzelnen Mitgliedern und gegenüber seiner Umwelt; hier tritt es *als* übergreifende Einheit, die mehr ist als die Summe ihrer Glieder, sichtbar handelnd in Erscheinung. [...] Das geregelte Zusammenspiel solcher festen, für eine Gemeinschaft typischen

institutionell am prägnantesten dort erkennbar, wo gerade diese Grundvollzüge „eine ‘objektive’, gegenüber den einzelnen Glaubenden relativ eigenständige, allgemein verbindliche und repräsentative Form annehmen“⁹⁸². Aber neben dem soziologischen ist auch der theologische Grundcharakter der Institutionalisierung der Kirche genauso wichtig. Die Institutionalisierung fand nämlich statt, um die Ursprungs-Ereignisse und -Erfahrungen (das Ereignis Jesus und das Ereignis der Auferweckung) für die nachkommenden Generationen unverfälscht zu bewahren.⁹⁸³ Auch die kirchlichen Selbstvollzüge verwirklichen diese Bewahrungsfunktion und drücken aus, dass die Kirche durch die Sammlung Christi und des Heiligen Geistes die einzelnen Glaubenden zur Ekklesia Gottes macht.⁹⁸⁴

Gerade der pneumatologische Charakter hilft, die institutionelle Seite der Kirche als *Communio* theologisch zu integrieren und ihre gesellschaftlich-rechtliche Dimension theologisch zu legitimieren. Darum ist es wichtig, Charisma und Institution zu versöhnen und darauf zu achten, dass sich beide im menschlichen Tun konkretisieren und folglich nur durch das gegenseitige Korrektiv dem Heiligen Geist gegenüber gehorsam sein können.⁹⁸⁵

Erst so kann sich die Kirche mit ihren Institutionen als Mittel für die Menschen begreifen und verstehen, dass die Menschen ihr eigentlicher Zweck sind. Dadurch wird die „ekklesiologische Introvertiertheit“ in den Handlungen der

Vollzüge macht sie zu einer ‘Institution’, gibt ihr einen ‘institutionellen Charakter’.“ Durch die Verbreitung einer Gemeinschaft wird sich der Selbstverständlichkeit-Charakter solcher Vollzugsformen verstärken. In den Handlungen und Entscheidungen der Gemeinde wird sich ein Konsens entwickeln, der aber den institutionellen Vollzügen unterworfen wird. Ohne dies könnte eine Gemeinschaft als Gemeinschaft nicht handeln. Auf der andere Seite zur immer komplexer werdenden Institutionalisierung gehört, dass die Mitglieder der Gemeinschaft die Institution als eine entfremdete Größe erleben werden. Das ergibt auch die Ambivalenz der Institutionen: „So unabdingbar einerseits Gemeinschaften von einer gewissen Komplexität an institutionalisierte Vollzüge brauchen, um überhaupt das Niveau einer humanen Lebens- und Rechtskultur zu erreichen [...], so sehr stehen diese Vollzüge andererseits in Gefahr, sich formalistisch zu verselbständigen und damit eine Kluft zwischen den einzelnen und der Gemeinschaft als ganzer aufzureißen“ (Medard Kehl: *Die Kirche*, 390-391).

⁹⁸² Ebd., 391. Schon die Erfahrung der Auferweckung hatte deren Zeugen zum Präsenthalten dieses Ereignisses aufgefordert: „Indem sich jetzt Menschen auf den auferstandenen Herrn einlassen, in mystischer Weise mit ihm eins und dadurch in der Tiefe ihres Lebens umgewandelt werden, halten sie das Auferweckungsereignis nicht nur erzählend (in der Martyria der Verkündigung) in Erinnerung, sondern im Zusammenleben (in der Koinonia) und Wirken (in der Diakonia) ihrer Gemeinschaft anschaulich gegenwärtig“ (Paul. M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 104).

⁹⁸³ Vgl. ebd., 101-106.

⁹⁸⁴ Vgl. Medard Kehl: *Die Kirche*, 68-74, 153-158, 279-286, 392; Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*: 106-109.

⁹⁸⁵ Vgl. Medard Kehl: *Die Kirche*, 393-394.

Amtsträger und Kleriker, die die Kirche und nicht die Menschen im Auge haben, geheilt.⁹⁸⁶

In *Lumen gentium* wird eben deshalb das hierarchische Priestertum als „heiliger Diener“ (LG 32), „Priestertum des Dienstes“⁹⁸⁷ (LG 10, 2) bezeichnet, wo auch die „Hirten der Kirche [...], dem Beispiel des Herrn folgend, sich gegenseitig und den anderen Gläubigen dienen“ sollen (LG 32,3). Dieser Dienst ist ein Auftrag zur Erfüllung konkreter Aufgaben im Volk Gottes (vgl. LG 17): „Die wiederum, die unter den Gläubigen mit der heiligen Weihe bezeichnet werden, werden im Namen Christi dazu eingesetzt, die Kirche durch das Wort und die Gnade Gottes zu weiden“ (LG 11,2). Die Ämter in der Kirche sind Dienstämter, die durch verschiedene Dienste und „Dienstleistung“ (LG 4,1 vgl. auch LG 30,1) dem Wohl der ganzen Kirche dienen (vgl. LG 18; 24; 31). „Denn die Diener, die über heilige Vollmacht verfügen, dienen ihren Brüdern, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren christlichen Würde erfreuen, zum Heil gelangen, indem sie frei und geordnet auf dasselbe Ziel hin zusammenwirken“ (LG 18,1).

Zusammenfassend ist es für die Kirche Rumäniens wichtig, zu bemerken, dass die Menschen von kirchlichen Institutionen eine Erweiterung und Bereicherung erwarten. Dadurch wird es klar, dass der Kommunismus die Kirche und ihre Institutionen nicht zum historischen Denkmal machen konnte. Hier aber ist zu beachten, dass nicht eine resignierende Restauration der zu befolgende Weg ist, sondern die Bewusstmachung der Ambivalenz des Institutionalisierungsprozesses. Die Institution Kirche ist nicht fertig gegeben, sondern erweist ständige Dynamik. „Denn eine Institution bleibt nicht lebendig, obwohl sie sich wandelt, sondern weil sie sich weiterentwickelt.“⁹⁸⁸ Die Stärkung der Kirche darf keine institutionelle Erstarrung bedeuten. Das würde eine Institution ergeben, die nur sich selbst verwaltet und – nachdem der Kommunismus gescheitert ist – sich selbst musealisiert.

⁹⁸⁶ Vgl. Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 66-68.

⁹⁸⁷ In der neuen Übersetzung wird das „...sacerdotium ministeriale seu hierarchicum“ mit „das amtliche bzw. hierarchische Priestertum“ übersetzt. In der alten Übersetzung heißt es „das Priestertum des Dienstes“, das heißt das hierarchische Priestertum. Die neue Kommentierung von Peter Hünermann zur LG 10, wo er das Verhältnis des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen zum hierarchischen Priestertum betrachtet, spricht über „priesterlichen Dienst der Amtsträger“ (vgl. Peter Hünermann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 374-379).

⁹⁸⁸ Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 109.

Um das zu vermeiden, ist es notwendig, zu betonen, dass die Kirche niemals Selbstzweck sein darf.⁹⁸⁹ Auch der Ausgangspunkt und das Ziel des Zweiten Vatikanischen Konzils waren nicht ekklesiozentrisch (kirchenzentriert), sondern hatten eine theozentrische, christozentrische und anthropozentrische Vision der Kirche.⁹⁹⁰ Das ergibt auch die Führungslinie der Pastoral des Konzils. Darum darf die Lehre von der gesellschaftlichen Verfasstheit der Kirche nicht als zentraler Punkt des Christentums betrachtet werden. Eine institutionelle Vermittlung des Christus-Ereignisses ist notwendig, so wie eine (rechtliche) Ordnung und Aufteilung der Funktionen und Aufgaben. Ohne all das würde die Kirche aufhören, Volk Gottes, Mysterium und Gemeinschaft der Glaubenden zu sein.⁹⁹¹

Die Kirche in Rumänien hat der Kreativität und Spontaneität bei ihrer (Re)Institutionalisierung Raum zu geben. Diese sind Zeichen der Lebendigkeit. Wenn sie sich zugleich den Standpunkt aneignet, dass ihre Autorität und die Autorität ihrer Amtsträger aus dem Dienst der Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes stammt, wird sie ihre eigentliche Macht aus der jesuanischen Ohnmacht gewinnen.⁹⁹²

2.2.9. Die Beziehung zwischen Hierarchie und Laien

Die Kirchen in Ost(Mittel) Europa haben in der Zeit der Verfolgung eine Annäherung zwischen der kirchlichen Hierarchie und den Laien erlebt.⁹⁹³ Diese Entwicklung darf in der Kirche nicht zurückgedrängt, sondern muss weiterhin tiefer entfaltet werden. Das gilt auch in Rumänien. Die Lebendigkeit der römisch-katholischen Kirche hängt mit der Nähe zwischen Klerikern und Laien eng zusammen. Das hat auch auf die gesellschaftliche Präsenz der Kirche einen starken Einfluss.⁹⁹⁴

⁹⁸⁹ Vgl. Ferdinand Klostermann: *Gemeinde – Kirche der Zukunft: Thesen, Dienste, Modelle*, I. Band, Freiburg im Breisgau 1974, 179.

⁹⁹⁰ Vgl. Walter Kasper: *Kirche – wohin gehst du?*, 229; ders. *Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selber?*, in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, 261-280, hier: 267.

⁹⁹¹ Vgl. Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 306-308, 369-371. Zum Zusammenhang des gegenwärtigen Charakters zwischen Kirche als Mysterium und Institution siehe Walter Kasper: *Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution*, in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, 426-444.

⁹⁹² Vgl. III. Teil Kap. 3.1.

⁹⁹³ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 111.

⁹⁹⁴ Wie schon gesehen, hat man die Kirche in Rumänien in 1997 als besonders behilflich und menschenah empfunden. Aber zehn Jahre später zeigte sich eine negative Tendenz. Und da in Rumänien die Kirche oft mit den Klerikern identifiziert wird, kann man das auch als eine Entfremdung zwischen Hierarchie und Laien deuten.

Das Zweite Vatikanische Konzil, das die kirchliche Gemeinschaft grundlegend erneuern wollte, hat auf die Neubestimmung der gegenseitig geprägten Nähe kirchlicher Innenbeziehungen ein besonderes Gewicht gelegt:

- Im Sinne des Konzils kann Kirche als *Communio* und Volk Gottes nicht anders als in der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen verwirklicht werden, was in der gemeinsamen Menschenwürde der Kinder Gottes wurzelt.⁹⁹⁵
- Der von Gott ins Leben und zum Heil berufene Mensch besitzt die eine Berufung innerhalb der Kirche. Das geschieht durch die Taufe, wodurch der Mensch in Christus einverleibt, im Volk Gottes eingegliedert wird und am königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt Christi Anteil bekommt (vgl. LG 2; 31; 32; 36). Daraus folgen aber auch die verschiedenen Berufungen in der Kirche, indem das Konzil nicht über die Aufhebung der verschiedenen Gaben und Aufgaben redet, sondern die Vielfalt der Dienste und Charismen bekräftigt (vgl. LG 7; 18; 32; 35; 37; 38). So kann man über viele Berufungen sprechen, wobei nicht die Hierarchie, sondern Jesus Christus Ausgangspunkt und Maßstab ist.⁹⁹⁶ In diesem Sinne wird die Mannigfaltigkeit der Berufungen nicht die Aufhebung der grundsätzlichen Gleichheit bedeuten, sondern sie bestätigt die gegenseitige Ergänzung im kirchlichen Leben.⁹⁹⁷
- Gott, der die Menschen nicht vereinzelt zum Heil führt, sondern als Gemeinschaft zusammenruft, sendet sie als Zeichen und Werkzeug des Heils, um in der Welt das Werk Christi weiterzuführen (vgl. LG 9; GS 3; AG 5; 21; AA 2). Zu dieser Sendung ist das ganze Volk Gottes berufen (LG 10; 12), an der aber alle Kirchenglieder auf ihre eigene Weise Anteil haben (vgl. LG 30; 38; AG 6; AA 33).⁹⁹⁸ Diese allgemeine Sendung, den Heildienst Christi in der Welt zu vergegenwärtigen, kommt also allen Christgläubigen zu. Die Sendung des besonderen Priestertums ist es,

⁹⁹⁵ Vgl. III. Teil Kap. 1.2.2.

⁹⁹⁶ Vgl. Ferdinand Klostermann: *Einleitung und Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien*, in: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil II. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Freiburg-Basel-Wien 1967², 585-701, hier: 614.

⁹⁹⁷ Vgl. Pavel Mikluščák: *Einheit in Freiheit*, 144.

⁹⁹⁸ Vgl. auch: Sabine Demel: *Dienste und Ämter im Volk Gottes*, in: Peter Hünemann (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 340-347, hier: 340-341; András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 113; Pavel Mikluščák: *Einheit in Freiheit*, 139-140.

innerhalb der Kirche dieser allgemeinen Sendung zu dienen und sie strukturell zu verwirklichen.⁹⁹⁹

- In diesem Zusammenhang ist das richtige Verständnis des Konzils über das gemeinsame und hierarchische Priestertum wichtig. Hier bekommt die Aussage von LG 10 eine besondere Bedeutung: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (LG 10,2).¹⁰⁰⁰

Dieser Aussage nach bedeutet das besondere Priestertum in sich keine Steigerung, keine höhere Ebene der Christlichkeit, keinen Rangunterschied. Das besondere Priestertum bedeutet nicht ein Mehr, welches der Klerus im Gegensatz zu den Laien bekommt. Im Sinne des Konzils ist das Wesen des Priestertums des Dienstes eher eine spezifische Funktion in der Kirche, die der Dienstpriester durch sein Amt an seinen Mitgetauften vollzieht, die aber nicht ontologisch verstanden werden darf. Das Wesen des Amtsträgers in der Kirche manifestiert sich in der Verkündigung und in der Sakramentsverwaltung, in der Re-präsentation des Heiles.¹⁰⁰¹ „Der Amtspriester nämlich bildet aufgrund der heiligen

⁹⁹⁹ Vgl. Medard Kehl: *Die Kirche*, 114-115.

¹⁰⁰⁰ Die nachkonziliare Rezeption hat viele Diskussionen über diesen Satz ergeben und oft gemeint, dass bei diesem Satz die nötige Klarheit fehlt. Dieser Satz wurde auch als Ergebnis der zwei unversöhnten Ekklesiologien des Konzils, als die nicht eindeutige Erklärung der synodalen Ekklesiologie im Gegensatz zur hierarchischen Ekklesiologie gedeutet und oft so interpretiert, wie es der jeweiligen Position entsprach. Eine sachliche Zusammenfassung dieser Artikel mit Textgeschichte bietet Bernd Jochen Hilberath: *Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 94 (1985) 4, 311-326. Eine Replik an Hilberath siehe bei: Bertram Stubenrauch, Michael Seewald: *Das Konzil und die Kirche*, 608-610.

¹⁰⁰¹ Vgl. Aloys Grillmeier: *Kommentar zum II. Kapitel*, 180-183; Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 180-182; Peter Neuner: *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt am Main 1988, 127-129; Medard Kehl: *Die Kirche*, 103-117; Bernd Jochen Hilberath: *Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10*, 322-323. Die eigentliche Schwierigkeit ergibt sich aus dem „Wesen (essentia)“-Begriff, der „eine ontologische Höherqualifizierung des Amtspriestertums insinuiert“ (Medard Kehl: *Die Kirche*, 114; vgl. auch die in dieser Fußnote erwähnte Literatur). Auch die Satzkonstruktion mit „nicht bloß“ scheint eine Einstufung zu bezeichnen. In seiner Analyse sieht Bernd Jochen Hilberath die zwei Ausdrücke: „essentia et non gradu tantum differe“ und „suo peculiari modo participare“, vom Konzil offen gelassene, philosophische Erörterungen, als zusammenhängend. Er verweist darauf, dass beide Formeln aus der thomistischen Philosophie des Wesens (essentia) und der Teilhabe (participatio) zu deuten sind: „Alles Seiende existiert in einer Zweieinheit von Sein und Wesen. In Gott als dem höchsten Sein (Seienden) fallen Sein (esse bzw. Existentia) und Wesen (essentia) in eins; alle geschöpflichen Seienden haben nur Anteil am Sein, und die besondere Weise ihrer Partizipation bestimmt ihr Wesen. Die essentia ist also – entsprechend der participatio – jeweils verschieden: suo peculiari modo. Dabei hängen Wesens- und Gradunterschied zusammen: Der Grad der Teilhabe bestimmt das jeweilige Wesen; der Gradunterschied bezieht sich aber auf die Teilhabe

Vollmacht, der er sich erfreut, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar“ (LG 10,2). Diese „Vollmacht“ ist auch kein ontologischer, sondern ein juridischer Begriff und bevollmächtigt den Priester zu dieser besonderen Funktion.¹⁰⁰²

Was nun hier noch hervorgehoben werden soll, ist, dass all das „in persona Christi“ geschieht. Das sakramentale Amt, das nicht nur eines von Charismen ist, bekommt die Befähigung vom Heiligen Geist, „in persona Christi Capitis“ (LG 10,2; PO 2,3) zu handeln, „d.h. auf sakramentalzeichenhafte Weise das Wirken des Hauptes Christus *in* seiner Kirche und *für* sie darzustellen“¹⁰⁰³. Das kann theologisch richtig nur in Gleichheit aller Christgläubigen geschehen, wobei das Amt mit Christus nicht identifizierbar ist, in dem Sinne, dass der Amtsträger durch sein Amt ein Sacerdos alter Christus geworden wäre. Die sakramental-strukturelle Darstellung Christi in der Kirche lässt sich theologisch legitim im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils nur im Dienst für und in der Hingabe Jesu an seine Kirche vorstellen.¹⁰⁰⁴

am höchsten Sein (hier konkret: am Priestertum Christi), untereinander aber sind die verschiedenen Teilhaber verschiedenen Wesens“ (Bernd Jochen Hilberath: *Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium* 10, 321). Das bedeutet auch, dass hier nicht bloß über ein Verhältnis im Sinne von Substanz und Akzidenz die Rede sein kann. Die hierarchische Ordnung dem Grade nach gilt nur innerhalb von Ordo (Bischof-Priester-Diakon) (vgl. ebd., 321). Im neuen Kommentar zu „Lumen gentium“ fasst Peter Hünermann folgende Schlussfolgerungen zusammen: „1. Aus der gesamten Logik des Kapitels und seiner Argumentation im Ganzen [...] ergibt sich, dass das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das ‘priesterliche’ Ministerium in der Kirche auf unterschiedlichen Ebenen situiert sind und sich deshalb wesentlich unterscheiden. 2. Die Ebene des priesterlichen Dienstes ist gekennzeichnet durch die hierarchischen Funktionen, die dieser Dienst in der Kirche zu erbringen hat. 3. Der Gegenbegriff zum ‘priesterlichen’ Ministerium ist ‘Laie’, nicht ‘Christifidelis’. Laie benennt den Christifidelis, der keine hierarchische Funktion ausübt und sie nach der Kirchenordnung nicht ausüben kann. ‘Laie’ ist somit primär eine negativ abgrenzende Bezeichnung auf der institutionellen Ebene der Kirche, verbunden mit spezifischen Ausformungen von Rechten und Pflichten. 4. Dem Volk Gottes, gebildet aus den Christifideles, sind Taufe und Eucharistie anvertraut. Durch diese Sacramenta maiora werden die Christifideles zu Gliedern des Volkes Gottes geboren und als solche Glieder genährt. Als Christifideles nehmen sie an der einen und ganzen Sendung Jesu Christi teil. Diese eine und ganze Sendung [...] tritt in zwei Gestalten auf: in der Gestalt des ‘priesterlichen’ Ministeriums und der Gestalt des ‘Laikats.’ 5. Beide Gestalten sind in ihrer Differenz wesentlich und somit unverzichtbar für die Kirche auf ihrem Pilgerweg in die Vollendung und zwar als Gestalten der Vermittlung. Das gemeinsame Ziel und die Substanz ihrer je unterschiedlichen Vermittlung liegt darin, das Volk Gottes, die Christifideles, im Glauben an Christus und in der Teilnahme an Christi erlösender Sendung in die Welt zu fördern, das Reich Gottes zu bezeugen und zu verwirklichen“ (Peter Hünermann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 379.).

¹⁰⁰² Vgl. Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 182.

¹⁰⁰³ Medard Kehl: *Die Kirche*, 112.

¹⁰⁰⁴ Vgl. ebd., 111-115.

Pastoraltheologisch gesehen, ist die Zusammenfassung der ost(mittel)europäischen Theologen auch für Rumänien beachtenswert: „Obwohl das gemeinsame und das hierarchische Priestertum wesentlich verschieden sind, können sie weder getrennt noch einander entgegengesetzt werden, da beide in der Teilnahme am einzigen Priestertum Christi bestehen. Sie sind durch ihre jeweils eigene Aufgabe und ihren eigenen Ort einander zugeordnet und ergänzen sich. Der in ost(mittel)europäischen Kirchen anzutreffende Klerikalismus lässt vermuten, dass ein solches Verständnis sich im Denken und Handeln der Hierarchie und der Laien immer noch nicht genügend durchsetzen konnte.“¹⁰⁰⁵

2.2.9.1. Die Überwindung der „Ein-Mann-Pastoral“

Die vorkonziliaren ekklesiologischen Reflexionen in Rumänien zeigen, wie aktuell und wichtig die Rezeption der Grundgesinnungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ist. Dazu gehört auch das erneuerte Verständnis des Dienstcharakters kirchlicher Amtsträger, besonders die Überwindung der „Ein-Mann-Pastoral“.

Die „Ein-Mann-Pastoral“ bezeichnet die Allzuständigkeit der Amtsträger innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Demzufolge sind Aufgaben und Verantwortung der Laien in der Gemeinde vom Klerus übernommen worden. Die Theologen aus Ost(Mittel)Europa beschreiben diese Tendenz folgenderweise: „Diese ‘Ein-Mann-Pastoral’ ist heute immer noch nicht überwunden. Die Kompetenzen jeglicher Art sind bei den Priestern. Sie meinen, bei allen Unternehmen, die mit dem Gemeindeleben zusammenhängen, sein zu müssen. Pastorale Aktivitäten werden von ihnen abhängig gemacht. Die wachsende Zahl der pastoralen Aufgaben macht es aber unmöglich, dass Priester überall hingehen oder zumindest über alle Wache halten. Die Erwartungen der Gemeindemitglieder und die realen Nöte der kirchlichen Gemeinschaft können nicht genügend beachtet werden. Der Unmut und die Erstarrung der Gemeinde sind oft die Folge.“¹⁰⁰⁶

Die Entstehung dieser Situation ist nicht nur Schuld der Priester oder Schuld der Laien. Ein Beispiel: Die in Siebenbürgen einzigartige Laienorganisation „Status“, die im Leben der Ortskirche eine bestimmende Rolle gespielt hat, wurde vom damaligen Bischof Áron Márton abgeschafft, um die Kirche vor der

¹⁰⁰⁵ András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 113.

¹⁰⁰⁶ Ebd., 114.

kommunistischen Repression zu schützen. Die für die Gemeinde geleistete Arbeit der Laien wurde von der kommunistischen Regierung verunmöglicht, und die kirchlich aktiven Laien wurden hart verfolgt.¹⁰⁰⁷ Das führte dazu, dass die Priester die Laienkompetenzen in der Kirche übernahmen.

Zwanzig Jahre nach dem Kommunismus behaupten sowohl die Kirchen als auch die ganze rumänische Gesellschaft, dass sie immer noch in der Übergangsphase seien. Die römisch-katholische Kirche soll sich aber dessen bewusst sein, dass diese Wüstenwanderung zu Ende gehen wird und auch enden soll und dass das für die Pastoraltheologie die Entwicklung eines anderen Pastoralmodells bedeutet. Das Schlüsselwort für diese Pastoral ist eine offene Kirche, die Lebensort für alle ist, pluralistisch, partnerschaftlich-kommunikativ, und die im Kreislauf der Kirche re-aktivierend auf die Laien wirkt.¹⁰⁰⁸ Eine so erneuerte Praxis muss sich theologisch Folgendes vor Augen halten: „Der Dienst des kirchlichen Amtes kann [...] nicht von der Gemeinde abgeleitet werden, ebenso wenig wie der Dienst der Laien einfach einen Ausfluss des priesterlichen Dienstes darstellt. Beide, die klerikal-integralistische wie die laizistisch-vulgärdemokratische Konstruktion der Kirche verfehlen das Entscheidende, die Freiheit des Geistes, die in dieser doppelten Unableitbarkeit zum Ausdruck kommt. Sowohl eine einseitige Konstruktion ‘von oben’ wie eine einseitige Konstruktion ‘von unten’ übersieht, dass die Kirche ein offenes System ist, das seinen Einheitspunkt nicht in sich, weder im Kirchenvolk noch in der Hierarchie, sondern allein in Christus und in seinem Geist besitzt.“¹⁰⁰⁹

Einige Initiativen fanden bis jetzt in Rumänien statt: Die Diözesansynoden haben versucht, das Priester- und Laienbild des Zweiten Vatikanischen Konzils zu vermitteln und in den jeweiligen Diözesen anhand konkreter Anordnungen und Verweisungen im pastoralen Leben fruchtbar zu machen. Manche Priester suchen engagierte Laien, um sich mit ihnen zu beraten und gemeinsam die Gemeinde zu beleben. Es gibt auch eigene Laieninitiativen, die mit Gebeten oder konkreter Arbeit die Verantwortung in der Gemeinde mit den Priestern teilen.

¹⁰⁰⁷ Vgl. I. Teil Kap. 4.3.

¹⁰⁰⁸ Vgl. auch: András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 114; Paul M. Zulehner, András Máté-Tóth: *Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas 2*, 23; Medard Kehl: *Die Kirche*, 124; Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*.

¹⁰⁰⁹ Walter Kasper: *Elemente zu einer Theologie der Gemeinde*, in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, 489-508, hier: 505.

Diese positiven Initiativen müssen aber weitergeführt werden, weil die synodalen Anordnungen und Verweisungen allein die ersehnten Änderungen noch nicht gebracht haben. Das Misstrauen zwischen Priestern und Laien ist immer noch anzutreffen. Das ist auch verständlich, weil die Priester über viele Jahre in ihren Gemeinden in allen kirchlichen Bereichen allein zuständig gewesen sind und in der veränderten Situation ihre Position und Autorität gefährdet sehen. Dazu kommt noch, dass in Rumänien in den letzten zehn Jahren die Zahl der Priesterkandidaten gesunken ist, was Priestermangel befürchten lässt und woraus die Überalterung der Priester folgt.¹⁰¹⁰ Das Nachholen der theologischen Akzente des Zweiten Vatikanischen Konzils scheint eine mühsame Aufgabe zu sein. Ohne diese Nachholung werden aber immer mehr Menschen in Rumänien die Kirche mit dem Klerus identifizieren.

Deswegen ist es wichtig, eine richtige Verortung des Klerus innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft zu schaffen, wobei nachgefragt werden kann, ob die heutige klerikale Praxis in Rumänien den Grundlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht.¹⁰¹¹

Das soll keine Verneinung der Wichtigkeit des Klerus bedeuten – das wollte das Konzil nicht –, sondern die Überzeugung stärken, dass der Pfarrer für seine Gemeinde verantwortlich ist und eine wesentliche und unersetzliche Rolle zu erfüllen hat. Priester haben einen besonderen Dienst in der Kirche und sind ermächtigt, in der Person Christi zu handeln. Das bedeutet aber keine Allzuständigkeit des Priesters und wird in der Logik des Konzils auch im Kontext der Echtheit der Charismen und der Hierarchie ausdrücklich festgehalten.¹⁰¹²

Obwohl die Hierarchie die Kompetenz hat, die Echtheit der Charismen und ihren Gebrauch zu beurteilen, sind die Charismen nicht nur von der Hierarchie abhängig: „Derselbe Heilige Geist heiligt und führt außerdem nicht nur durch Sakramente und Dienste das Volk Gottes und stattet es mit Tugenden aus, sondern indem er seine Gaben ‘den Einzelnen, wie er will, austeilt’ (*1 Kor 12,11*), verteilt er unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden, durch die er sie geeignet und bereit macht, verschiedene für die Erneuerung und den weiteren Aufbau der Kirche nützliche Werke und Pflichten zu übernehmen gemäß dem

¹⁰¹⁰ Das Alter der meisten Priester ist zur Zeit über 50.

¹⁰¹¹ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 115.

¹⁰¹² Vgl. Pavel Mikluščák: *Einheit in Freiheit*, 135-153.

Wort: 'Einem jeden wird der Erweis des Geistes zum Nutzen gegeben' (1 Kor 12,7). [...] Außerordentliche Gaben aber soll man nicht leichtfertig erstreben, noch soll man vermessen von ihnen Früchte für die apostolischen Bemühungen erhoffen; vielmehr steht das Urteil über ihre Echtheit und geordnete Ausübung denen zu, die in der Kirche die Leitung haben und denen es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und, was gut ist, zu behalten (vgl. 1 Thess 5, 12 und 19-21)“ (LG 12,2; AG 29).¹⁰¹³

Für die Überwindung der „Ein-Mann-Pastoral“ ist es wichtig, in der Ausbildung der Priesteramtskandidaten und in der Weiterbildung der Priester die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Nähe zwischen Hierarchie und Gläubigen zu vertiefen. Dabei muss weiterhin zuerst die konkrete Lage der Kirche in Rumänien berücksichtigt und diese dann auf Diözesen übertragen, werden. Eine konkrete Planung und deren Durchführung ist ebenso unerlässlich.

Die Diözesen sollten konkrete Kriterien erarbeiten, in denen sowohl das Profil der jeweiligen Gemeinde als auch Begabung, Qualitäten und Präferenzen des Priesters bei der Besetzung der Pfarreien berücksichtigt sind. Wichtig ist auch, Kontroll-Kriterien zu erarbeiten, anhand derer die Entwicklung einer Pfarrei und die Teilhabe des Pfarrers daran feststellbar sind. Eben darum sollen die Pastoralämter und Priesterräte in Rumänien einen größeren Einfluss bekommen.

Auf der anderen Seite muss man nachfragen, inwieweit die Laien in Rumänien christlich und kirchlich selbstbewusst und engagiert sind. Die fehlende bzw. schwache theologische Bildung und manchmal das überzogene Selbstbewusstsein seitens der Laien sind ebenfalls Hindernisse in der Beziehung der Laien und Priester.

¹⁰¹³ Im neuen Kommentar zu *Lumen gentium* aus der Perspektive der nachkonziliaren Entwicklung formuliert Peter Hünermann folgende kritische Bemerkung zu dieser Äußerung des Konzils, die zu berücksichtigen ist: Die Konzilsväter „behandeln die Gaben des Geistes aus der Sicht des gebenden Gottes. Hinzugefügt wird die Gegenüberstellung Charisma - Institution. Damit ist auch klar, dass ein wesentlicher Schritt zur Innovation in der Kirche an diesem Punkt nur halb vollzogen wurde. Dies ist umso bedauerlicher, als das Kirchenbild, das aus dem vorbereiteten römischen Entwurf spricht, zeigt, wie sehr die Mitglieder des Volkes Gottes traditionellerweise als passive, weisungsgebundene Glieder des mystischen Leibes versandt wurden. Diese Grenze der konziliaren Reflexion ist schmerzlich, weil die gegebene kulturelle Situation mit der Differenzierung von Staat und Gesellschaft ein Umfeld bildet, in dem Kirche nur als Netzwerk von Gemeinden mit zahlreichen Initiativgruppen bestehen kann. Von einer solchen, modernen Sicht der Charismen und ihrer Bedeutung in Kirche und Gesellschaft her lässt sich dann auch zeigen, wie ein solcher geistgeleiteter, kreativer Dienst an und füreinander ein königliches Walten im Sinne der Herrschaft Gottes ist. Dieser letzte Gedanke klingt im vorliegenden Text gar nicht an“ (Peter Hünermann: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, 386).

Die Laien sollen aber ein gesundes Selbstbewusstsein entwickeln, aufbauend auf der Wahrnehmung der Stimme des Heiligen Geistes, um die Zeichen der Zeit in Rumänien zu erkennen und richtig zu deuten. Solche Zeichen der Zeit, die von den Christen eine besondere Sensibilität in der römisch-katholischen Kirche Rumäniens fordern, sind: die steigende Armut und gesellschaftliche Differenzierung in der Gesellschaft Rumäniens; die am Rande der Gesellschaft lebenden Menschen; Dialogförderung mit der Gesellschaft und für die Versöhnung zwischen Konfessionen und Nationen; die aktive Teilnahme am kirchlichen Leben mit kritischer Sichtweise und Mut zur kreativen Erneuerung. Deswegen ist es aber wichtig, das Laienbild, nach dem sich das Zweite Vatikanische Konzil sehnt, zu erforschen.

2.2.9.2. Das Laienbild des Zweiten Vatikanischen Konzils und das Apostolat der Laien

Das vierte Kapitel von *Lumen gentium* wendet seine „Aufmerksamkeit dem Stand jener Christgläubigen zu, die man Laien nennt“ (LG 30,1). Schon während des Konzils herrschte in der katholischen Kirche besondere Sensibilität bezüglich des Gebrauchs des Wortes „Laie“.¹⁰¹⁴ Eben darum stellen die Konzilsväter schon am Anfang des Kapitels fest, dass „alles, was über das Volk Gottes gesagt worden ist, sich in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker richtet“ (LG 30,1). Die Laien werden nicht mehr als der Kirchenleitung gehorchende Herde bestimmt, sondern als Christgläubige, die durch die Taufe und die Firmung mit dem dreifachen Amt Christi betraut sind: „Unter der Bezeichnung Laien werden hier alle Christgläubigen verstanden außer den Gliedern des heiligen Standes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, die Christgläubigen also, die, als durch die Taufe Christus Einverlebte zum Volk Gottes eingesetzt und des

¹⁰¹⁴ Die Wortgeschichte zeigt, dass das Wort „Laie“ nur mittelbar vom griechischen Wort λαός, mit der Bedeutung „Volkmenge“, abgeleitet worden ist. Das Wort Laie stammt unmittelbar vom griechischen Adjektiv λαϊκός ab, mit der Bedeutung: profane, nicht für den Kult bestimmte Gegenstände. Im Alten Testament wird nur selten von Personen oder Volk als Laien im Unterschied zu den Priestern gesprochen. Im Neuen Testament kommt dieser Adjektiv nicht vor. Der theologische und politische Gegensatz zwischen dem alles bestimmenden Klerus und den gehorchenden Laien in der Kirche entwickelt sich seit der gregorianischen Reform (11. Jh.) und wird erst in den Laienbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, besonders durch das Zweite Vatikanische Konzil, überwunden (zur Wortgeschichte vgl. Peter Neuner: *Der Laie und das Gottesvolk*, 26ff; Medard Kehl: *Die Kirche*, 118-120, 346-354). Eben um die Engführung von Kirche auf den Klerus und die Definition der Laien als vom Klerus abgegrenzte Nicht-Kleriker zu überwinden, gab es auf dem Konzil einen Versuch, den negativ geprägten Begriff „Laie“ durch den Begriff „Gläubige“ zu ersetzen. Das konnte aber nicht durchgesetzt werden (vgl. Peter Neuner: *Der Laie und das Gottesvolk*, 120).

priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig geworden, entsprechend ihrem Anteil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben“ (LG 31, 1).¹⁰¹⁵

Die besondere Weise des Christseins, bzw. der Anteil am dreifachen Amt Christi, besteht im Sinne des Konzils im Weltcharakter und in der Apostolizität der Laien:

„Den Laien ist der weltliche Charakter ganz besonders zu eigen. [...] Aufgabe der Laien ist es, aufgrund der ihnen eigenen Berufung das Reich Gottes zu suchen, indem sie die zeitlichen Dinge ausführen und Gott gemäß ordnen. Sie leben in der Welt, nämlich in all den einzelnen Verpflichtungen und Tätigkeiten der Welt und in den gewöhnlichen Verhältnissen des familiären und gesellschaftlichen Lebens, mit denen ihr Dasein gleichsam verwoben ist. Dort werden sie von Gott dazu berufen, dass sie, indem sie die ihnen eigene Aufgabe erfüllen, vom Geist des Evangeliums geführt, nach Art des Sauerteigs zur Heiligung der Welt gleichsam von innen her beitragen und so vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, leuchtend durch Glaube, Hoffnung und Liebe, Christus anderen kundtun. Sie geht es also in besondere Weise an, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu erleuchten und zu ordnen, dass sie immerdar Christus gemäß geschehen, gedeihen und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen“ (LG 31,2; vgl. auch LG 36; AA 7). Das Konzil betont also und erkennt mehrmals, dass die eigentliche Sendung der Laien die consecratio mundi ist (vgl. auch LG 34) und dass sie bei der Erfüllung ihrer Sendung nicht bloß ein verlängerter Arm der Hierarchie sind.¹⁰¹⁶ Diejenigen, die in den heiligen Dienst gestellt sind, sind Brüder der Laien (LG 32,4), nicht Überwacher unmündiger Kinder. Darum sagt das Konzil, dass die Hierarchie, die „für die weltlichen Tätigkeit keine direkte Kompetenz hat“¹⁰¹⁷, den Laien sittliche und geistliche Unterstützung gewähren muss (vgl. AA 7, 24; GS 33). Das Konzil ruft die Laien auf, ihre Aufgaben selbst,

¹⁰¹⁵ Peter Neuner bemerkt, dass eine ganz negative Definition und Abgrenzung vom Klerus nicht vermeidbar gewesen ist (vgl. ebd., 120).

¹⁰¹⁶ In der 49. und 55. Generalkongregation des Konzils gab es große Diskussionen, weil einige Konzilsväter „den Laien nur als passives Element in der Kirche, höchstens noch als verlängerten Arm des Klerus, als ausführendes Organ der Hierarchie in die weltlichen Bereiche hinein zu sehen schienen und die das Verhältnis der Hierarchie zum Laien und zur Welt des Laien nur unter dem Gesichtspunkt Autorität und Gehorsam betrachtet wissen wollten“ (Ferdinand Klostermann: *Kommentar zum IV. Kapitel*, in: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I*, 260-283, hier: 261).

¹⁰¹⁷ Pavel Mikluščák: *Einheit in Freiheit*, 152.

„von christlicher Weisheit erleuchtet und auf die Lehre des Lehramtes gewissenhaft achtend“ (GS 43,2), wahrzunehmen.

Es ist wichtig zu bemerken, dass die Formulierung des Konzils über den Weltcharakter der Laien eine soziologische Bestimmung und keine theologische Wesensaussage ist. So gesehen wird verständlich, dass der Platz der Laien nicht nur außerhalb der Kirche ist. Die Rolle der Laien ist nicht nur auf den weltlichen Raum beschränkt, aus dem sie nicht heraustreten dürften. Das Konzil verdeutlicht, dass die Laien nicht nur in der Welt, sondern auch in der Kirche ihren Platz¹⁰¹⁸ und ihr Recht haben (vgl. AA 2; 5; 9).¹⁰¹⁹

Der Weltauftrag ist keine exklusive theologische Ortsbestimmung für Laien. Auch der Klerus hat die Möglichkeit, sich im weltlichen Bereich einzusetzen (vgl. LG 31). Das zeigt, dass eine eindeutige Grenze zwischen den Kompetenzen der Laien und der Kleriker in der Aufteilung von Welt- und Heildienst, bzw. Außen- und Innendienst, in der Logik und nach dem Geist und Wortlaut des Konzils unvorstellbar ist.¹⁰²⁰ Die nachkonziliare Rezeption hat diese Trennung durch die dichotomische Scheidung zwischen Kirche und Welt eingeführt. Eine Trennung und Unterordnung der Stände innerhalb der Kirche sind mit dem Volk-Gottes- und Communion-Gedanken des Konzils unkompatibel. „Ebensowenig lässt sich mit dem Konzil vereinbaren, die Laien heute gleichsam auf einen weltlichen Bereich festzulegen und die innerkirchlichen Vollmachten dem Klerus zu reservieren. Priester und Laien stehen in der Gemeinschaft des Volkes Gottes, sie haben als Getaufte unendlich viel mehr gemeinsam, als sie unterscheidet, oder gar trennt. Darum ist es nicht möglich, sie aus ihrem Gegensatz heraus zu verstehen und zu definieren.“¹⁰²¹

¹⁰¹⁸ Peter Neuner weist darauf hin, dass die priesterliche, prophetische und königliche Vollmacht in der Kirche „dem Volk Gottes als ganzem anvertraut ist und von ihm wahrgenommen wird“ (Peter Neuner: *Der Laie und das Gottesvolk*, 119).

¹⁰¹⁹ Vgl. ebd., 129-131.

¹⁰²⁰ Vgl. Medard Kehl: *Die Kirche*, 122.

¹⁰²¹ Peter Neuner: *Der Laie und das Gottesvolk*, 131-132. Medard Kehl vertritt dieselbe Position und fasst sie folgenderweise zusammen: „Gegen derartige nachkonziliare Versuche, Laien und Amtsträger wieder stärker theologisch voneinander abzugrenzen und auf jeweils andere Zuständigkeitsbereiche der christlichen Sendung zu verteilen (die einen für die Welt, die anderen für die Kirche), spricht aber noch entschiedener die eindeutige Zielrichtung aller einschlägigen Konzilsdokumente. Denn zum einen betrachten sie (in LG und GS) die ‘Welt’ als Wirkungsbereich der ganzen Kirche; als ganze ist diese – vor aller innerkirchlichen Differenzierung – das ‘Sakrament’ des Heils für die Welt, also nicht erst durch ihr Laienapostolat. Zum zweiten betont das Konzil mehrfach ausdrücklich, daß alle Christen durch Taufe und Firmung gleichermaßen aktive Subjekte und Träger des Volkes Gottes, der Kirche und ihrer Sendung selbst sind (vgl. LG 33), so daß auch die Laien mitverantwortlich in der Kirche und nicht nur in den von der Kirche unterschiedenen

Die Laien, die durch Taufe und Firmung am dreifachen Amt Christi Teilnahme haben und so zur ständigen Heiligung der Kirche und der Welt berufen und gesendet sind (vgl. LG 31; AA 2), werden auch zum Apostolat berufen (vgl. LG 33,2; AA 3,1): „christliche Berufung ist nämlich ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat“ (AA 2,1) und das „Apostolat der Laien nämlich, das aus ihrer christlichen Berufung selbst hervorgeht, kann in der Kirche niemals fehlen“ (AA 1,1). Das Konzil hat den Begriff vom Laienapostolat benutzt und damit ausgedrückt, dass nicht nur das Amt, sondern die ganze Kirche als Volk Gottes apostolisch ist.¹⁰²² Die Kirche nämlich übt das Apostolat „durch alle ihre Glieder“ (AA 2) aus. Durch die Einheit mit Christus besitzen die Laien „die Pflicht und das Recht zum Apostolat“ (AA 3,1)¹⁰²³, welches sie aus Nächstenliebe ausüben (AA 1) und weil sie „vom Herrn selbst zum Apostolat bestimmt“ (AA 3,1) werden.

Die Laien haben nicht nur eine von der Hierarchie bestimmte, sondern auch eine eigene *participatio* an der Sendung der Kirche (vgl. LG 33).¹⁰²⁴ *Lumen gentium* betont: „Christus [...] erfüllt [...] sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien, die er daher sowohl als Zeugen einsetzt als auch mit einem Sinn für den Glauben und der Gnade des Wortes ausrüstet (vgl. *Apg 2,17f.*; *Offb 19,10*), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen familiären und gesellschaftlichen Leben aufleuchtet“ (LG 35,1). Die Laien werden damit „starke Herolde des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge (vgl. *Hebr 11,1*), wenn sie mit dem Leben aus dem Glauben das Bekenntnis des Glaubens unerschütterlich verbinden“ (LG 35,2). Das ist ein Akt der Evangelisation, der „sowohl durch das Zeugnis des Lebens als auch durch das Wort vorgebrachte Botschaft Christi“, „in den gewöhnlichen Bedingungen der Welt erfüllt wird“ (LG 35, 2). Das Konzil

‘weltlichen’ Lebensbereichen ihre Berufung als Christen erfüllen [...]. Und schließlich wird durch die Theologie der *Communio* und des Volkes Gottes, die beide für das Kirchenbild des 2. Vatikanums bestimmend sind, die fundamentale Gemeinsamkeit unter allen Christen so in den Vordergrund gerückt, daß eine Differenzierung in klar voneinander unterschiedene ‘Stände’ erheblich relativiert, wenn nicht gar ganz überholt wird“ (Medard Kehl: *Die Kirche*, 122-123).

¹⁰²² Vgl. Peter Neuner: *Der Laie und das Gottesvolk*, 123. Die Grundaussagen über die Laien in LG sind am deutlichsten im *Dekret über das Laienapostolat* formuliert. Hier wird wieder erklärt, dass das Apostolat nicht nur für Bischöfe reserviert ist (vgl. ebd., 123).

¹⁰²³ Peter Neuner spricht über die „Vollmacht“ des Apostolats, die unmittelbar von Christus kommt (vgl. ebd., 124).

¹⁰²⁴ Pavel Mikluščák: *Einheit in Freiheit*, 154.

liegt grosses Wert auf den Missionsauftrag der Laien, die in ihrem Lebensstand und durch ihre Tätigkeit diesen Auftrag „in der Welt“ erfüllen (vgl. LG 35,3).

Die Laien erfüllen ihre Sendung und dadurch die Sendung der Kirche, „hauptsächlich durch den Dienst des Wortes und der Sakramente, der in besonderer Weise dem Klerus anvertraut ist, bei dem auch die Laien ihre Rolle von großer Bedeutung zu erfüllen haben, damit sie ‘Mitarbeiter der Wahrheit’ (3 Joh 8) sind. Vornehmlich in dieser Ordnung ergänzen sich das Apostolat der Laien und der Hirtendienst gegenseitig“ (AA 6,1). Diese beiden Apostolate müssen einander, in der Vorstellung des Konzils wegen der Effizienz ihrer Sendung, ergänzen: „Aus diesem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten darf man sehr viele Güter für die Kirche erwarten: so wird nämlich in den Laien der Sinn für die eigene Verantwortlichkeit gestärkt, der Eifer gefördert und werden die Kräfte der Laien leichter dem Werk der Hirten zugesellt. Diese aber vermögen, durch die Erfahrung der Laien unterstützt, sowohl in geistlichen als auch in zeitlichen Angelegenheiten genauer und angemessener zu urteilen, so dass die ganze Kirche, von allen ihren Gliedern gestärkt, ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllt“ (LG 37, 4; vgl. auch AA 10).

In diesem Sinn fördert und fordert das Konzil eine starke Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat. Darum sprach das Konzil neben dem allgemein christlichen Laienapostolat, „das schlechthin alle Christgläubigen angeht“ (LG 33,3), von der unmittelbaren Zusammenarbeit der Laien am Apostolat der Hierarchie. Noch mehr, als gläubige Frauen und Männer „erfreuen sie sich der Geeignetheit, zu bestimmten kirchlichen Ämtern, die zu einem geistlichen Zweck auszuüben sind, von der Hierarchie herangezogen zu werden“ (LG 33,3; vgl. auch AA 24). Das Konzil bestimmt erstens, dass bei dieser Mitwirkung am Apostolat der Hierarchie die Laien „unter der Leitung der Hierarchie selbst“ handeln und in „der Ausübung ihres Amtes voll der höheren kirchlichen Leitung“ unterliegen (AA 24,5). Das aber bedeutet nicht, dass die Kompetenz und Verantwortung der Laien bei der Leitung, bei der Abwägung der Bedingungen und bei der Ausarbeitung und Ausführung der pastoralen Planung vonseiten der Konzilsväter nicht anerkannt würde. Die Hierarchie stützt sich auf die Laien auf den Gebieten, wo sie mehr Kenntnisse und Sachkompetenz haben (vgl. AA 20). Zweitens stellen die Konzilsväter fest, dass der Grund dieser

Zusammenarbeit zwischen Laien und Hierarchie nicht der Mangel der geweihten Amtsträger ist, sondern das Mysterium der Kirche (vgl. AA 2; AG 21).

2.2.9.3. Die Frauen und die Kirche

Im Zusammenhang mit dem Apostolat der Laien äußert sich das Konzil auch über die Stellung der Frau in der Kirche: „Da aber in unseren Tagen die Frauen mehr eine aktive Rolle im ganzen Leben der Gesellschaft spielen, ist ihre umfassendere Teilnahme auch auf den vielfältigen Feldern des Apostolats der Kirche von großer Bedeutung“ (AA 9). Diese Aussage des Konzils bedeutet nicht nur Anerkennung, sondern auch eine Aufwertung der Stellung der Frau in der Kirche.

Dass die Frauen-Frage in der Kirche nicht bloß eine Feminismus-Frage ist und dass das klerikal-patriarchale Kirchenbild überwunden werden muss, ist aus der Logik und den direkten Aussagen der Konzilstexte mehrmals nachvollziehbar. Die konziliaren Äußerungen fördern und fordern die Gleichberechtigung und die Gleichstellung der Frauen in der Kirche.¹⁰²⁵ Das Communio- und Volk-Gottes-Verständnis der Kirche drückt das aus, weil die Kirche als eine Gemeinschaft, noch ausdrücklicher als eine Geschwisterlichkeit zwischen Schwestern und Brüdern verstanden wird. Auch die grundsätzliche Gleichheit der Christgläubigen unterliegt diesem Verständnis.

Dem Standpunkt des Konzils nach hat die Kirche die Aufgabe, sich nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch auf der Ebene der Gesellschaft für die Frauenförderung einzusetzen. *Gaudium et spes* sieht die grundlegenden Rechte der Person bedroht, wenn die Frau in der freien Wahl des Ehepartners und des Lebensstandes oder bei gleichem Zugang zu Bildung und Kultur behindert wird (vgl. GS 29,2). Noch mehr: „Aufgabe aller wird es sein, dass die je eigene und notwendige Teilhabe der Frauen am kulturellen Leben anerkannt und gefördert wird“ (GS 60,3). Auch auf anderen Gebieten, wo dies noch nicht erreicht worden ist, verlangen die Frauen „die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern“ (GS 9,4).

Auf der Basis der Konzilstexte hat Margit Eckholt festgestellt: „*Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*“ – das ist unverrückbarer Bestandteil der

¹⁰²⁵ Vgl. Pavel Mikluščák: *Einheit in Freiheit*, 168-169; András Máté-Tóth, Pavel Mikluščák: *Nicht wie Milch und Honig*, 120.

neuen Ekklesiologie einer Welt-Kirche, zu der sich die Kirche mit dem Konzil auf den Weg gemacht hat.“¹⁰²⁶ Die Frauenfrage ist keine isolierte Frauenperspektive, sondern gehört zu der Realisierung der konziliaren Grundbestimmung der Kirche als Sakrament des Heils.¹⁰²⁷

Die Aufgabe der Pastoraltheologie in dieser nachkonziliaren Zeit besteht darin, das Problembewusstsein der Kirche hinsichtlich der Frauenfrage wach zu halten. Die Frauenfrage ist ein aktuelles Zeichen der Zeit, das wahrzunehmen ist.¹⁰²⁸ Der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner meint, dass die Neubestimmung des Verhältnisses von Frauen und Männern in der künftigen „Beziehungsökologie“ zur zentralen sozialen Frage der Menschheit werden wird. Die Frauenfrage ist sowohl innerkirchlich als auch gesellschaftlich in den Hintergrund geraten, und das wird zu einer Erhebung der Frauen gegen die ungleichen Lebenschancen, sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche, führen.¹⁰²⁹ Eben darum wird „die Frauenfrage für die morgige Praxis der Kirche zentral sein“.¹⁰³⁰

Hier ist auch Rumänien keine Ausnahme, auch dann nicht, wenn die Stellung der Frau in der Kirche wegen der immer noch stark traditionellen Umstände weder kirchlich noch gesellschaftlich laut wird. Die römisch-katholische Kirche wurde innerkirchlich in ihrer Beziehung zu den Frauen relativ früh offen: Sie dürfen ministrieren, in der Messe Lesungen vortragen, Gebetsgruppen leiten, und sie sind in der Kirche in mehreren Bereichen angestellt. Einige sind als Pastoralreferentinnen oder in der medialen Arbeit der Kirche tätig, andere arbeiten in der Schulkatechese oder an der Katholischen Universität für Laien. In den kirchlichen Räten aber, das heißt auf Entscheidungsebene, bleibt ihre Zahl, so wie die Zahl der Laien überhaupt, klein. Vom heutigen Standpunkt aus kann man feststellen, dass die Frauen und die Laien im Allgemeinen zwar

¹⁰²⁶ Margit Ackholt: „Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen!“ Ein Zeichen der Zeit endlich wahrnehmen, in: Peter Hünermann (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 103-115, hier: 104.

¹⁰²⁷ Ebd., 115.

¹⁰²⁸ Schon Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ die Frauenfrage zu den aktuellen Zeichen der Zeit gezählt (vgl. *Pacem in terris* 41). Margit Ackholt bestätigt in ihrer Analyse der nachkonziliaren Zeit das diese Frage immer noch aktuell ist und vonseiten der Kirche wahrgenommen werden muss (vgl. Margit Ackholt: „Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen!“, 103-115).

¹⁰²⁹ Vgl. Paul M. Zulehner: *Christenmut*, 163-164.

¹⁰³⁰ Ebd., 164.

gute Arbeiter in der und für die Kirche sind, aber keine Entscheidungen treffen dürfen.¹⁰³¹

- In dieser Situation hat die Pastoraltheologie in Rumänien die Aufgabe, Sensibilität für die Frauenfrage zu wecken. Sie muss dazu beitragen, die Stellung der Frau sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft aufzuwerten.
- Es ist wichtig, am Abbau der Vorurteile gegenüber den Frauen in der Kirche teilzunehmen.
- Die Pastoraltheologie kann dazu beitragen, dass sich die Kirche in Rumänien als Anwältin der Frau versteht. Somit kann sich ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen Männern und Frauen in der Kirche entwickeln.¹⁰³²
- Es gehört zur pastoralen Denkweise, an der Überwindung der patriarchal-autoritären Haltungs- und Redeweise teilzunehmen, und zwar mit dem Umlernen und Umlehren der Männer.¹⁰³³
- Die Mutterschaft der Frau, die ganzheitlich ist, muss in der Kirche in ihrem ganzen Schöpfungs-Akt, auch als spirituelle Ausdrucksweise, hoch geschätzt werden.

2.2.9.4. Pastorale Herausforderungen des Laienbildes des Konzils für die Kirche Rumäniens

Die Pastoraltheologie in Rumänien hat vor allem die Aufgabe, „das pastorale Grundschisma“ zu überwinden.¹⁰³⁴ Dazu muss sich die Kirche aus der

¹⁰³¹ Es ist interessant zu bemerken, dass im synodalen Buch der Erzdiözese Alba-Iulia das Wort „Frau“ nicht vorkommt. In zwei anderen synodalen Büchern, der Diözesen Iași und Sathmar, sind die „Männer und Frauen“ gemeinsam genannt. Im synodalen Buch von Iași finden sich folgende konkreten Aussagen über die Frauen: Die christliche Gemeinschaft muss den Frauen, die Gewalt erlitten haben, beistehen (vgl. Art. 206/2); in der Beziehung Familie und Arbeit muss der Frau geholfen werden, weil sie sowohl am Arbeitsplatz als auch in der Hausarbeit besonders in Anspruch genommen ist (vgl. Art. 244/2). Im Art. 264 wird die Frau im Zusammenhang mit der Eheschließung mit einem Muslim betrachtet. Das synodale Buch von Sathmar macht darauf aufmerksam, dass sich die gesellschaftliche Lage der Frau verändert hat. Immer mehrere Frauen haben eine gute Ausbildung und bekommen eine verantwortungsvolle Rolle in der Gesellschaft. Damit wird die Karriere auch im Leben der Frau immer wichtiger. Obwohl Muttersein weiterhin einen besonderen Wert im Leben der Frauen darstellt, bedeutet die Übernahme der Mutterschaft viele Hindernisse (vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 56-57).

¹⁰³² Vgl. Paul M. Zulehner: *Christenmut*, 164-165.

¹⁰³³ Ebd., 163-164.

¹⁰³⁴ Paul M. Zulehner erklärt den Begriff des pastoralen Grundschismas folgenderweise; „Dieser Begriff will die Sozialform einer Kirche fassen, in der es nicht nur Berufene, nicht nur Subjekte gibt, sondern Berufene und Unberufene, Subjekte und Objekte, solche, die sich sorgen, und andere, die versorgt werden, eine lehrende und eine hörende Kirche, eine kirchliche Obrigkeit und

Volkskirchen-Pastoral, das heißt aus einer Kirche für das Volk, zu einer Kirche des Volkes umwandeln.¹⁰³⁵ Vor allem wäre eine Wiederentdeckung der Laien im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils auch in Rumänien wünschenswert, und zwar nicht nur wegen der Hochschätzung der Laien bezüglich ihrer Weltsendung.¹⁰³⁶

- Es ist notwendig, sich dessen bewusst zu werden, dass die Kirche nicht aus Laien und Klerikern gebildet ist, die sich als zwei getrennte Teilgruppen gegenüber stehen, sondern: „*Es gibt Christen; und es gibt Christen, die Funktionen innehaben.*“¹⁰³⁷
- Die allererste Aufgabe derjenigen, die in der Kirche einen Dienst erfüllen, sei es haupt- oder ehrenamtlich, Kleriker oder Laien, ist die Förderung des Volkes Gottes, um den Willen Gottes zu erkennen, damit die Glieder des Volkes ihren Lebens- und Handlungsraum innerhalb der Kirche finden können.
- Die Laienverbände, die im Kommunismus abgeschafft wurden, aber heute wieder eine wichtige Rolle zu erfüllen hätten, sollen erneut ins Leben gerufen werden.¹⁰³⁸
- Die Pfarrgemeinderäte dürfen nicht nur eine symbolische Funktion im Leben der Pfarreien haben und auch nicht nur mit der Sicherung der materiellen Bedürfnisse, der Renovierung kirchlicher Gebäude und dem Bau von Kirchen betraut werden. Erstens wäre es wünschenswert, in die

‘geistliche Untertanen’, Betreuer und Betreute. In die Reihe solcher Gegensatzpaare gehört auch das Paar ‘Klerus und Laien’“ (Paul M. Zulehner: *Gemeindepastoral*, 130).

¹⁰³⁵ Ebd., 138-141. Dieses Grundschisma wird auch durch die Situationsanalyse des synodalen Buchs der Erzdiözese Alba Iulia bestätigt. Da wird festgestellt, dass obwohl in den stark katholischen Gebieten das Volkskirchenmodell anscheinend noch eine halt gebende Kraft ist, sind in den Städten und in der Diaspora die kirchlichen Strukturen nicht mehr funktionsfähig. Im letzten Fall wird eine persönlichere und gleichzeitig gemeinschaftlichere Religion gefordert. Das alles zeigt eine fehlende Rezeption des Kirchenbildes des Zweiten Vatikanischen Konzils. Folglich halten die Laien die Kirche für eine außenstehende Institution und bestimmen sich nicht als verantwortliche Kirchenmitglieder. Eine Zusammenarbeit zwischen Laien und Klerikern ist nur selten zu bemerken. Die größte Schwierigkeit sieht die Synode in der fehlenden Konzeption (vgl. Gyulafehérvári Főegyházmege: *Zsinati Könyv*, 168-169).

¹⁰³⁶ In ihrer Situationsanalyse der Stellung der Laien in Gesellschaft und Kirche halten die synodalen Diözesanbücher die Zeugnisablegung der Laien, trotz vieler positiven Beispiele, für nicht überzeugend und das betrifft sowohl die Ebene der Familie und den Arbeitsplatz, als auch die Pfarrei und die Gesellschaft. Die gesellschaftlichen Veränderungen und die Auflösung der traditionellen Lebensverhältnisse verschärfen noch diese Situation (vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 63-69; Gyulafehérvári Főegyházmege: *Zsinati Könyv*, 164-172; Dieceza Romano-Catolică de Iași: *Cartea Sinodală*, Art. 190-219).

¹⁰³⁷ Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 217.

¹⁰³⁸ Vgl. Gyulafehérvári Főegyházmege: *Zsinati Könyv*, 169, 171.

Pfarrgemeinderäte nicht nur Männer, sondern auch Frauen und junge Leute wählen zu lassen, und zweitens soll der Pfarrgemeinderat auch bei Entscheidungen über Aufgaben, Ziele und Projekte des Pastoralbereiches gehört werden.¹⁰³⁹

- Im Sinne der Konzilslehre soll die römisch-katholische Kirche in Rumänien genauer überlegen und bestimmen, welche Aufgaben die Laien im Apostolat zu erfüllen haben, auch wenn diese Aufgaben bis jetzt von Priestern erfüllt wurden.¹⁰⁴⁰
- Diese Ämter ohne sakramentale Weihe sind kein Selbstzweck, sondern sie sind für die Menschen in der Kirche bestimmt, damit sie die befreiende Botschaft Jesu erfahrbar machen und die Kirche somit ein Lebensort für alle sein kann.¹⁰⁴¹
- Es sollen einerseits in der Kirche nur so viele (verschiedene) Ämter geschaffen werden, die notwendig sind, um das oben genannte Prinzip optimal zu erfüllen, und nicht mehr. Andererseits sollen jene Arbeitsgebiete in der Kirche, die professionelle Leistung benötigen, nicht ehrenamtlichen Mitarbeitern übergeben werden.¹⁰⁴²
- Die Laien müssen für die Pastoralaktivität in der Kirche vorbereitet werden. Den ersten Versuch gibt es seit 2009 in der Erzdiözese Alba-Iulia. Da werden im Rahmen der Erwachsenenbildung die Mitarbeiter der Kirche theologisch gebildet. Ziel ist es vor allem, die mangelhafte theologische Bildung aus der Zeit des Kommunismus bei den kirchlichen Mitarbeitern aufzuholen, aber es gibt auch viele, welche aus eigenen spirituellen Bedürfnissen an diesen Kursen teilnehmen. Eben darum findet auch eine geistliche Formung statt. Im Rahmen dieser Ausbildung muss noch überlegt werden, wie nicht nur das theologische, sondern auch das fachliche Wissen und die Aneignung von praktischen Erfahrungen vermittelt werden könnten. Weiters dürfen die Laien, die im pastoralen Dienst tätig sind, nach dieser Ausbildung nicht ohne Begleitung gelassen

¹⁰³⁹ Einige Beispiele von solchen Pfarrgemeinderäten sind schon in Rumänien.

¹⁰⁴⁰ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 119. In Rumänien gibt es Laien, die einen Auftrag bekommen haben, seelsorgerische Aufgaben zu erfüllen, obwohl ihre Aufgabe, ihre notwendige Kompetenz, ihr Statut und ihr materielles Hintergrund unerklärt sind (vgl. Gyulafehérvári Főegyházmegye: *Zsinati Könyv*, 170).

¹⁰⁴¹ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 230-231.

¹⁰⁴² Vgl. ebd., 231.

werden. Das pastorale Amt der Diözese hat die Aufgabe, darüber nachzudenken, wie diese Begleitung durch einen neutralen Fachmann gesichert werden kann.¹⁰⁴³ Ein Personalmanagement wäre künftig wünschenswert.

- Es ist unerlässlich, konkrete Kriterien auszuarbeiten, nach denen die Laien für die pastorale Tätigkeit ausgewählt werden. Folgende wichtige Aspekte sind hier in Betracht zu ziehen: Die persönliche Heiligkeit des Laien beim pastoralen Einsatz in der Kirche kann von der Vorbereitung nicht ersetzt werden, und dieser Einsatz im pastoralen Bereich darf nicht eine Therapie für psychisch kranke Menschen sein.¹⁰⁴⁴
- Die Art und Weise der pastoralen Begleitung durch Laien in und außerhalb der Kirche soll ausgearbeitet werden. Neben theologischem Wissen und pastoralen Erfahrungen brauchen die Laien Kompetenzen, die nur durch die Auseinandersetzung mit (Pastoral)Psychologie und Humanwissenschaften anzueignen sind.
- Die Lientheologen in Rumänien haben vor der Einführung des Bologna-Systems neben Theologie noch ein zusätzliches Fach studiert. Damit konnten sie leichter einen Arbeitsplatz finden. Nach Einführung des Bologna-Systems ist das nicht mehr möglich. Die Römisch-Katholische Theologische Fakultät von Cluj Napoca hat darauf reagiert und ein beispielhaftes Projekt erarbeitet. Alle, die neben Theologie noch ein anderes Fach studieren, bekommen ein Stipendium (das heißt, dass das Studium an der zweiten Universität, die kostenpflichtig wäre, aus diesem Stipendium bezahlt wird) und einen Platz im Studentenheim. So sind es Studenten der Theologie, die zugleich Publizistik, Jura, Philologie und andere Humanwissenschaften studieren. Dieses Projekt sichert eine kritische Kirchlichkeit und die Verkündigung der frohen Botschaft auf der Ebene der Gesellschaft, wo immer diese Menschen auch als theologisch ausgebildete Fachleute ihre Arbeit leisten werden.
- Die Diözesen in Rumänien sollten die neuen pastoralen Möglichkeiten und Aufgaben, die von Lientheologen erfüllt werden können, sammeln und den Theologiestudenten präsentieren. Das wäre eine Motivation für die

¹⁰⁴³ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 121.

¹⁰⁴⁴ Vgl. ebd., 121.

Studenten und zugleich eine Möglichkeit, sich bereits während des Studiums auf sie gestellten Erwartungen vorzubereiten.

- Besonders in der Schulkatechese sollen der Konflikt und die Konkurrenz zwischen Klerikern und Laien geregelt werden.
- In einen Laien, der meistens verheiratet ist, kann man nicht dieselben Erwartungen setzen wie in einen Priester mit zölibatärer Lebensart. Für hauptamtlich angestellte Laien ist die Sicherung der finanziellen Grundlage notwendig.

2.2.10. Ökumenisches Zueinander in Rumänien

Durch die *Communio*-Ekklesiologie hat das Zweite Vatikanische Konzil Perspektiven für einen Dialog nach innen und nach außen und in diesem Sinne einen ökumenischen Dialog eröffnet.¹⁰⁴⁵

In Rumänien als einem konfessionell geteilten Land ist die Frage der Ökumene aus der Perspektive des Katholizismus besonders wichtig. Die katholische Kirche ist wie eine Insel in und an der Grenze der Orthodoxie. In Siebenbürgen ist außerdem die protestantische Kirche präsent. Die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie konnte man weder im Kommunismus noch nach dem Kommunismus als positiv beurteilen. Obwohl die Glaubensunterschiede nicht so bedeutsam wie mit dem Protestantismus sind, waren und sind aus sprachlichen, kulturellen, ethnischen und politischen Gründen die Beziehung und der Dialog mit der Orthodoxie nur formell geblieben. Mit dem Protestantismus aber, wo die kirchlichen Lehrunterschiede größer sind, war und ist die Beziehung viel intensiver.¹⁰⁴⁶ Dennoch bleiben für die Pastoraltheologie die Mischehe und die Teilnahme am Sakrament der *Communio* ungelöste Fragen.¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴⁵ Vgl. Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 96. Peter Neuner weist darauf hin, dass nicht nur das am Vorabend des Konzils ins Leben gerufene Einheitssekretariat oder das Ökumenismusdekret die Grundlage zur Einheit der Kirche belegt haben, sondern die durchgehend ökumenische Perspektive des Konzils insgesamt (vgl. Peter Neuner: Das Dekret über die Ökumene. *Unitatis redintegratio*, in: Franz Xaver Bischof, Stephan Leimgruber [Hg.]: *Vierzig Jahre II. Vatikanum*, 117-140).

¹⁰⁴⁶ Vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 119; Gyulafehérvári Főegyházmegye: *Zsinati Könyv*, 197-198; Paul M. Zulehner, András Máté-Tóth: *Unterwegs, zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas I*, Wien 1998, 49.

¹⁰⁴⁷ Aufgrund des Ökumenischen Direktoriums weist das synodale Buch die Möglichkeit des Empfangs der Kommunion der Protestanten an der katholischen Messe und umgekehrt zurück (vgl. Gyulafehérvári Főegyházmegye: *Zsinati Könyv*, 205). Obwohl es Priester und Gläubige gibt, die am Kommunionempfang gegenseitig teilgenommen haben.

Aus diesen Gründen kann man auch in diesem Fall von einer Teil-Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils sprechen: Die römisch-katholische Kirche weiß über die ökumenische Bestrebung des Konzils. Das beweisen auch die synodalen Bücher. Die Gleichgültigkeit, das Misstrauen, die Vorurteile und die aus der Vergangenheit stammende Feindschaft sind weder von Seiten der Hierarchie noch von Seiten der Laien ganz überwunden. Solange sich die christlichen Kirchen zuerst einmal auf die Stärkung ihres eigenen institutionellen, strukturellen und pastoralen Bestandes konzentrieren, ohne Rücksicht auf den anderen, kann man nur im vorkonziliaren Sinn von Ökumene sprechen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Wiederherstellung der Einheit aller Christen eines seiner Hauptvorhaben genannt (vgl. UR 1). Die römisch-katholische Kirche nimmt am ökumenischen Gespräch aus ihrer ekklesiologischen Selbstbestimmung teil (vgl. UR 2-4). In *Lumen gentium* bestimmt sie sich als die wahre und einzige Kirche, in der die Kirche Jesu Christi verwirklicht ist (subsistit in). Das bedeutet, dass die Kirche Jesu Christi geschichtlich konkret existiert und in der katholischen Kirche erkennbar und vorfindbar ist (vgl. LG 8).¹⁰⁴⁸ Das Konzil erkennt aber an, dass auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche „mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ (LG 8; 15; UR 3) zu finden sind. Damit wurde die Ökumene nicht mehr als eine Rückkehr der getrennten Kirchen zur römisch-katholischen Kirche dargestellt. Die Unterschiede wurden nicht banalisiert (vgl. UR 19, 21, 23), aber die Gemeinsamkeiten, wie Anerkennung der Taufe und des Christseins der nichtkatholischen Schwestern und Brüdern, der Glaube an Christus und das Hören des Wortes, wurden stärker betont (vgl. UR 23).

Aus der Aussage der Konzilsväter wird klar, dass der Ökumenismus als Einheit nicht Einheitlichkeit bedeutet. In der echten Ökumene geht es um die Einheit in der Vielfalt (vgl. UR 6), wie das auch die Katholizität bedeutet. „Wirklich katholisch kann die Einheit nur sein, wenn die Einheit als Abbild der

¹⁰⁴⁸ Vgl. Aloys Grillmeier: *Kommentar zum II. Kapitel*, 174-175; Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 98-99. Die aktuelle Debatte zu diesem Thema siehe in: Bernd Jochen Hilberath: *Problematische Verengungen. Kritische Rückfragen an das römische Dokument*, in: Jan Heiner Tück (Hg.): *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg im Breisgau 2008, 33-48; Karl-Heinz Menke: *Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Dialog. Das berechtigte Anliegen des römischen Dokuments*, in: Jan Heiner Tück (Hg.): *Römisches Monopol?*, 49-66.

trinitarischen Einheit, als eine Einheit in Vielfalt und in diesem Sinn als Einheit in versöhnter Verschiedenheit verstanden wird.¹⁰⁴⁹

Aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die Pastoraltheologie in Rumänien die Aufgabe, die Kleriker und Laien zu überzeugen, dass die Bemühungen um die ökumenische Einheit eine entscheidend wichtige Bestrebung im kirchlichen Leben ist.¹⁰⁵⁰ Die Ökumene ist ein globales Zeichen der Zeit, das aber für die Kirche in Rumänien eine besondere Aktualität und Herausforderung bedeutet.¹⁰⁵¹ „Ökumene ist und bleibt eine wichtige Baustelle für die Zukunft der Kirche.“¹⁰⁵² Diese ökumenische Bemühung ist eine ständige Selbstreform der Kirche zu ihrer Einheit in der Vielfalt (vgl. UR 6), also zu ihrer Katholizität. Eine Ökumene im wahren Sinne des Wortes wird auch in Rumänien ohne innere Bekehrung kaum möglich sein (vgl. UR 7,1). Das heißt, dass, wenn die Kirche aus nationalistischen Gründen gegen die Ökumene ist, in sich einkehren muss.

Die römisch-katholische Kirche braucht Mut zur Ökumene, so wie die ökumenische Öffnung die mutigste Tat des Zweiten Vatikanischen Konzils war. Die Kirche in Rumänien muss sich bewusst werden, dass die ständige Herausforderung der Ökumene für die ganze Weltkirche eine bleibende Herausforderung ist.¹⁰⁵³ „Die Ökumene ist weder erstarrt noch ist sie tot, sie ist eine neue Phase eingetreten.“¹⁰⁵⁴ Die vielen Hindernisse für die Ökumene in Rumänien sind weder mit Anordnungen, noch mit einfachem Wegschauen überwindbar. Auch in diesem Fall sind eine Verarbeitung der Vergangenheit, das daraus folgende Schuldbekenntnis und eine Wiedergutmachung unvermeidlich.¹⁰⁵⁵ Eine wichtige Initiative und Verwirklichung in dieser Hinsicht war die 3. Europäische Ökumenische Versammlung, die in Hermannstadt (Rumänien) stattgefunden hat.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁴⁹ Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 99-100.

¹⁰⁵⁰ Vgl. András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 134.

¹⁰⁵¹ Über die Ökumene als globale Zeichen der Zeit siehe: Reinhard Frieling: *Ökumene – Zeichen der Zeit oder Denkmal des 20. Jahrhunderts?*, in: Peter Hünermann (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 116-121.

¹⁰⁵² Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 102.

¹⁰⁵³ Diese Beobachtung macht Peter Neuner, 40 Jahre nach dem Konzil (vgl. Peter Neuner: *Aufbruch wohin. Das Zweite Vatikanische Konzil. Ereignis – Rezeption – Zukunft*, in: *Zur Debatte* 7 (2005), 12-14).

¹⁰⁵⁴ Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, 102.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Ágoston Ferencz: *Versöhnung (zwischen Nationen – Nationalitäten)*.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Jürgen Henkel, Daniel Buda (Hg.): *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3)*, Wien – Berlin 2008.

Obwohl die römisch-katholische Kirche in Rumänien eine kleine Kirche ist, hätte sie die Chance, eine Brückenrolle zu übernehmen und zur Ökumene zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche beizutragen.

2.3. Kirche als Raum von Dienst, Liebe und Gerechtigkeit (diakonia)

In diesem Kapitel wird die Diakonie nach einem kairologischen Überblick nicht anhand konkreter Fälle (wie z. B. bei Caritas oder dem Amt des ständigen Diakons) betrachtet, sondern das Ziel ist, die allgemeine theologische Perspektive der Diakonie im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils darzustellen: Was bedeutet Diakonie für die römisch-katholische Kirche in Rumänien, und wie könnte die Pastoraltheologie zu ihrer Entfaltung beitragen und das diakonale Prinzip in der Praxis verwirklichen.

In Rumänien waren die Solidarität und die Fürsorge für die Bedürftigen, vor allem auf dem Lande (und Rumänien war überwiegend rural), immer eine Selbstverständlichkeit.¹⁰⁵⁷ Nach der Wende und ganz besonders seit Ende des Jahres 2008 sind die sozialen Fragen in der rumänischen Gesellschaft höchst aktuell geworden. Die traditionelle Gemeindestruktur ist in Umwandlung begriffen, die neue gesellschaftliche Ordnung versucht durch Regelungen und Erwartungen, dass die (Infra)Struktur dem europäischen Standard anzugleichen, so dass all diese Transformationen die alte Mit(einander)Hilfe, die unter den traditionellen gesellschaftlichen Einrichtungen funktionierte, unmöglich machen. Zusammengefasst ist also festzuhalten, dass Phänomene wie die steigende Armut, Arbeitslosigkeit, die immer mehr werdenden Straßenkinder und die Nebenwirkungen, die das alles mit sich bringt, Alkoholismus, Stress, Abtreibung¹⁰⁵⁸, hohe Scheidungsrate, steigende Selbstmordraten und Drogenkonsum, auf der lokalen Ebene einer Gemeinde nicht mehr lösbar sind. Der Staat ist dieser schweren sozialen Herausforderung nicht gewachsen. Die Kirche versucht sozial engagiert zu sein: Caritas funktioniert dynamisch und

¹⁰⁵⁷ Schriftliche Zeugnisse überliefern, dass sich Ordensleute seit dem 14. Jh. um die Armen gekümmert, arme Kinder im Kloster unterrichtet und Kranke gepflegt haben. In den synodalen Büchern kann man viele andere konkrete Beispiele lesen, wie Gemeinden, Pfarren und verschiedene kirchliche Organisationen im sozialen Bereich, vor allem nach dem I. Weltkrieg, tätig gewesen sind. In den Dörfern haben die Menschen zusammen mit dem Pfarrer für die Notleidenden gesorgt (vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 91-93; Gyulafehérvári Főegyházmegye: *Zsinati Könyv*, 178-179, 183).

¹⁰⁵⁸ Im synodalen Buch der Erzdiözese Alba-Iulia wird als primäre Ursache der Abtreibung die schwere und aussichtslose soziale Lage der Betroffenen gesehenen (vgl. ebd., 180).

entwickelt sich schnell in Rumänien. Es gibt auch andere kirchliche und Nichtregierungsorganisationen, die mehr oder weniger solchen Aufgaben nachgehen.

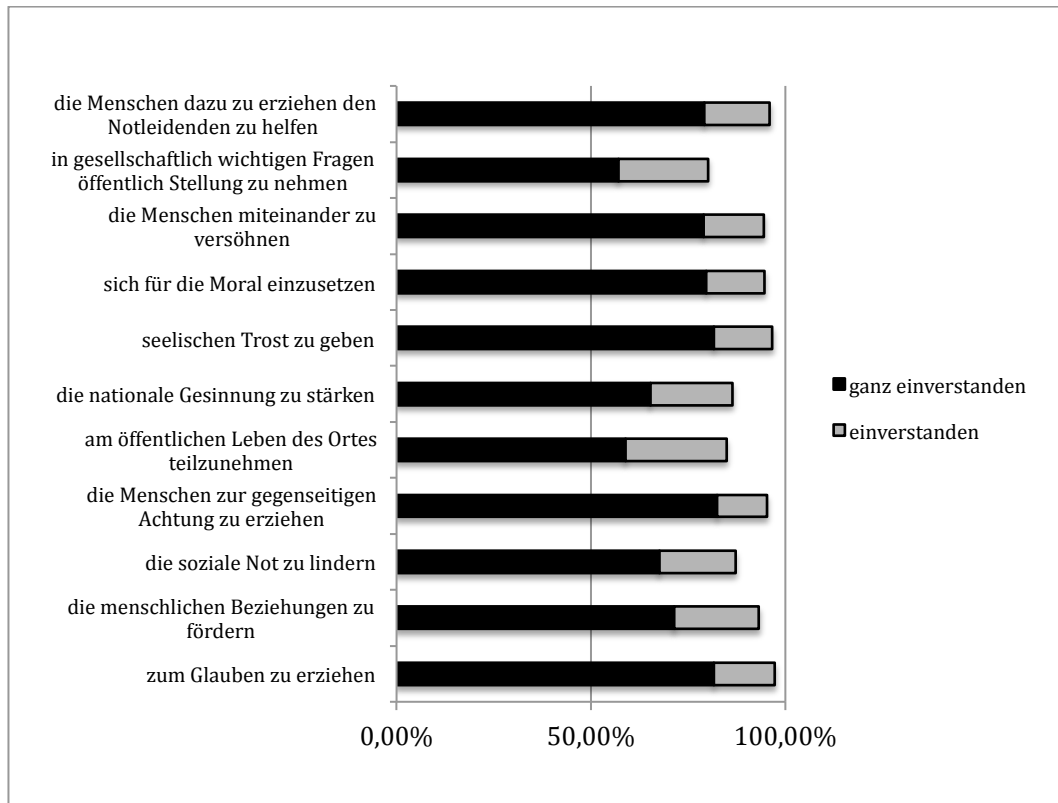
Einige kritische Bemerkungen und deren (pastoral)theologische Reflexionen sind dennoch wichtig: Erstens soll die Kirche erkennen, dass neben oder sogar zusammen mit der Not, mit dem Bedürfnis nach materiellen Gütern und der gesellschaftlichen Transformation in Rumänien immer stärker eine seelische Not, eine „psychische Obdachlosigkeit“¹⁰⁵⁹, bemerkbar wird, die für die Kirche eine neue Herausforderung bedeutet. Zweitens darf die Kirche in dieser Notlage des Landes keine schweigende Kirche sein. Sie soll sich gegen Unmenschlichkeit, fehlende Gerechtigkeit und Ausbeutung stellen und dagegen auch Zeichen setzen. Drittens zeigt auch die theologische Begründung des Diakonats als Übergangsamts zur Priesterweihe oder die des ständigen Diakonats als Not-Amt für jene Zeiten, in denen der Priestermangel groß sein wird oder/und die Priester überlastet sein werden,¹⁰⁶⁰ auf eine notwendige, theologisch korrektive Ergänzung zum diakonalen Grundvollzug der Kirche.

Die soziologischen Daten zeigen auch, dass die Erwartungen der römisch-katholischen Gläubigen in Richtung diakonaler Handlungen groß sind:

¹⁰⁵⁹ Paul M. Zulehner: *Christenmut*, 42-50.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 80-81; Gyulafehérvári Főegyházmegye: *Zsinati Könyv*, 144-145.

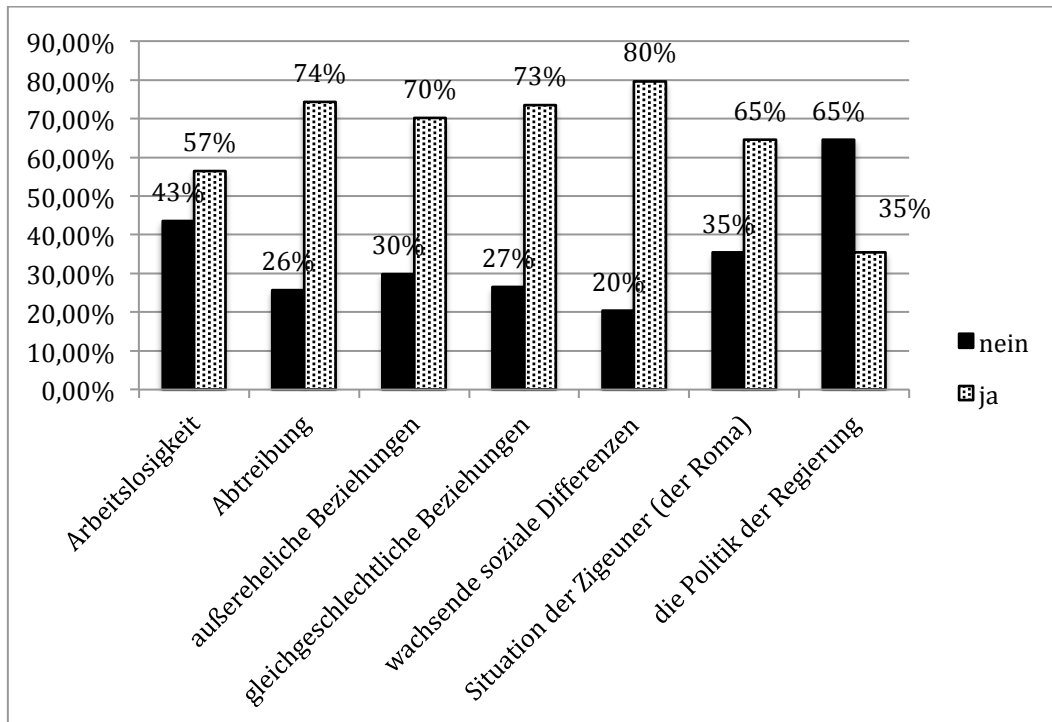
ABBILDUNG 14: Wofür die Kirchen stehen - Erwartungen der römisch-katholischen Gläubigen (Quelle: AUFBRUCH II)



Diese Abbildung zeigt, dass die Kirche aus der Perspektive der römisch-katholischen Gläubigen die Aufgabe hat, soziale Handlungen zu vollziehen, die soziale Not zu lindern, aber ebenso seelischen Trost zu geben. So gesehen hat die Kirche die Aufgabe, diakonalisch zu handeln und zu solchen Handlungen zu erziehen.

Damit korrelieren folgende Themen, die an einer anderen Stelle der Forschung AUFBRUCH II die in ihre Kirche gesetzten Erwartungen der Gläubigen untersucht haben:

ABBILDUNG 15: Erwartungen der römisch-katholischen Gläubigen, in welchen Fragen sich die Kirche äußern sollte (Quelle: AUFBRUCH II)



Auch auf der Ebene der Institutionen möchten die Menschen gerne die Dienste der Kirche in Anspruch nehmen.¹⁰⁶¹ Diesen Daten nach lebt die Hoffnung unter den römisch-katholischen Gläubigen, dass die Kirche zum institutionellen Neuaufbau des Landes beigetragen könne. Die Kirche hat Vertrauen und Prestige in diesem Bereich. Dazu muss man aber auch bemerken, dass der schlechte Zustand der staatlichen Einrichtungen das Vertrauen in die kirchlichen Institutionen erhöht hat.¹⁰⁶² Auf der anderen Seite wäre es für die Kirchen wichtig, die Meinung der Radioreporterin aus Târgu Mureş ernst zu nehmen, die zur Tatsache, dass mitten in der Finanzkrise in Rumänien so viele Kirche gebaut werden, Folgendes gesagt hat: „Es ist sicher, dass Gott sich freut, wenn eine Kirche gebaut wird, aber es ist auch sicher, dass Er sehr traurig ist, wenn in derselben Zeit Menschen kaum etwas zu essen haben“. Diese Aussage unterstützt die Meinung, dass die Kirche in Rumänien eher soziale Einrichtungen gründen

¹⁰⁶¹ Vgl. ABBILDUNG 13, III. Teil Kap. 2.2.7.

¹⁰⁶² Vgl. Paul M. Zulehner, Miklós Tomka, Inna Naletova: *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa*, 119-122.

müsste, um den Menschen zu helfen und damit Gott große Ehre zu erweisen, statt „symbolische Gebäude“¹⁰⁶³ zu errichten.

2.3.1. Diakonie aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die ekklesiologische Erneuerung durch die Communio- und Volk-Gottes-Ekklesiologie, die das Konzil brachte, hat das Kirchenbewusstsein von der Ekklesiozentrik in die Richtung der Basileozentrik gerückt. Nicht die Verkirchlichung der Welt, sondern ihre „Basileisierung“ wurde zum Ziel. Das war ein Paradigmenwechsel, demnach die Kirche vorrangig nicht mehr um sich selbst, um ihre eigenen Strukturen, ihren Einfluss und ihre Position bemüht ist, sondern die Königsherrschaft Gottes und der Dienst den Menschen gegenüber in den Vordergrund treten, sodass sie sich für die Verwandlung der Welt in Gottes gute Herrschaft sorgt.¹⁰⁶⁴

Diese neue Perspektive der dienenden Kirche wird programmatisch am prägnantesten von Bischof Gaillot formuliert: „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts“¹⁰⁶⁵. Der Inhalt des kirchlichen Dienstes, welcher in der Theologie durch Diakonie gekennzeichnet ist, soll jedoch erklärt werden.

Bereits die ersten Sätze von *Gaudium et spes* verpflichten auf ungewöhnliche Art und Weise die Kirche zur engsten Solidarität mit der ganzen Menschheitsfamilie: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und

¹⁰⁶³ Der Ausdruck symbolische Kirchengebäude will keineswegs bedeuten, dass die Kirchen unwichtig sind. Erstens muss das westliche Beispiel abschreckend wirken, wo immer mehr Kirchen leer stehen und eine finanzielle Schwierigkeit für die kirchlichen Gemeinden bedeuten. Zweitens ist folgende Statistik bemerkenswert: In Rumänien gibt es mehr als 18.000 Kirchen, im Gegensatz zu der Zahl der Praxen von praktischen Ärzte, von denen es 11.000 gibt. Die Kirchen stellen ein steuerliches Paradies dar, das mit dem Rest des Landes unsolidarisch ist (vgl. Oleg Cojocaru: *ONG: Biserica și celelalte culte reprezintă un adevărat paradis fiscal* [Nichtregierungsorganisationen: Die Kirche und die anderen Kulte sind ein wahrhaftiges Steuerparadies], <http://www.financiarul.com/articol_48012/ong-biserica-si-celelalte-culte-reprezinta-un-adevarat-paradis-fiscal.html>, [am 09.10.2010, um 11:56 Uhr]). Diese Kirchenbautendenz betrifft eher die orthodoxe Kirche (diese Tatsache ist verständlich, da sich mit 86% die Mehrheit der Bevölkerung im Land als Orthodox bekennt). Die Kritik lautet, dass diese Kirchen nicht aus Bedarf gebaut sind, sondern Statussymbole darstellen (vgl. Zoltán Sipos: „*Megszentelik a teret*“). Diese Kritik ruft die Kirchen in Rumänien dazu auf, sich bei ihren Investitionen die wirklichen Nöte des ganzen Menschen vor Augen zu halten.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Jürgen Werbeck: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, in: George Augustin (Hg.): *Die Kirche Jesu Christi leben*, Freiburg im Breisgau 2010, 160-178, hier: 160-162; Ottmar Fuchs: *Diakonia: Option für die Armen*, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss*, München 1994, 114-144, hier: 139-143.

¹⁰⁶⁵ Jacques Gaillot: „*Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts*“. *Erfahrungen eines Bischofs*, Freiburg – Basel – Wien 1990.

Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen widerhallte. Ihre eigene Gemeinschaft setzt sich nämlich aus Menschen zusammen, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen vorzulegen ist. Deswegen erfährt sie sich mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich innigst verbunden“ (GS 1,1).¹⁰⁶⁶ Durch diese Solidarität als die „innigste Verbindung der Kirche mit der ganzen Völkerfamilie“ (GS Titel der ersten Artikel) will die Kirche allen Menschen darlegen, „wie es [das Konzil] Gegenwart und Wirken der Kirche in der heutigen Welt auffasst“ (GS 2,1).

Dies ist nicht mehr die binnenorientierte Perspektive der Kirche. Sie formuliert ihren Universalitätsanspruch, indem sie alle Menschen in ihrem Mensch- und Anders-Sein wahrnimmt. Dieser Anspruch bedeutet, dass die Kirche sich für die ganze Menschheitsfamilie und für die ganze Welt in Dienst nehmen lassen soll. Hier geht es um eine Universalität des Dienstes, um ein menschengerechtes Zueinander der Menschen.¹⁰⁶⁷

Die Kirche öffnet sich für die Welt von heute in einem Sich-zeigen-Wollen, in einer Präsenz und einem aufmerksamen Dasein. Die Kirche wird mithin zur Zeitgenossenschaft herausgefordert,¹⁰⁶⁸ zur „kritischen Zeitgenossenschaft“¹⁰⁶⁹ des kirchlichen Da-Seins, und zu einem besonderen Dienst an der Welt in ihrem aktuellen Kontext. „Die »pastorale« Qualität der Kirche, ihr Verhältnis zur Welt ist ein *dienendes* In-der-Welt-Sein. Die Kirche ist in ihrem Wesen eine diakonische Kirche – oder sie ist nicht Kirche.“¹⁰⁷⁰

Die Kirche „beabsichtigt nur eines: nämlich unter Führung des Geistes, des Beistands, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um Zeugnis für die Wahrheit abzulegen, um zu heilen, nicht um zu richten, um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen“ (GS 3,2). Damit verpflichtet sich die

¹⁰⁶⁶ Vgl. dazu III. Teil Kap. 1.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 175-176.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Jürgen Werbick: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, 162-163.

¹⁰⁶⁹ Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*.

¹⁰⁷⁰ Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 179.

Kirche in der Diakonie, Christus nachzufolgen, auf den Fingerzeig Jesu blickend zu dienen,¹⁰⁷¹ durch eine „diakonal-sakramentale Präsenz in der Welt“¹⁰⁷².

„Die Christen können, eingedenk des Wortes des Herrn: ‘Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr gegenseitig Liebe habt’ (*Joh 13, 35*), nichts brennender wünschen, als den Menschen dieser Weltzeit immer edelmütiger und wirksamer zu dienen“ (GS 93,1), denn Gott will, „dass wir in allen Menschen Christus als Bruder erkennen und wirksam lieben, sowohl im Wort als auch im Werk, indem wir so Zeugnis ablegen für die Wahrheit, und den anderen das Mysterium der Liebe des himmlischen Vaters mitteilen“ (GS 93,1). Die Identität der Kirche besteht also darin, die befreiende Diakonie Jesu auf die Königsherrschaft Gottes hin immer wieder zu vergegenwärtigen.¹⁰⁷³ Das ist der Dienst und das Zeugnis der Kirche: die Verkündigung der frohen Botschaft. „Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem Er frohe Botschaft verkündete, nämlich die Ankunft des Reiches Gottes“ und dieses Reich „leuchtet im Wort, in den Werken und in der Gegenwart Christi den Menschen auf“, „der gekommen ist, ‘um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele’ (*Mk 10, 45*)“ (LG 5,1). So wird die Kirche als befreiende Diakonie über den konkret welthaft-hilfreichen Dienst¹⁰⁷⁴ für die Einheit der Menschen untereinander und mit Gott Zeugnis geben (vgl. LG 9; 48).

Die Kirche ist in ihrem Dienst nicht nur als Gebende präsent, sondern bekommt dadurch die Erfahrung der Welt (vgl. GS 44). Durch das Mysterium der Menschwerdung Christi (vgl. GS 38) greift *Gaudium et spes* „auf die Inkarnations-Christologie zurück, um das Mitleben der Kirche mit den Menschen im jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Kontext zu normieren, ihr Zeugnis in ‘consortio humani generis’ theologisch zu beschreiben und den Dienst für die Gottesherrschaft von diesem gebend-empfangenden, empfangend-gebenden Mitleben her zu bestimmen.“¹⁰⁷⁵

Die Kirche als Volk Gottes, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckt worden ist, drückt eine wichtige Dimension der Diakonie aus: die

¹⁰⁷¹ Vgl. Paul M. Zulehner: *Fundamentalpastoral*, 17-44. In seiner Fundamentalpastoral weist Paul M. Zulehner darauf hin, dass das Handeln Christi ein Maßstab für die Praxis der Kirche und der Christen ist.

¹⁰⁷² Jürgen Werbick: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, 163.

¹⁰⁷³ Vgl. ebd., 176-177.

¹⁰⁷⁴ Ebd., 176.

¹⁰⁷⁵ Ebd., 164.

Politik. Das wird von Paul M. Zulehner durch folgende Faustregeln dargelegt:¹⁰⁷⁶ Erstens ist die Kirche nur dann Volk Gottes, wenn sie in Gott eingewurzelt ist. So gesehen ist dieses Volk mystisch. Die Kirche als Volk Gottes ist eine mystische Kirche. Zweitens verbindet Gott als mystischer Grund der Kirche durch seine Praxis die Menschen in geschwisterlicher Gemeinschaft und ruft zur Gerechtigkeit auf. Je mystischer die Kirche ist, desto geschwisterlicher wird sie sein. Drittens: je mystischer aber die Kirche ist, desto politischer wird sie sein. Politik bedeutet in diesem Zusammenhang jede Bemühung, „das Zusammenleben der Menschen gerecht zu ordnen, mit dem Ziel, die (immer knapperen) Lebenschancen in der einen Menschheit gerechter zu verteilen. In diesem Sinn sind Gott selbst und auch sein Volk politisch.“¹⁰⁷⁷ Politik bedeutet jeden Einsatz für mehr Gerechtigkeit.

2.3.2. Merkmale der Diakonie als pastoraltheologische Herausforderung für die Kirche in Rumänien

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die Diakonie bei vielen Pastoraltheologen als Grundprinzip der anderen Grundvollzüge gedeutet.¹⁰⁷⁸ Aus der Perspektive der theologischen und pastoralen Überlegungen scheint jedoch eine Rangordnung der Grundvollzüge vermieden zu werden und die untrennbare, perichoretische Einheit der kirchlichen Grundvollzüge der Ausgangspunkt zu sein. So wird auch die kritische Überprüfung der Diakonie gesichert. Durch diese kritische Überprüfung wird die Kirche nicht durch ihre gesellschaftlichen Nützlichkeitsüberlegungen oder als moralisierende Forderung und Leitungsprinzip aus der Perspektive der Diakonie betrachtet. Die Diakonie bleibt weiterhin immer im Glauben und im Wort Gottes verwurzelt und lässt sich von der Lebenspraxis der Glaubenden nicht trennen.¹⁰⁷⁹

Obwohl die kirchlichen Grundgesten eine Einheit bilden, bezeichnen sie verschiedene Formen einer kirchlichen Praxis. In der konkreten kirchlichen Praxis können jedoch mehrere Vollzüge zugleich präsent sein. Das bedeutet aber nicht,

¹⁰⁷⁶ Vgl. Paul M. Zulehner: *Christenmut*, 94-96; Vgl. ders.: *Das Gottesgerücht*, 62-64.

¹⁰⁷⁷ Ders.: *Christenmut*, 109-110.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Stefan Knobloch: *Praktische Theologie*, 329-333, Ottmar Fuchs: *Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis*, 178-192; Herbert Haslinger: *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 18), Würzburg 1996, 724-783.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Leo Karrer: *Grundvollzüge christlicher Praxis*, 382-384.

dass in jeder kirchlichen Handlung alle gleichzeitig realisiert sind. Im konkreten Fall einer kirchlichen Handlung gibt es vielmehr einen dominierenden Vollzug.¹⁰⁸⁰ Die konkrete praktisch-theologische Handlung der Kirche ist weiterhin vom Kairos bestimmt. Diese kairosbedingte Handlungsoption bedeutet, dass die jeweiligen politischen, kulturellen, persönlichen Herausforderungen vor Ort einen Grundvollzug dominant machen.¹⁰⁸¹

So gesehen steht die Diakonie im heutigen Rumänien an besonderer Stelle. Eine erste knappe Formulierung der Funktion der Diakonie in Rumänien wäre, dass die Kirche in allen ihren Handlungen und auf allen Strukturebenen diakonisch handeln muss, weil Diakonie zum Wesen der Kirche gehört. Dem entsprechend erlebt Diakonie jetzt in Rumänien eine besondere Aktualität. Diese Gesamtperspektive der Diakonie liefert den Ausgangspunkt zur weiteren Entfaltung.

- Die Diakonie als wichtige Basis der Pastoral soll von der Kirche als heilende und befreiende Handlung in Liebe verwirklicht werden. Das folgt aus der konkreten Nachfolge Jesu: Jesus verkündet das Reich Gottes und immer auch Gott selbst in seinem helfenden und solidarischen Handeln durch konkrete heilende, rettende und befreiende Begegnungen mit Betroffenen: Armen, Sündern, Stigmatisierten und Schwachen. Aufgrund des Beispiels Jesu als „Vorbild diakonischer Praxis“ sind immer auch seine Sensibilität und Aufmerksamkeit zu bemerken. Diese Sensibilität kann man in jedem Kontakt Jesu mit den beteiligten Personen oder in den jeweiligen Situationen verfolgen.¹⁰⁸² Eine solche konkrete Hilfe und Sensibilität weiterzuentwickeln, ist die Aufgabe der Pastoraltheologie in Rumänien.
- Jesus hat unmittelbar nicht nur die körperliche Not wahrgenommen, sondern auch die seelische Not. In seinen wirksamen Heilsakten wird seine Praxis offenbar, die zu befolgen ist.
- In dieser Praxis stellt Jesus die Notleidenden in den Vordergrund, „macht sie zum intersubjektiven Zentrum seiner Worte und Taten“¹⁰⁸³. Das ist

¹⁰⁸⁰ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 241-242.

¹⁰⁸¹ Vgl. Leo Karrer: *Grundvollzüge christlicher Praxis*, 383.

¹⁰⁸² Vgl. Ottmar Fuchs: *Diakonia: Option für die Armen*, 119-123; Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 268-269.

¹⁰⁸³ Ottmar Fuchs: *Diakonia: Option für die Armen*, 123.

eine konstitutiv-„inhaltliche Mitte theologischer Art“ für die Jesus nachfolgende Praxis. Aufgabe dieses Handelns ist, den betroffenen Menschen anzuerkennen, aufzuwerten und ihm zu helfen.¹⁰⁸⁴

- Der Betroffene steht mit seinem Anderssein und Fremdsein in der Mitte des selbstlosen diakonischen Handelns. Diese Aussage fordert die römisch-katholische Kirche in Rumänien heraus, dass an erster Stelle ihres diakonischen Kriteriums nicht die „eigenen Menschen“ stehen sollen¹⁰⁸⁵. „Eine Gemeinde, die nicht in dieser Weise den Menschen, und zwar allen Menschen selbstlos dient, d.h. die über deren humanes Leben hinaus oder gar gegen sie andere Interesse bzw. Ziele verfolgt, ist unkirchlich.“¹⁰⁸⁶
- Diakonie bedeutet eine Option für Betroffene und Arme. Es handelt sich um eine Option, die nicht als bloßer Leistungsbegriff das aus der Perspektive der Betroffenen Notwendige tut.¹⁰⁸⁷ Deswegen ist Diakonie vor allem ein Gnadenbegriff und erst danach ein Leistungsbegriff.¹⁰⁸⁸ Die Christen in Rumänien, die die in der Praxis Jesu verwurzelte, die Identität der Kirche stiftende Diakonie verstanden haben, können keine andere Wahl haben als gerade die Option für Arme, Arbeitslose, Frauen, Ungeborene, Straßenkinder, Opfer der neuen Gesellschaftsordnung, ihren Lebenssinn Verlierende, Alte, Schwache, Ausgebeutete, Behinderte und psychisch Leidende. Ihre Option kann nur für die Armen Gottes sein, die „die Opfer der vielfältigen ungerechten Verteilung der Lebenschancen sind“¹⁰⁸⁹. In den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils wendet sich die Kirche den Armen zu (vgl. GS 1, 21, 31, 69, 88; AG 5),¹⁰⁹⁰ vor allem in LG 8: „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so wird die Kirche gerufen, denselben Weg einzuschlagen, um den Menschen die Früchte des Heiles mitzuteilen. Christus Jesus ‘hat, obwohl er in Gottesgestalt war, ... sich selbst entäußert, indem er Knechtsgestalt annahm’ (*Phil 2, 6*), und ist

¹⁰⁸⁴ Vgl. ebd., 124.

¹⁰⁸⁵ Weil er oder sie meine Kirchenmitglieder, meine Ungarn, Rumänen, Zigeuner oder Deutsche sind.

¹⁰⁸⁶ Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 180.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Ottmar Fuchs: *Diakonia: Option für die Armen*, 136-138.

¹⁰⁸⁸ Vgl. ebd., 131.

¹⁰⁸⁹ Paul M. Zulehner: *Christenmut*, 122.

¹⁰⁹⁰ Vgl. Medard Kehl: *Die Kirche*, 240.

unsertwegen ‘arm geworden, obwohl er reich war’ (2 Kor 8,9): so wird die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht errichtet, um irdische Ehre zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‘den Armen frohe Botschaft zu bringen, ... die im Herzen Zerknirschten zu heilen’ (Lk 4,18), ‘zu suchen und heil zu machen, was verloren war’ (Lk 19,10): In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja, in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild ihres armen und leidenden Gründers; sie müht sich, ihre Not zu lindern, und sucht Christus in ihnen zu dienen“ (LG 8,3).

- Weil Menschen- und Gottesliebe, Mystagogie und Politik zusammengehören,¹⁰⁹¹ fordert die Kirche in Rumänien zu einer neuen politischen Kultur auf. Die Kirche in Rumänien grenzt sich aus verständlichen Gründen vom politischen Leben ab. Auch die katholischen Gläubigen können die Kirche mit Politik nur schwer in Zusammenhang bringen.¹⁰⁹² Das ergibt sich aus der Enttäuschung über die Politik und aus dem ungeklärten Politik-Begriff, der in seiner gegenwärtigen Form nur auf die Parteienpolitik beschränkt und aus der Erfahrung des Kommunismus mit der Friedenspriester-Bewegung bekannt ist. Die Kirche soll jedoch auf ihre sozialkritische Tradition zurückgreifen und sie gerade mitten in der Not durch eine effiziente und die Menschenrechte vertretende Politik reaktivieren. Nicht die Verpolitisierung der Kirche ist das Ziel; das hat auch Papst Benedikt der XVI. in seiner Enzyklika *Deus caritas est* zurückgewiesen. Es ist sicher, dass die Kirche und ihre Mitglieder eine Abhängigkeit von Parteien und Ideologien vermeiden müssen.¹⁰⁹³ Im Zusammenhang mit Diakonie ist jedoch zu erklären, dass die helfende Diakonie mit der Diakonie nicht gleich ist. „Damit Armut und Leid aber nicht als Naturzustände akzeptiert, sondern [...] in ihrer von den Menschen

¹⁰⁹¹ Vgl. Karl Rahner: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Schriften zur Theologie VI.*, Einsiedeln 1968, 277-298; Paul M. Zulehner: *Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner*, Düsseldorf 1986, 20-21.

¹⁰⁹² Das beweisen auch die Abbildungen am Anfang des Kapitels.

¹⁰⁹³ Vgl. Paul M. Zulehner: *Liebe und Gerechtigkeit. Zur Enzyklika von Benedikt XVI.*, Wien 2006, 150-151. Ein aktuelles Beispiel liefert die Allianz der römisch-katholischen Kirche in Ungarn mit FIDESZ.

selbst produzierten Realität aufgedeckt werden, ist der andere Pol der diakonischen Wertigkeit die *Gerechtigkeit*. Hier geht es um die politische oder auch strukturelle Diakonie. Wer die strukturellen Ursachen von Benachteiligung und Leid im eigenen Land wie in der Welt aufdeckt und anklagt, kommt zu politischen Optionen, die auch innerkirchlich nicht selten mit Argwohn betrachtet werden.¹⁰⁹⁴ Um diesen Argwohn zu zerstreuen, ist zu erklären, dass es nicht wegen der kontextbedingten Ursache eine Theologie der Befreiung und als Folge eine Option für die Armen gibt, sondern weil Gott selbst schon zuvor für die Armen und Unterdrückten optiert hat, und wenn eine Kirche dem Unrecht gegenüber apathisch ist, wird sie „atheistisch, gott-verlassen“¹⁰⁹⁵ sein. Die prophetisch-kritische Rolle der Kirche bedeutet auch, die Strukturen der Gesellschaft zu verändern:¹⁰⁹⁶ Diakonie darf nicht nur im Sinne der Notlinderung verstanden werden. Dadurch wäre dieser Begriff reduziert. Politischer Einsatz der Kirche ist mehr, es geht nämlich um eine gerechte Gesellschaftsordnung.

- Die Kirche in Rumänien muss sich ständig um Glaubwürdigkeit bemühen, vor allem vor den Augen der kritischen jungen Generationen. Glaubwürdigkeit wird die Kirche nur durch diakonisch selbstloses und hilfreiches Handeln erreichen. Diese Glaubwürdigkeit verlangt auch, dass die Kirche von eigenen Interessen, von sich selbst absehen kann.¹⁰⁹⁷ Wie bei Jesus die Worte über Gott und seine Königsherrschaft nur ein Teil seiner Glaubwürdigkeit sind. Der andere Teil liegt in seinen diakonischen Taten. Jesus erklärt durch seine Worte, was er tut.¹⁰⁹⁸ Die Glaubwürdigkeit kann verspielt werden, wenn eine Institution (auch die Kirche) oder deren Vertreter die Institution für die eigenen Interessen missbrauchen.
- Die diakonale „Selbstlosigkeit“ der Kirche fordert zu einer Spiritualität der Diakonie heraus.¹⁰⁹⁹ Diese Spiritualität wächst aus dem mutigen Einsatz für mehr Gerechtigkeit, aus der untrennbaren Gottes- und Menschenliebe,

¹⁰⁹⁴ Ottmar Fuchs: *Diakonia: Option für die Armen*, 135.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Paul M. Zulehner: *Christenmut*, 120-121.

¹⁰⁹⁶ Vgl. III. Teil Kap. 1.4.5.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Jürgen Werbick: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, 168-169.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Ottmar Fuchs: *Diakonia: Option für die Armen*, 124.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Jürgen Werbick: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, 167.

aus Kontemplation und Aktion, Mystik und Politik.¹¹⁰⁰ Diese Spiritualität verbindet sich mit Solidarität und ist eine Spiritualität der offenen Ohren und Augen, die dort zuhört, wo niemand zuhören will, und dort schaut, wo andere wegschauen.¹¹⁰¹ Eine Spiritualität der Aufmerksamkeit also, die Missachtung und Gleichgültigkeit bekämpft und so Leben schenkt.¹¹⁰² Das ist eine Spiritualität der *compassio*¹¹⁰³ und Barmherzigkeit.¹¹⁰⁴ Eine Spiritualität des nachhaltigen Tuns, die durch ständige Situationsanalyse und kontinuierliche Projekte eine Hoffnung der betroffenen Menschen ist.¹¹⁰⁵

- Die selbstlose Hilfe bedeutet aber keineswegs, dass der Helfende aus der Begegnung nichts empfängt. Helfen und dienen ist auch ein Akt der Lebensbereicherung, ein Akt des Empfangens. Nur dann wird sich der Notleidende als vollwertiger Mensch, als wertvoll in seinem Menschsein fühlen, auch wenn er nach gesellschaftlichen und kirchlichen Standards ein Außenseiter ist, wenn er als Hilfsbedürftiger erfahren kann, dass er für die HelferInnen selbst, für ihre Existenz, wertvoll und lebenswichtig ist.¹¹⁰⁶

Zusammenfassend: Die Kirche in Rumänien dient dazu, Orte diakonaler Präsenz offen zu halten¹¹⁰⁷, Raum für das Menschsein im Dienst der Liebe und Gerechtigkeit zu schaffen. Diesem Zweck sollten auch die notwendigen Strukturreformen der Kirche dienen. Die Diakonie ist der Ort, wo gerade die dynamische pastorale Offenheit und die grenzenlose Barmherzigkeit der Handlungen Gottes in der Oikonomia und nicht die Akribie in den Vordergrund treten können.¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁰ Vgl. Paul M. Zulehner: *Ein neues Pfingsten*, 74-75; Paul M. Zulehner: *Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor*, 20-21.

¹¹⁰¹ Vgl. Ders.: *Ein neues Pfingsten*: 75-76.

¹¹⁰² Vgl. Jürgen Werbick: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, 170.

¹¹⁰³ Vgl. Johann B. Metz: *Memoria passionis*, 105ff.

¹¹⁰⁴ Vgl. Paul M. Zulehner, Josef Brandner (Hg.): *Gott ist größer als unser Herz. Zu einer Pastoral des Erbarmens*, Ostfildern 2006.

¹¹⁰⁵ Vgl. Paul M. Zulehner: *Ein neues Pfingsten*, 77-78.

¹¹⁰⁶ Vgl. Ottmar Fuchs: *Diakonia: Option für die Armen*, 133-134.

¹¹⁰⁷ Vgl. Jürgen Werbick: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, 171-173.

¹¹⁰⁸ Über Bestimmung und Zusammenhang von Akribie und Oikonomia vgl. Ansprache seiner Heiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. anlässlich seiner Ehrenpromotion zum Ehrendoktor der Universität Wien (17. Juni 2004): *Gesetz und Ökonomie*, Manuskript dokumentiert in: <www.pastoral.univie.ac.at/service> (am 29.11.2006, um 14:10 Uhr).

2.4. Kirche als Zeugin der Hoffnung (martyria)

Die Öffnung der Kirche zur Welt, ihr dienendes In-der-Welt-Sein, die neue Selbstbestimmung als koinonia und Volk Gottes haben auch der Verkündigung der Kirche eine neue Perspektive eröffnet. Die Verkündigung/Evangelisierung bedeutet für die Kirche in Rumänien höchste Priorität.¹¹⁰⁹ Was noch zu erwarten wäre, ist, dass das vom Zweiten Vatikanischen Konzil verlangte dialogische und sich öffnende Verhältnis der Kirche zur Welt und dadurch zur Moderne auch in dem sich schnell modernisierenden Rumänien stattfindet. Aufgrund dieser Erkenntnis wird in diesem Unterkapitel darüber nachgedacht, wie die der Modernität sich öffnende Kirche in dem sich ebenfalls modernisierenden Land durch martyria präsent sein kann.

Bei der Planung der Glaubenskommunikation muss die Kirche auch die Ergebnisse der Aufbruch Forschung beachten: erstens, dass es einen intensiven Wunsch nach erlebnisvoller und lebendiger Erfahrung von Gott, Mitmenschen, Welt und der eigenen Person gibt. Obwohl Rumänien das religiöseste Land Ost(Mittel)Europas ist, muss man zweitens festhalten, dass es um eine Religiosität und ein Gottesbild geht, wo die Menschen selber bestimmen, was und wie sie glauben: 25% der Befragten halten sich für religiös im Sinne der kirchlichen Lehre, 57% gestalten ihren Glauben nach eigener Vorstellung.¹¹¹⁰ Das bedeutet eine Korrektur für die Verkündigungsarbeit der Kirche, was das Gottesbild und die Glaubensgrundlage betrifft.

Die römisch-katholische Kirche entdeckt durch das Zweite Vatikanische Konzil ihre Vielfalt, indem sie sich wieder nach den Ortskirchen¹¹¹¹ orientiert. Sie bestimmt sich nicht mehr ausschließlich als Missionskirche. Als Quelle der

¹¹⁰⁹ Alle drei synodalen Bücher beginnen mit dem Thema „Evangelisation“.

¹¹¹⁰ Vgl. Miklós Tomka, Paul M. Zulehner: *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, 159-160.

¹¹¹¹ Eine Zusammenfassung über die Beziehung der Orts- bzw. Weltkirche im Licht des Konzils siehe in: Kongregation für die Glaubenslehre: *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, vom 28. Mai 1992, hg. von der DBK, Bonn 1992; Joseph Ratzinger: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970², 121-146, 171-201; Joseph Ratzinger: *Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerei. Nicht nur eine Frage der Kompetenzverteilung: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus der Sicht der Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.12.2000, Nr. 298, 46; Walter Kasper: *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 795-804; ders.: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: Werner Schreer (Hg.): *Auf neue Art Kirche sein* (FS Bischof Dr. Josef Homeyer), München 1999, 32-48; Medard Kehl: *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, in: Peter Walter (Hg.): *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS Walter Kasper), Freiburg 2003, 81-101.

wechselseitigen Inspiration und von Initiativen für die Universalkirche wird die gebend-empfangende Interaktion zwischen den Ortskirchen wichtig. Statt der glaubensvermittelnden Verkündigung tritt die Evangelisation in den Vordergrund.¹¹¹² Die Kirche bekommt von Jesus, „die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen, und sie stellt Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar“ (LG 5,2). Grund, Inhalt und Aufgabe der Verkündigung sind nichts anderes als die Weitergabe und Vergegenwärtigung der Botschaft Jesu, des „Wortes Gottes“ (die Offenbarung Gottes in Jesus Christus) und dadurch die Öffnung und Vertiefung des Glaubens.¹¹¹³ Die Kirche hört mit Ehrfurcht zu und verkündet mit Gehorsam das Wort Gottes (vgl. DV 1,1). Die Verkündigung ist Glaubenskommunikation, Heilsgeschehen, in welchen die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfahrbar wird.¹¹¹⁴ Die Grundlage, die Lebensquelle und die Richtschnur jeder Verkündigung ist die Heilige Schrift „zusammen mit der Heiligen Überlieferung“ (DV 21,1).¹¹¹⁵

Die neuen Akzente und Perspektiven dieser Glaubensvermittlung werden als Evangelisierung vor allem durch die Enzyklika *Evangelii nuntiandi* des Papstes Paul VI. bekannt. „Der Begriff der ‘Evangelisierung’ will die Pastoral der Kirche insgesamt erfassen, sofern sie an der frohen Botschaft Jesu vom Reich Gottes ausgerichtet ist und von Hoffnung getragen wird, die sich auf das Engagement Gottes in unserer Welt gegründet weiß. Katechese und Mission sind allenfalls Teilaspekte dieses Evangelisierungsprozesses“.¹¹¹⁶

In der nachkonziliaren Evangelisierung wird betont, dass Worte und Taten, Orthodoxie und Orthopraxie, immer zusammengehören. Statt einbahnigen, auf Autorität beruhenden Beziehungen zwischen Hierarchie und Laien steht im Verkündigungsprozess die Wechselseitigkeit im Vordergrund. Zwischen Evangelisierenden und Evangelisierten gibt es eine Interaktion, weil beide Seiten die Bekehrung brauchen.¹¹¹⁷

¹¹¹² Vgl. Konrad Baumgartner: *Martyria: Zeugnis des Glaubens – im Wort und Leben*, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute*, 91-113, hier: 110.

¹¹¹³ Vgl. Konrad Baumgartner: *Martyria*, 96 f.

¹¹¹⁴ Vgl. ebd., 97.

¹¹¹⁵ Vgl. Walter Kasper, Karl Lehmann: *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, 72.

¹¹¹⁶ Rolf Zerfass: *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, 47.

¹¹¹⁷ Vgl. ebd., 48.

Mit der Öffnung zur Welt wird die Kirche außerdem nicht nur eine lehrende, sondern auch eine lernende Kirche. Somit ist ihr Kommunikationsmodus in der Verkündigung nicht „voraussetzungslos, kontextlos und monoliner“, das heißt, dass sie sich nicht nur nach jener Botschaft Jesu richtet, die in Schrift und Tradition bezeugt ist, sondern dass sie sich auch an den Lebenserfahrungen, aktuellen Problemen und der Lebenssituation der Menschen orientiert, die im Horizont des Evangeliums eine konstitutive Rolle bekommen.¹¹¹⁸ So wird das Evangelium sowohl für den einzelnen als auch für die Gesellschaft eine gute und Hoffnung stiftende Botschaft. Die Aufgabe der Kirche in der Verkündigung ist, sich gerade immer wieder daran zu erinnern und darüber Zeugnis abzulegen,¹¹¹⁹ weil die Kirche „aus dem im Glauben empfangenden Hören des Wortes entsteht“¹¹²⁰.

„Die Konsequenzen für die Gesamtpastoral, die nach diesem Konzept der Evangelisierung arbeitet, ist die Ablösung einer nur kleruszentrierten Verkündigung zugunsten vielfältiger Verkündigungsbemühungen, die in eine partnerschaftliche und dialogisch-kommunikative Zusammenarbeit aller Subjekte der Verkündigung einmündet. Alle Glieder des Gottesvolkes sollen dadurch zur christlichen Erfahrungskompetenz geführt und zu ihr befähigt werden.“¹¹²¹

Die schnellen und tief greifenden Veränderungen in der Gesellschaft Rumäniens brauchen eine sich auf die Basis der nachkonziliaren Verkündigungstheologie und Praxis stützende ständige Reflexion der Kirche über ihre Verkündigungspraxis:

- Die Formen der kirchlichen Verkündigung sind für die Menschen in Rumänien von großer Bedeutung.¹¹²² Eine verantwortungsvolle Aufgabe besteht eben deswegen für die Kirche darin, wie sie mit diesem Anspruch umgeht. Die Kirche hat vor allem durch ihre sakrale Autorität eine Machtposition. Sie hat zugleich die Chance, ohne Widerspruch und Furcht regelmäßig über den Menschen zu sprechen (wie zum Beispiel in der

¹¹¹⁸ Vgl. Stefan Knobloch: *Praktische Theologie*, 334.

¹¹¹⁹ Vgl. Konrad Baumgartner: *Martyria*, 110; Leo Karrer: *Grundvollzüge kirchlicher Praxis*, 390-391.

¹¹²⁰ Ebd., 391.

¹¹²¹ Konrad Baumgartner: *Martyria*, 111.

¹¹²² Das beweist z. B. das große Interesse an der Erwachsenenbildung.

Predigt). Diese Sicherheit ist oft für die Verkündigung notwendig und zeigt, dass es hier um einen besonderen Redeakt geht.¹¹²³

- Diese Position darf man aber nicht missbrauchen. Die Verkündigung muss auf allen Ebenen die Frohbotschaft Jesu Christi vermitteln: „In der Reich-Gottes-Botschaft Jesu geht es unzweifelhaft um Gott. Aber der Gott Jesu Christi ist ein Gott, dem es um den Menschen geht. In der Botschaft vom Reich Gottes geht es um ‘die Sache Gottes als Sache des Menschen’.“¹¹²⁴
- Die Verkündigung der Kirche darf nicht Nichts sagend und klischeehaft, sondern muss gut vorbereitet und glaubwürdig sein. Wie die Diakonie gezeigt hat, Wort und Tat müssen zusammenfallen, weil beide eine gegenseitige und notwendige Kontrolle leisten.
- Die Evangelisierung erfordert personale Zeugen. Sie geschieht nicht nur durch Worte, sondern mit der ganzen Person, und verlangt Glaubwürdigkeit.¹¹²⁵
- Eine abstrakte und zu theoretische Verkündigung achtet wenig auf konkrete Lebenssituationen. Dadurch wird sie lebens- und weltfremd. Durch diesen Realitätsverlust und durch das vom Alltag abgeschirmte Leben wird die Glaubenssprache unverständlich, vor allem für die jüngeren Generationen.
- Glaube und Vernunft dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Nur durch beide ist eine menschen- und situationsgerechte Verkündigung möglich.
- In der Verkündigung soll das Gotteswort in seiner kritischen und befreienden Kraft erfahrbar werden: Sie führt zur Freiheit der Kinder Gottes und ermöglicht so die Subjektwerdung des Menschen vor Gott.¹¹²⁶
- Die Verkündigung muss zur Veränderung des Menschen, zur Umkehr, zu metanoia führen. Ihre performativ-appellative Funktion muss daher beachtet werden. Eine andere Voraussetzung der Umkehr besteht daher in der Authentizität derer, die das Gotteswort im Menschenwort mitteilen.¹¹²⁷

¹¹²³ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 254-255.

¹¹²⁴ Ebd., 255.

¹¹²⁵ Vgl. Walter Kasper: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 179.

¹¹²⁶ Vgl. Konrad Baumgartner: *Martyria*, 97.

¹¹²⁷ Vgl. ebd., 100-101.

- Die Kirche darf in ihrer Verkündigung nicht moralisierend sein.¹¹²⁸
- Die Verkündigung soll ein Dialogereignis in der Interaktion der Lebens- und Glaubenserfahrung werden.
- Jeder Christgläubige ist Beauftragter der Verkündigung. Das hoffnungsvolle Zeugnis über die Frohbotschaft muss auf allen Ebenen des Lebens in Rumänien präsent sein, so auch in der Öffentlichkeit und „in Stellungnahmen zu politischen und gesellschaftlichen Problemen. Auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens ist in verschiedenen Gestalten der Glaube zu bezeugen, im theologischen und katechetischen Bereich, im kritischen Dialog mit dem kulturellen Leben und den Medien sowie in kritischer Auseinandersetzung mit dem, was wir ‘Zeitgeist’ nennen. [...] Die einzelnen ChristInnen gewinnen somit nur über andere Menschen und über die Erfahrung christlicher Gemeinschaft Zugang zum Wort Jesu. Versagt dieser Dienst, wird der Glaube unversehens totgeschwiegen; er wird sprachlos und blind. [...] Die Kirche ist nur insofern real existierendes Christentum, als sie das Wort Gottes empfängt, sich ihm unterstellt und daraus lebt.“¹¹²⁹

2.5. Kirche als Ort der Gottesbegegnung (leiturgia)

Die Kirche, die die Kirche des Wortes ist, ist auch die Kirche der Sakramente. Gerade in den Sakramenten wird das Wort des Heiles verleblicht und komprimiert. Das Wort Gottes und die Liturgie bzw. die Sakramente sind die Quellen genuin kirchlicher Erneuerung.¹¹³⁰ Nachdem das Selbstverständnis der

¹¹²⁸ Vgl. Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, 69-75.

¹¹²⁹ Leo Karrer: *Grundvollzüge kirchlicher Praxis*, 392.

¹¹³⁰ Vgl. Walter Kasper: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 176; ders.: „*Wieder die Unglückspropheten*“: *Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche*, in: Walter Kasper: *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I*, 238-251, hier: 244. Walter Kasper ist der Meinung, dass die liturgische Bewegung eben deswegen der Ausgangs- und Referenzpunkt der innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen des 20. Jahrhunderts geworden ist. Die Liturgiekonstitution mit ihrer Liturgieerneuerung ist das erste Dokument des Konzils mit wichtigen Früchten, wie zum Beispiel der Einführung der Muttersprache in die Liturgie, der Betonung der *participatio activa*, der Messbuchreform und der Betonung der Eucharistiefeier als Mitte und Höhepunkt des kirchlichen Lebens und der einzelnen Christgläubigen (vgl. ebd., 244-245; Klemens Richter: *Die Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: Franz Xaver Bischof, Stephan Leimgruber [Hg.]: *Vierzig Jahre II. Vatikanum*, 29-49).

Kirche präsentiert wurde, soll zumindest kurz auf ihre Selbstdarstellung in der Liturgie eingegangen werden.¹¹³¹

Im sakramentalen Leben der Kirche in Rumänien geraten die profanen Elemente mit dem sakralen Wesen aneinander. Viele Kirchenmitglieder erleben das sakramentale Angebot der Kirche nur als Brauch. Viele junge Leute verlassen praktisch die Kirche mit der Firmung. Gerade bei jüngeren Generationen ist die Teilnahme am liturgischen Leben eher eine Geste des Respekts den Eltern gegenüber.¹¹³²

Andererseits sind die Paraliturgie¹¹³³ und die Religiosität der Menschen immer noch sehr lebendig, was auf sakramentalen Bedarf hinweist. Es kann sein, dass die kirchlich vorgeschriebenen liturgischen Handlungen langweilig und leer geworden sind.¹¹³⁴

Die Sakramente sind aber unerschöpfliche Quellen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung und dienen als solche zum Aufbau der Kirche (vgl. LG 11; detailliert im ganzen SC). Die Liturgie selbst ist „der Gipfelpunkt, zu dem das Tun der Kirche strebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10,1). So ist das Zweite Vatikanische Konzil durch sein Sakraments- und Kirchenverständnis bezüglich des Heils eine Inspirationsquelle der Pastoraltheologie für eine „phantasievolle Ausweitung symbolischer Handlungen“¹¹³⁵ und einer Sakramentenpastoral in Rumänien.

Hier hat die Kirche zuerst darüber nachzudenken, wie die vom Konzil gewollte „*participatio actuosa*“ (SC 14) zu verwirklichen ist. Die vom Konzil

¹¹³¹ Vgl. Bernd Jochen Hilberath: „*Participatio actuosa*“. *Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms*, in: Hansjakob Becker, Bernd Jochen Hilberath, Ulrich Willers (Hg.): *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform* (Pietas Liturgica 5), St. Ottilien 1991, 319-338, hier: 321.

¹¹³² Vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 31-50; Gyulafehérvári Főegyházmegye: *Zsinati Könyv*, 41-51.

¹¹³³ Die synodalen Bücher nennen Paraliturgie liturgische Akte, die nicht direkt zu liturgischen Handlungen gehören, z. B. das Segnen der Kinder vor der Erstkommunion in der Messe.

¹¹³⁴ Vgl. Szatmári Egyházmegye: *Zsinati könyv*, 33; Gyulafehérvári Főegyházmegye: *Zsinati Könyv*, 43. Solche Phänomene kann man auch in den westlichen Kirchen bemerken. Man spricht über einen halben Erfolg der liturgischen Erneuerung des Konzils. „Die Ausstrahlungs- und Anziehungskraft, die man von ihr erhoffte, hat die Liturgie durch sie nicht gewonnen. Im Gegenteil, unsere Gottesdienste sind leerer geworden. Das hat vielfältige Ursachen. Eine Ursache dürfte auch darin liegen, dass in vielen Gottesdiensten zu viel geredet und zu wenig gefeiert wird. Statt den Lobpreis Gottes zu singen und sein in Wort und Sakrament gegenwärtiges Geheimnis anzubeten, wird oft moralisiert und politisiert bzw. beherrscht vordergründig Banales die Szene“ (Walter Kasper: „*Wieder die Unglückspropheten*“, 245).

¹¹³⁵ András Máté-Tóth, Pavel Miklušćák: *Nicht wie Milch und Honig*, 139.

erwünschte *participatio actuosa*, die ganz eng mit der *Communio-Ekklesiologie* zusammenhängt,¹¹³⁶ bedeutet nämlich nicht, dass alle Gläubigen in Aktion treten und eine Aufgabe bei der Feier der Liturgie übernehmen müssen. Eine solche „tätige Teilnahme“ wäre für die Liturgie eher kontraproduktiv. Das Wesen der Liturgie ist eine aktive Passivität, nämlich die bedingungslose und leistungsunabhängige Zuwendung Gottes zum Menschen. Die Menschen sind mit ihren gottesdienstlichen und sakramentalen Vollzügen die Antwortenden auf diese Gotteszuwendung.¹¹³⁷

Das ist wichtig zu betonen, weil die feiernde Gemeinde das Fundament des kirchlichen Lebens in Rumänien ist.¹¹³⁸ Hier bestünde eine Möglichkeit, wodurch die Christgläubigen zu tieferer Kirchlichkeit beitragen könnten. Die Kirche in Rumänien hat die Chance und kann sich der Herausforderung stellen, eine aus ihren Sakramenten lebende Kirche zu sein. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, die Gemeinde dadurch in den sakralen Raum hineinzuführen, dass sie den Raum der sakralen Kommunikation öffnet und den Menschen hineinzieht. So wird die Kirche zu einem Ort der Gottesbegegnung. Die Kirche ist also herausgefordert, „dass alle Menschen *mit ihrer Wahrheit* in der Feier der Liturgie einen Ort finden“¹¹³⁹. Nur solche Orte, an denen sich der Mensch in einer profit- und leistungsorientierten Welt in seiner Nutzlosigkeit positiv wahrnimmt, können das Hineinreifen in Gott unterstützen.

An dieser Stelle treffen *koinonia*, *diakonia*, *martyria* und *leiturgia* zusammen und werden zur Gottessymphonie für Mensch, Kirche und Welt: „Im kirchlichen Zeugnis für Gottes befreiendes Gottsein und in der liturgischen Feier geschieht das Mitleben-Dürfen mit dem Gott, der hier bezeugt und gefeiert wird, das Sich-einleben-Dürfen in seine gute Herrschaft.“¹¹⁴⁰

¹¹³⁶ Vgl. III. Teil Kap. 2.2.

¹¹³⁷ Vgl. Herbert Haslinger: *Lebensort für alle*, 249-253.

¹¹³⁸ Diese Aussage lässt sich dadurch erklären, dass die meisten Gläubigen (fast ausschließlich) durch liturgische Feiern am Leben der Kirche teilnehmen. Anders formuliert: das kirchliche Leben reduziert sich auf den Besuch des Gottesdienstes (oder Kirchenbesuch bei anderen Angelegenheiten) und auf die Bezahlung des Kirchenbeitrags, eventuell auf die jährliche Hausweihe. Es handelt sich um eine Art „Sonntagschristlichkeit“. Eine andere Art der Teilnahme am Leben der Kirche und der Ortsgemeinde ist immer noch sehr selten. Hier könnte man als Ausnahme die Familiengruppen und einige andere spirituelle Gruppen erwähnen, die sich in letzter Zeit sehr aktiv und gut organisiert am Leben der Kirche beteiligen.

¹¹³⁹ Ebd., 252.

¹¹⁴⁰ Jürgen Werbick: *Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi*, 178.

Daraus wird der Dienstcharakter der Kirche abgeleitet, und quellt die Freude für ihr Zeugnis. Eine Aspiration der trinitarischen Lebens- und Geheimnisgemeinschaft wird dadurch auch im Alltag und in verschiedenen Lebenssituationen angesetzt. „In der Spur des Gekreuzigten und Auferweckten erweckt der Gottesgeist Menschenfreundlichkeit, Hingabe und Freude auch in den Kirchen, wenn man ihn einlässt in die Strukturen, Rituale und Routinen oder auch in den karitativen Betrieb, die das kirchliche Alltagsgeschäft oft so mühsam und allzu geistlos-alltäglich machen. In alldem kann ja das Sich-Einleben in Jesu Sendung und das Leben geschehen, das er den Menschen als das ihn mit dem Vater verbindende und im Geist weitergeschenkte göttliche Leben mitteilen will. In alldem kann sich Kirche als Grundsakrament ereignen, kann sie den Menschen dienen durch das Zeugnis ihres Mit-Lebens mit ihrem Herrn und mit den Menschen, aus dem Gottes Herrschaft in diese Welt hineinwachsen und alle Lebensverhältnisse auf Gottes Zukunft hin öffnen will.“¹¹⁴¹

¹¹⁴¹ Ebd., 178.

Zusammenfassung

Die Untersuchungen der Arbeit ergeben zuerst drei Schlüsselworte für die römisch-katholische Kirche in Rumänien: spirituelle Kraft, theologische Bildung und kirchliche Beheimatung. Rumänien ist, wie die religionssoziologischen Forschungen zeigen ein ganz besonders religiöses Land, wo die spirituelle Kraft der Menschen stark ist. Es gibt noch eine traditionelle Gottesnähe, eine mystische Sehnsucht der Menschen nach das Geheimnis-hafte, nach Glaube und Gott. Die Umwandlung der römisch-katholischen Kirche aus einer Volkskirche (das heißt aus einer Kirche für das Volk) und Ein-Mann-Pastoral zu einer geschwisterlichen Kirche des Volkes Gottes, müsste von einer theologischen Bildung unterstützt und weitergeführt werden. Das kann als „Intellektuelle-Herausforderung“ gegenüber der Kirche gedeutet werden. Dessen Folgen sind: Versöhnung von Glaube und Vernunft, weil nur durch beide eine menschen- und situationsgerechte Verkündigung möglich ist; kompetente und theologisch hervorragend ausgebildete Hauptamtliche, „Gurus“ in allen Bereichen der Kirche (die theologische Bildung gehört mit der spirituellen Bildung zusammen); Erwachsenenbildung, usw. Die nächste Herausforderung wäre die „Herausforderung der Beheimatung“ in die Kirche. Das bedeutet Nicht-nur-Worte, sondern auch Orte in der Kirche zu schaffen, wo jeder Mensch sich nach den ihm eigenen spirituellen Sehnsüchten, die ihn bewegen, wohl fühlen kann.

Die geschichtliche Untersuchung hat darauf hingewiesen, dass die Kirche mit dem Opfercharakter ihres geschichtlichen Daseins ihren status quo nicht entschuldigen kann. Sie kann sich in die Märtyrer-Rolle nicht mehr hineinsetzen. Das ist die unverarbeitete Last des Kommunismus. Zukunftsfördernd für die Kirche wäre eher eine Anamnese, die dazu beiträgt, dass der Kommunismus sowohl auf persönlicher als auch auf kollektiver Ebene als Faktum in das heutige Leben integriert wird. Das bedeutet aber nicht, dass der Kommunismus die determinierende Grundlage der Gegenwart und der Zukunft ist, sondern nur ein Teil der Geschichte. Als Teil dieses Prozesses in der gemeinsamen Erinnerungsgemeinschaft Europas, können die Kirchen in Rumänien zu einer europäischen Erinnerung beitragen, die nicht trennt, sondern vereint und die als Grundgerüst Wahrheit und Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung, Gewaltlosigkeit und Solidarität hat.

Diese Geschichte ist aber auch ein Teil der Heilsgeschichte. Demzufolge ist die römisch-katholische Kirche durch die Pastoraltheologie und durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgefordert die Deutung und die Erforschung der Zeichen der Zeit anzunehmen. Dadurch verpflichtet sich die Kirche die theologischen, anthropologischen, kulturellen, ethischen und politischen Konsequenzen sowohl hinsichtlich der vergangenen als auch der gegenwärtigen Ereignisse zu reflektieren und in die Heilsgeschichte einzuordnen.

An diesen Prozessen durch ein gesamt pastoraltheologisches Konzept teilnehmen zu können, braucht die Pastoraltheologie, die in Rumänien keine nachkonziliare Tradition entwickeln konnte, Eigenständigkeit und Freiheit, um nach pastoraltheologischen Standards arbeiten zu können. So kann die Pastoraltheologie als Herausforderung für die anderen theologischen Disziplinen und durch die interdisziplinäre Forderung außerhalb der theologischen Wissenschaften (wie z. B. Geschichte, Soziologie, Psychologie), wirksam werden.

Diese gesamt perspektive fordert die Pastoraltheologie in Rumänien zur Subjektbezogenheit und Kontextualisierung der theologischen Prozesse. Das heißt ganz konkret, dass das primäre (pastoral)theologische Reflexion-Gebiet das heutige Rumänien selbst ist, samt all seinen Menschen. Nur in diesem Kontext ist der kleinen katholischen Kirche in Rumänien möglich zur Ökumene und zur Versöhnung der Nationen, als glaubwürdige (innenkirchliche) Zeichen, wirksam beizutragen.

In einer Pastoraltheologie für Rumänien sollte es um Profilierung, Visionen und Optionen gehen. Das würde keine rezeptartige Praxis bieten, sondern vor allem die Entwicklung eines Problembewusstseins und einer pastoraltheologischen Logik, so wie das Konzil nicht Lösungen gibt, sondern Rahmen und notwendige Elemente für die nachkonziliare Theologie schafft. Das Konzil macht die Kirche Rumäniens darauf aufmerksam, dass die alte Harmonie der traditionellen Gesellschaft und das kirchliche Leben durch neue Akkordführungen erweitert wurden, die für die klassischen Ohren fremd und dissonant klingen können. In dieser heutigen Musik sind Pluralität, Freiheit, freies Denken, Gerechtigkeit und Liebe dominant. Die positiven Initiativen die bis heute stattgefunden haben, müssen eben deswegen weitergeführt werden, weil die synodalen Anordnungen und Verweise allein die ersehnten Änderungen noch nicht erbracht haben.

Von dieser Grundpositionierung her ist die konkrete Lage der Kirche in Rumänien zu berücksichtigen und dann auf die Diözesen zu übertragen. Eine konkrete Planung und ihre Durchführung ist unerlässlich. Ganz konkret müssen in jeder Gemeinde sowohl das Profil als auch die Nöte der jeweiligen Gemeinde beachtet und bei der Besetzung der Pfarreien die Begabungen, Qualitäten und Präferenzen des Priesters berücksichtigt werden.

Das führt zur Überwindung der „Ein-Mann-Pastoral“. In der Ausbildung der Priesteramtskandidaten und in der Fortbildung der Priester hat dem zufolge, die Vertiefung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Nähe zwischen Hierarchie und Gläubigen besondere Priorität. Die Lebendigkeit der römisch-katholischen Kirche hängt mit der Nähe zwischen Klerikern und Laien eng zusammen. Das beeinflusst stark auch die gesellschaftliche Präsenz der Kirche.

Der Mensch ist für die Kirche aus der Perspektive der Gottes-Pastoral und der neuen anthropologischen Akzente des Konzils wieder zu entdecken: Gott hat den Menschen ins Leben gerufen, so ist die Kirche Anwältin des Menschen geworden. Gott aber hat den Mensch nicht nur ins Leben gerufen, sondern auch zum Heil berufen. Darum ist die Kirche die Anwältin der Transzendenz des Menschen geworden, und zwar jedes Menschen. Der Mensch, der der Weg der Kirche ist, ist für die Kirche in Rumänien der Weg der Pastoral. Die Kirche ist also herausgefordert als Sinngeberin und Anwältin sowohl des Menschen selbst, als auch seiner Transzendenz, in der Gesellschaft aufzutreten, im Dienst der Person und der humanen, zivilen und spirituellen Werte.

Im Zusammenhang Institution und Kirche bedeutet das, dass in allen kirchlichen Handlungen es vor allem, um das Reich Gottes und nicht um die Kirche geht. Der handelnde Subjekt der Pastoral ist immer Gott. Die Kirche ist kein Selbstzweck und alle kirchlichen Agitationen bleiben ohne das Gnadengeschenk Gottes fruchtlos.

Die Gestalt und die Praxis der Kirche werden vom Konzil als Weltsakrament beziehungsweise als universelles Heilssakrament gesehen, das als Teil der Menschheitsfamilie zeigt, was Gott mit allen Menschen vorhat. All das geschieht in Interaktion mit den Zeichen der Zeit, wodurch die Kirche gerade darauf aufmerksam gemacht wird, was Gott durch die Menschen ihr lehren will. Die Kirche, als eine „Ecclesia semper reformanda“ beansprucht deswegen einen ständigen Re-form-Prozess, Veränderung und Erneuerung der Praxis.

Das erreicht der Kirche in Rumänien durch die Entwicklung bewohnbarer Visionen: Das ermöglicht nämlich die Optimierung, Meliorisierung der Praxis, um immer zielsicherer und zeitgerechter zu werden. Sie wird dadurch zu einer wahrnehmenden und handelnden Kirche, die nicht nur Zeichen liest und Zeichen deutet, sondern auch Zeichen setzt.

Die Kirche in Rumänien muss die Leiden der Menschen von heute beachten. Die Gegenwart bedeutet für die Zeichensetzung der Kirche Herausforderungen: Vor allem die immer größere Armut und die aussichtslose Lage vieler Menschen in der rumänischen Gesellschaft.

So gesehen steht die Diakonie unter den kirchlichen Grundvollzügen im heutigen Rumänien an besonderer Stelle. Als wichtige Basis der Pastoral soll die Diakonie von der Kirche als heilende und befreiende Handlung in Liebe verwirklicht werden. Das folgt aus der konkreten Nachfolge Jesu: Jesus verkündet das Reich Gottes und immer auch Gott selbst in seinem helfenden und solidarischen Handeln, durch konkrete heilende, rettende und befreiende Begegnungen mit den Betroffenen: Armen, Sündern, Stigmatisierten, Schwachen, Arbeitslosen, Frauen, Ungeborenen, Straßenkindern, Opfer der neuen Gesellschaftsordnung, ihren Lebenssinn Verlierenden, Alten, Ausgebeuteten, Behinderten und psychisch Leidenden. Aufgrund des Beispiels Jesu als „Vorbild diakonischer Praxis“ ist immer auch seine Sensibilität und Aufmerksamkeit zu bemerken. Diese Sensibilität kann in jedem Kontakt Jesu mit den beteiligten Personen oder in den jeweiligen Situationen verfolgt werden. Eine solche konkrete Hilfe und Sensibilität weiterzuentwickeln, ist die Aufgabe der Pastoraltheologie in Rumänien.

Bei einer diakonischen Kirche geht es aber nicht nur um Notlinderung, sondern auch um die gerechte Gesellschaftsordnung. Das erfordert die prophetisch-gesellschaftskritische Kraft der Kirche in der Gesellschaft. Die Menschen in Rumänien brauchen nicht eine politisierende Kirche, sondern eine politische Kirche, die in der Gesellschaft präsent ist.

Das bedeutet für die Beziehung der Kirche zur Welt, Licht und Salz der Welt zu werden (Mt 5,13-16). Die Kirche als Licht kann die heutige Situation beleuchten, verständlicher machen. Als Salz, wie die alte Volksweisheit in Rumänien noch weis: „konserviert“ sie, macht das haltbar, was zu behalten ist; sie gibt Geschmack, aber man muss aufpassen das Essen nicht zu versalzen; sie

desinfiziert die Wunden und heilt. Eine solche nicht moralisierende aber heilende Kirche braucht die Gesellschaft Rumäniens als Zeichen der Hoffnung. Dazu gehört als nächstes, dass die Kirche sich für die Welt öffnet und die Moderne umarmt (Benedikt XVI.). Besonders in einem Land nach der Ära der gezwungenen Musealisierung und Ghettoisierung der Kirche.

Eine Theologie der sehenden Augen, der hörenden Ohren und der mitleidenden Herzen hat die römisch-katholische Kirche Rumäniens zu entfalten. Dadurch gewinnt sie Sensibilität für alle Segmente des Lebens in Rumänien. Gut erarbeitete theologische Grundlagen bekommt sie dafür durch die Auseinandersetzung mit dem präsentierten Welt-, Menschen- und Kirchenbild des Konzils. All das geschieht im Zusammenspiel mit dem inner- und außerkirchlichen Dialog. Anders formuliert: die Kirche in Rumänien braucht Visionen und den Mut zu träumen. Eine Kirche die so gestaltet ist, gewinnt Macht, Autorität, Glaubwürdigkeit und Relevanz aus der welterlösenden jesuanischen Ohnmacht. So wird die Kirche als eucharistische Gemeinschaft, Sakrament und Werkzeug für das Wirken Gottes in der Welt, in der sich die Heilsgeschichte ereignet.

Erläuternde Bemerkungen

1. Die deutsche Fassung der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils wird zitiert nach: HÜNERMANN, Peter (Hg.): Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, lat. – dt. Studienausgabe, in: Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 1, Freiburg im Breisgau 2004.
2. Bei der Zitation der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils werden die gängigen Abkürzungen verwendet.
3. Beim ersten Mal sind die Literaturangaben vollständig.
4. Bei erneuertem Verweis werden die Literaturangaben abgekürzt: Name des Verfassers, verkürzte Fassung des Titels und Seitenzahl werden angegeben.
5. Bei fehlender Seitenzahl bezieht sich die Angabe in der Fußnote auf das gesamte Werk.
6. Die Abkürzungen richten sich nach: KRAUSE, Gerhard, MÜLLER, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von Sigfried SCHWERTNER, Berlin – New York 1994².

DH – DENZINGER, Heinrich Suso (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., ins Dt. übertr. u. unter Mitarb. von Helmut HOPING hg. von Peter HÜNERMANN, Freiburg im Breisgau, Wien 2005⁴⁰.

HThK – HÜNERMANN, Peter, HILBERATH, Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bände, Freiburg im Breisgau 2004-2006.

LThK – KASPER, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 11 Bände, Freiburg im Breisgau 1993³ff und BRECHTER, Heinrich Suso (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, latein und deutsch, Kommentare 3 Bände (= Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsbände), Freiburg im Breisgau 1966²ff.

SaThZ – Salzburger Theologische Zeitschrift

StThTr – Studia Theologica Transsylvaniensia

Quellen und Literatur

1. Lehramtliche Dokumente

- ❖ BENEDIKT XVI.: Enzyklika *Deus caritas est* vom 25. Dezember 2005, <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html> (am 24.07.2011, um 18:42 Uhr).
- ❖ BENEDIKT XVI.: Weihnachtsansprache vom 22. Dezember 2005, <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html> (am 12.07.2011, um 17:39 Uhr).
- ❖ JOHANNES PAUL II.: Apostolische Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges* zur Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges_ge.html> (am 15.07.2011, um 17:25 Uhr).
- ❖ JOHANNES PAUL II.: Enzyklika *Redemptor hominis*, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_ge.html> (am 24.07.2011, um 18:46 Uhr).
- ❖ JOHANNES XXIII.: Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: Peter HÜNERMANN, Bernd Jochen HILBERATH (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg im Breisgau 2006, 482-490.
- ❖ JOHANNES XXIII.: *Humanae salutis*, in: HerKorr 16(1961/62) 225-228.
- ❖ JOHANNES XXIII.: *Pacem in terris*, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Köln 2007⁹, 241-290.
- ❖ JOHANNES XXIII.: Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962, in: Peter HÜNERMANN, Bernd Jochen HILBERATH (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg im Breisgau 2006, 476-481.
- ❖ PAUL VI.: *Ecclesiam suam*, in: HerKorr 18 (1963/64) 567-583.

❖ Literatur

- ❖ ACKHOLT, Margit: „Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen!“ Ein Zeichen der Zeit endlich wahrnehmen, in: Peter HÜNERMANN (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg im Breisgau 2006, 103-115.
- ❖ ADAMSON, Kevin, FLOREAN, Sergiu, THIEME, Tom: Extremismus in Rumänien, in: Eckhard JESSE, Tom THIEME (Hg.): Extremismus in den EU-Staaten, Wiesbaden 2011, 313-328.
- ❖ ÁGOSTON Ferenc: A II. Vatikáni zsinat fogadtatása és hatása Erdély vallásos életére [Die Aufnahme und Wirkung des II. Vatikanischen Konzils auf das religiöse Leben Siebenbürgens], in: Studia Theologica Transylveniensia 1 (2000) 47-66.
- ❖ ÁGOSTON Ferencz: Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien, Dettelbach 1992.
- ❖ ÁGOSTON Ferencz: Versöhnung (zwischen den Nationen - Nationalitäten), in: Paul M. ZULEHNER, András MÁTÉ-TÓTH (Hg.): Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas 3, Wien – Szeged 2000, 82-85.
- ❖ ALBERIGO, Giuseppe, WITTSTADT, Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz 1997. Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst: erste Sitzungsperiode und Intersessio, Oktober 1962 - September 1963, 2000; Bd. 3: Das mündige Konzil: zweite Sitzungsperiode und Intersessio, September 1963 - September 1964, 2002; Bd. 4: dt. Ausg. hg. von Günther WASSILOWSKY: Die Kirche als Gemeinschaft: September 1964 - September 1965, 2006; Bd. 5: Ein Konzil des Übergangs: September - Dezember 1965, 2008.
- ❖ ALBERIGO, Giuseppe: Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens, in: Giuseppe ALBERIGO, Klaus WITTSTADT (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962), Mainz 1997, 1-60.
- ❖ ALBERIGO, Giuseppe: Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien, in: Antonio AUTERIO (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 13-35.
- ❖ ALBU, Mihaela: Lebewohl Europa – Willkommen, alter Kontinent, in: Maren HUBERTY, Michèle MATTUSCH (Hg.): Rumänien und Europa. Transversale, Berlin 2009, 35-51.
- ❖ ANDERL, Corina: Siebenbürger Sachsen, Banater Schwaben und Landler als Deutsche in Rumänien. Zur Ambivalenz der kulturellen Funktion von Ethnizität in multiethnischen Regionen, in: Wilfrid HELLER, Peter JORDAN, Thede KAHL, Josef SALLANZ (Hg.): Ethnizität in der

Transformation. Zur Situation nationaler Minderheiten in Rumänien, Wien 2006, 39-59.

- ❖ ANDERSON, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt – New York 2005.
- ❖ ANDRÁS Imre SJ: Egy erdélyi vallásszociológiai kutatás fogadtatása ürügyén [Unter dem Vorwand des Empfangs einer siebenbürgischen religionssoziologischen Forschung], in: Keresztény Szó 9/11 (1998)
- ❖ Ansprache seiner Heiligkeit des Ökumenischen Patriarchen BARTHOLOMAIOS I. anlässlich seiner Ehrenpromotion zum Ehrendoktor der Universität Wien (17. Juni 2004): Gesetz und Ökonomie, Manuskript dokumentiert in: <www.pastoral.univie.ac.at/service> (am 29.11.2006, um 14:10 Uhr).
- ❖ ARENS, Meinolf: Jegyzetek a moldvai csángók múltjához és jelenlegi helyzetéhez (I.) [Notizen zur Vergangenheit und gegenwärtigen Lage der Moldauer Tschangos], in: Korunk 8 (2005) 76-83.
- ❖ BARBU, Daniel: Die abwesende Republik, Berlin 2009.
- ❖ BARNÁ Gábor: Két világ határán – Egyházak és vallások Közép-Európában [Auf der Grenze zweier Welten – Kirchen und Religionen in Mitteleuropa], in: András MÁTÉ-TÓTH (Hg.): Tomka Miklós 60. Szociológus a társadalom és az egyház szolgálatában [Miklós Tomka ist 60. Soziologe im Dienste der Gesellschaft und der Kirche], Online Ausgabe, Szeged 2003.
- ❖ BAUER, Christian: Gotteszeugnis und Zeitgenossenschaft: praktisch-theologische Erkundungen im Plural religiöser Differenzen in Europa, in: Christian BAUER, Stephan van ERP [Hg.]: Heil in Differenz: dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa, Münster 2004, 17-41.
- ❖ BAUMGARTNER, Konrad: Kircheng visionen: Fermente der charismatischen Prophetie, in: Wolfgang BEINERT (Hg.): Kirchenbilder, Kircheng visionen: Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, 158-193.
- ❖ BAUMGARTNER, Konrad: Martyria: Zeugnis des Glaubens – im Wort und Leben, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss, München 1994, 91-113.
- ❖ BECK, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986.
- ❖ BEINERT, Wolfgang (Hg.): Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg in Breisgau 2009.
- ❖ BEINERT, Wolfgang: Das Menschenbild des Konzils, in: Norbert KUTSCHKI (Hg.): Erinnerung an einen Aufbruch. Das II. Vatikanische Konzil, Würzburg 1995, 51-65.
- ❖ BEINERT, Wolfgang: Kirchenbilder in der Kirchengeschichte, in: Wolfgang BEINERT (Hg.): Kirchenbilder, Kircheng visionen: Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, 58-127.

- ❖ BEINERT, Wolfgang: Und wenn die Kirche wirklich auf dem Weg durch die Zeit ist? Der Stellenwert des II. Vatikanischen Konzils, Vortrag gehalten am Fest der Karl Rahner Akademie am 09. Januar 2010, <<http://www.kath.de/akademie/rahner/01Aktuell/02aktuell/BeinertFestvortrag2010.pdf>> (am 15.06.2010, um 16:30).
- ❖ BENEZIC, Dollores: Parteneriatul Politică-Biserică, o afacere prosperă de 20 de ani [Die Partnerschaft zwischen Politik und Kirche, ein blühendes Geschäft seit 20 Jahren], <<http://www.evz.ro/articole/detalii-articol/872942/Parteneriatul-Politica-Biserica-o-afacere-prospera-de-20-de-ani>> (am 20.03.2010, 15:27 Uhr).
- ❖ BERECZKI Silvia: A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi római katolikus egyház életére [Die Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils auf das Leben der römisch-katholischen Kirche Siebenbürgens], Dissertation, vorhanden in der Bibliothek der Römisch-Katholischen Theologischen Fakultät Cluj-Napoca.
- ❖ BERGER, David: Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition? Zu neueren Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Divinitas 48 (2005) 294-316.
- ❖ BERGER, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1980.
- ❖ BOFF, Leonardo: Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1993.
- ❖ BOIA, Lucian: Cultura românească, între autohtonism și europenism [Rumänische Kultur zwischen Autochtonism und Europäismus], in: Mircea FLONTA, Hans-Klaus KEUL, Jörn RÜSEN (Hg.): Religia și societatea civilă [Religion und Zivilgesellschaft], Pitești 2005, 105-116.
- ❖ BOLOVAN, Ioan: Romanians in the Period of Reforms and Democratic Revolution (1820-1859), in: Ioan-Aurel POP, Ioan BOLOVAN (Hg.): History of Romania: Compendium, Cluj-Napoca 2006, 457-499.
- ❖ BREDECK, Michael: Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation, Paderborn 2007.
- ❖ BRIX, Emil: Zukunftfähiges Mitteleuropa, in: Helmut RENÖCKL, Stjepan BALOBAN (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven, Wien – Würzburg 2010, 33-42.
- ❖ BROSE, Thomas: Herausforderung Zeitenwende. Wie deuten Theologen das Jahr 1989?, in: HerKorr 11 (2009) 561-564.
- ❖ BUCHER, Rainer: Volk Gottes, praktisch-theologisch, in: LThK³, Band X, Thomaschristen bis Žytomyr, Freiburg im Breisgau 2001, 849-850.
- ❖ BURA László: Dieceza de Satu-Mare în perioada 1948-1989 [Die Diözese Sathmar in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste, Iași 2008, 83-96.
- ❖ CĂLIN, Claudiu: Dieceza de Timișoara între anii 1948-1989 [Die Diözese Temeschwar in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-1989), Iași 2008, 97-120.

- ❖ CĂRTĂRESCU, Mircea: Postmodernismul românesc, București 2010.
- ❖ CASANOVA, José: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto KALSCHUEER (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt am Main 1996, 181-210.
- ❖ CASANOVA, José: Private und öffentliche Religionen, in: Hans-Peter MÜLLER, Steffen SIGMUND (Hg.): Zeitgenössische amerikanische Soziologie, Opladen 2000, 249-280.
- ❖ Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală [Ressourcenzentrum für Ethnokulturelle Diversität] <http://www.edrc.ro/recensamant.jsp?regiune_id=0&judet_id=0&localitate_id=0> (am 17.11.2010, um 15:40 Uhr).
- ❖ CHAGALA, Taras: Die katholischen und orthodoxen Kirchen in der Ukraine: Plädoyer für ein ökumenisches Miteinander, Ostfildern 2005.
- ❖ CHÉNU, Marie-Dominique: Volk Gottes in der Welt, Paderborn 1968.
- ❖ CHIRIBUCĂ, Dan: Tranziția postcomunistă și reconstrucția modernității în România [Der postkommunistische Übergang und die Rekonstruktion der Modernität in Rumänien], Cluj-Napoca 2004.
- ❖ COJOCARU, Oleg: ONG: Biserica și celelalte culte reprezintă un adevărat paradis fiscal [Nichtregierungsorganisationen: Die Kirche und die anderen Kulte sind ein wahrhaftiges Steuerparadies], <http://www.financiarul.com/articol_48012/ong-biserica-si-celelalte-culte-reprezinta-un-adevarat-paradis-fiscal.html>, (am 09.10.2010, um 11:56 Uhr).
- ❖ Comunicat de presă al Patriarchiei Române, Nr. 1898 / 7 martie 2008 [Pressemitteilung des Rumänischen Patriarchats, Nr. 1898, vom 07. März 2008], <http://www.teologia-sociala.ro/images/stories/biblioteca_digitala/documente/bor/biserica_si_politica/preotii-in-politica-decizia-sinodului-martie-2008.pdf> (am 22.03.2010, um 05:49 Uhr).
- ❖ Constituția Republicii Populare Române 1948 [Verfassung der Rumänischen Volksrepublik], in: <<http://www.rogoveanu.ro/constitutia/const1948.htm>> (am 13.07.2011, um 18:30 Uhr).
- ❖ CSÚCS Mária: Püspökök Jászvásárban: Joguk van az anyanyelvi miséhez [Die Bischöfe in Jászvásár: Sie haben das Recht zu Gottesdiensten in ihrer Muttersprache], in: <http://www.erdely.ma/hitvilag.php?id=61507&cim=puspokok_jaszvasarban_joguk_van_az_anyanyelvi_misehez_video> (am 23.04.2010, um 15:05 Uhr).
- ❖ DEMEL, Sabine: Dienste und Ämter im Volk Gottes, in: Peter HÜNERMANN (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg im Breisgau 2006, 340-347.
- ❖ Dieceza Romano-Catolică de Iași: Cartea Sinodală. Biserica, noul popor al lui Dumnezeu, este trimisă în misiune la oamenii de astăzi [Römisch-Katholische Diözese Iași: Synodales Buch. Die Kirche, das neue Volk Gottes, wird auf Mission zu den heutigen Menschen gesandt], Iași 2005.

- ❖ DINER, Dan: Zweierlei Osten. Europa zwischen Westen, Byzanz und Islam, in: Otto KALLSCHEUER (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt am Main 1996, 97-113.
- ❖ DOBOȘ, Dănuț, FARCAȘ, Cristinel: Dieceza de Iași în perioada 1948-1989 [Die Diözese Iași in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-1989), Iași 2008, 46-66.
- ❖ DOBOȘ, Dănuț: Arhidieceza de București în perioada 1948-1989 [Die Erzdiözese Bukarest in den Jahren 1948-1989], in: Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-1989), Iași 2008, 30-45.
- ❖ Duden – Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim 2001⁴.
- ❖ DUMEA, Emil: Cultură, cult și interculturalitate: repere istorice și ideologice europene contemporane [Kultur, Kult und Interkulturalität: gegenwärtige europäische geschichtliche und ideologische Wahrzeichen], in: Dialog teologic 20 [Theologischer Dialog], Iași 2007, 126-138.
- ❖ DUNGACIU, Dan: Modernity, Religion and Secularization in the Orthodox Area. The Romanian case, in: Manuel FRANZMANN, Christel GÄRTNER, Nicole KÖCK (Hg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006, 241-259.
- ❖ EBERTZ, Michael N.: Gesellschaft, in: Herbert HASLINGER (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Band 1. Grundlegungen, Mainz 1999, 333-342.
- ❖ FIORENZA, Francis: Religion und Politik, in: Franz BÖCKLE, Franz-Xaver KAUFMANN, Karl RAHNER, Bernhard WELTE (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd. 27, Freiburg im Breisgau 1982, 59-101.
- ❖ FLONTA Mircea: Ce înseamnă să fi un bun creștin? O privire critică asupra menatlității religioase în România de astăzi [Was bedeutet ein guter Christ zu sein? Eine kritische Betrachtung der religiösen Mentalität im heutigen Rumänien], in: Mircea FLONTA, Hans Klaus KEUL, Jörn RÜSEN (Hg.) Religia și societatea civilă [Religion und Zivilgesellschaft], Pitești 2005, 175-200.
- ❖ FODOR József: Dieceza de Oradea între anii 1948-1989 [Die Diözese Oradea in den Jahren 1948-1989], in: CNSIBCR: Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste, Iași 2008, 67-82.
- ❖ FRIELING, Reinhard: Ökumene – Zeichen der Zeit oder Denkmal des 20. Jahrhunderts?, in: Peter HÜNERMANN (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg im Breisgau 2006, 116-121.
- ❖ FRIESL, Christian, POLAK, Regina: Theoretische Weichenstellungen, in: Regina POLAK (Hg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002, 26-106.

- ❖ FRUNZĂ, Sandu: Statul național și Politicile multiculturale [Der Nationalstaat und die multikulturellen Politiken], in: JSRI 5/Summer (2003) 48-72.
- ❖ FUCHS, Gotthard: Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik, in: Franz-Xaver KAUFMANN, Arnold ZINGERLE (Hg.): Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn 1996, 401-410.
- ❖ FUCHS, Ottmar: Ämter für eine Kirche der Zukunft. Ein Denkanstoß, Luzern 1993.
- ❖ FUCHS, Ottmar: Diakonia: Option für die Armen, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss, München 1994, 114-144.
- ❖ FUCHS, Ottmar: Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: Ottmar FUCHS, Reinhold BOSCHKI, Britta FREDE-WENGER (Hg.): Zugänge zur Erinnerung, Münster 2001, 307-345.
- ❖ FUCHS, Ottmar: Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft, in: ThPQ 153 (2005) 227-293.
- ❖ FUCHS, Ottmar: Kulturelle Bedeutungsträger als Orte der Wahr-Nehmung, in: Herbert HASLINGER (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1. Grundlegungen, Mainz 1999, 231-247.
- ❖ FUCHS, Ottmar: Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis, in: Herbert HASLINGER (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Band 1. Grundlegungen, Mainz 1999, 178-197.
- ❖ FÜRST, Walter: Zur gegenwärtigen Diskussion in der katholischen Praktischen Theologie, in: Evang. Theol. 61/5 (2001) 399-414.
- ❖ GABRIEL, Ingeborg: Der Kommunismus als „die barbarische Rückseite des Spiegels der Moderne“ und der ethische Umgang mit der Geschichte, in: Ingeborg GABRIEL, Cornelia BYSTRICKY (Hg.): Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989 – 2009), Ostfildern 2010, 42-62.
- ❖ GABRIEL, Ingeborg: Einleitung, in: Ingeborg GABRIEL, Cornelia BYSTRICKY (Hg.): Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989 – 2009), Ostfildern 2010, 10-22.
- ❖ GABRIEL, Ingeborg: Transformationen. Europa zwanzig Jahre nach der Wende, in: Amosinternational – Gesellschaft gerecht gestalten, Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik, Sozialinstitut Kommende Dortmund 4 (2009) 3-10.
- ❖ GABRIEL, Karl, PILVOUSEK, Josef, WILKE, Andrea: Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost, Ostfildern 2003.
- ❖ GABRIEL, Karl: (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung, in: Hans WALDENFELS (Hg.): Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, München 2003, 109-131.
- ❖ GABRIEL, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg im Breisgau⁴ 1994.

- ❖ GABRIEL, Karl: Phänomene öffentlicher Religion, in: Karl GABRIEL, Hans-Joachim HÖHN (Hg.): Religion heute öffentlich und politisch, Paderborn 2008, 59-75.
- ❖ GABRIEL, Karl: Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext, in: Karl GABRIEL (Hg.): Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 44: Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa, Münster, 2003, 13-36.
- ❖ GABRIEL, Karl: Zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Entprivatisierung. Zur Widersprüchlichkeit der religiösen Lage heute, in: Knut WALF (Hg.): Erosion: zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, Luzern 2000, 9-28.
- ❖ GAILLOT, Jacques: „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts“. Erfahrungen eines Bischofs, Freiburg – Basel – Wien 1990.
- ❖ GARHAMMER, Erich: Die Frage nach den Kriterien, in: Herbert HASLINGER (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1. Grundlegungen, Mainz 1999, 304-317.
- ❖ GARHAMMER, Erich: Was ist Pastoral? Auf der Suche nach der pastoralen Dimension von Lehramt und Theologie, in: PthI 25/2 (2005) 120-127.
- ❖ GÄRTNER, Christel: Religionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit, in: Karl GABRIEL, Hans-Joachim HÖHN (Hg.): Religion heute öffentlich und politisch, Paderborn 2008, 91-108.
- ❖ GAZDA Árpád: Nem szentírás a szekus jelentés [Der Bericht der Securitate ist keine Bibel], <<http://www.kronika.ro/index.php?action=open&res=36682>> (am 20.03.2010, um 13:15 Uhr).
- ❖ GEREBEN Ferenc, TOMKA Miklós: Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben [Religiosität und Nationalbewusstsein. Untersuchungen in Siebenbürgen], Budapest 2000.
- ❖ GHEORGHIU, Elena Iulia: Religiozitate și creștinism în România postcomunistă [Religiosität und Christentum im postkommunistischen Rumänien], in: Sociologie Românească [Rumänische Soziologie] 3 (2003) 102-121.
- ❖ GREINACHER, Norbert: Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft, in: ThQ 168 (1988) 283-299.
- ❖ GRILLMEIER, Aloys: Kommentar zum I. Kapitel, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Freiburg-Basel-Wien 1966², 156-175.
- ❖ GRILLMEIER, Aloys: Kommentar zum II. Kapitel, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Freiburg-Basel-Wien 1966², 176-209.
- ❖ Gyulafehérvári Főegyházmegeye: Zsinati Könyv [Erzdiözese Alba Iulia: Synodales Buch], Kolozsvár 2001.
- ❖ HABERMAS, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001.

- ❖ HANSSLER, Bernhard: Glaube und Kultur (Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Über die Kirche in der Welt von heute 6), Köln 1968.
- ❖ HASLINGER, Herbert: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 18), Würzburg 1996.
- ❖ HASLINGER, Herbert: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005.
- ❖ HAUSLEITNER, Mariana: Nation und Nationalismus in Rumänien 1866-2008, in: Wilfried HELLER (Hg.): Am östlichen Rand der Europäischen Union: geopolitische, ethnische und nationale sowie ökonomische und soziale Probleme und ihre Folgen für die Grenzraumbevölkerung, Potsdam 2009, 73-87.
- ❖ HEITMANN, Klaus: Adrian Marino und sein Europakonzept, in: Maren HUBERTY, Michèle MATTUSCH [Hg.]: Rumänien und Europa. Transversale, Berlin 2009, 53-66.
- ❖ HENKEL, Jürgen, BUDA, Daniel (Hg.): Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3), Wien – Berlin 2008.
- ❖ HENKEL, Jürgen: Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Berlin 2007.
- ❖ Herder Korrespondenz Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum, 10 (2005).
- ❖ HILBERATH, Bernd Jochen: „Participatio actuosa“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Hansjakob BECKER, Bernd Jochen HILBERATH, Ulrich WILLERS (Hg.): Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform (Pietas Liturgica 5), St. Ottilien 1991, 319-338.
- ❖ HILBERATH, Bernd Jochen: *Communio hierarchica*. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?, in: ThQ 177 (1997) 202-219.
- ❖ HILBERATH, Bernd Jochen: Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von *Lumen gentium* 10, in: Trierer theologische Zeitschrift 94/4 (1985) 311-326.
- ❖ HILBERATH, Bernd Jochen: Im Geist und nach dem Buchstaben des Konzils. Utopien eines Achtundsechzigers, in: ThQ 190/2 (2002) 159-172.
- ❖ HILBERATH, Bernd Jochen: Problematische Verengungen. Kritische Rückfragen an das römische Dokument, in: Jan Heiner TÜCK (Hg.): Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche, Freiburg im Breisgau 2008, 33-48.
- ❖ HILBERATH, Bernd Jochen: Vorgaben für die Ausarbeitung der *Communio*-Ekklesiologie, in: Bernd Jochen HILBERATH (Hg.): *Communio* - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?, Freiburg – Basel – Wien 1999, 277-297.

- ❖ HILBERATH, Bernd Jochen: Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche, Würzburg 1999.
- ❖ HOBSBAWM, Eric J.: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, Frankfurt–New York 2005³.
- ❖ HÖHN, Hans-Joachim: Die Sinne und der Sinn. Religion – Ästhetik – Glaube, in: IkaZ 35(2006) 433-443.
- ❖ HÖHN, Hans-Joachim: Krise der Säkularität? Perspektiven einer Theorie religiöser Dispersion, in: Karl GABRIEL, Hans-Joachim HÖHN (Hg.): Religion heute öffentlich und politisch, Paderborn 2008, 37-57.
- ❖ HÖHN, Hans-Joachim: Postreligiös oder Postsäkular, in: Herder Korrespondenz Spezial, Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?, 10 (2006) 2-6.
- ❖ HÖHN, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007.
- ❖ HOLLÓ László: Az erdélyi katolikus autonómia, ill. az Erdélyi Római Katolikus Státus tegnap és ma [Die siebenbürgische katholische Autonomie, bzw. der Siebenbürgische Römisch-Katholische Status gestern und heute], in: László HOLLÓ (Hg.): Katolikus Autonómia. Fejezetek az Erdélyi Római Katolikus Státus történetéből [Katholische Autonomie. Kapitel aus der Geschichte des Siebenbürgischen Römisch-Katholischen Status], Csíkszerda 2007, 15-34.
- ❖ HOLLÓ László: Minderheitsrechte in Europa im Hinblick auf Südtirol und Siebenbürgen. Der überationale Öffentlichkeitsübertrag der Kirche und die Minderheiten, Cluj-Napoca 2004.
- ❖ Homepage des Kultusministeriums, <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1727>> (am 30.03.2009, um 13:12 Uhr).
- ❖ HÜBNER, Siegfried: Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII. Zur bleibenden Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils (Erster Teil), in: Orientierung Nr. 19 (15. Oktober 2002) 205-209.
- ❖ HÜBNER, Siegfried: Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII. Zur bleibenden Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils (Zweiter Teil), in: Orientierung Nr. 20 (31. Oktober 2002) 214-217.
- ❖ HÜNERMANN, Peter, HILBERATH, Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bände, Freiburg im Breisgau 2004-2006: Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, 2004; Bd. 2: Sacrosanctum Concilium - Inter mirifica - Lumen gentium, 2004; Bd. 3: Orientalium Ecclesiarum - Unitatis Redintegratio - Christus Dominus - Optatam Totius - Perfectae Caritatis - Gravissimum Educationis - Nostra Aetate - Dei Verbum, 2005; Bd. 4: Apostolicam actuositatem - Dignitatis humanae - Ad gentes - Presbyterorum ordinis - Gaudium et spes, 2005; Bd. 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, 2006
- ❖ HÜNERMANN, Peter: Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik, in: Peter HÜNERMANN, Hubert WOLF (Hg.): Das II.

- Vatikanum: christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998, 107-125.
- ❖ HÜNERMANN, Peter: Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung, in: Peter HÜNERMANN, Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg im Breisgau 2006, 7-101.
 - ❖ HÜNERMANN, Peter: Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, Manuskript 2010.
 - ❖ HÜNERMANN, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Peter HÜNERMANN, Jochen HILBERATH (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2: Sacrosanctum Concilium – Inter mirifica – Lumen gentium, Freiburg im Breisgau 2004, 263-582.
 - ❖ HÜNERMANN, Peter: Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Antonio AUTIERO (Hg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 95-110.
 - ❖ HÜNERMANN, Peter: Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums, in: Peter HÜNERMANN (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg im Breisgau 2006, 569-584.
 - ❖ HUNTINGTON, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen, München – Wien 1996.
 - ❖ IACOB, Gheorghe: During the Emergence of Nation-States (1859-1918), in: Ioan-Aurel POP, Ioan BOLOVAN (Hg.): History of Romania: Compendium, Cluj-Napoca 2006, 501-581.
 - ❖ Institutul Național de Statistică [Nationales Statistikinstitut] <<http://www.insse.ro/cms/files/RPL2002INS/vol4/tabele/t1.pdf>> (am 17.11.2010, um 15:45 Uhr).
 - ❖ JAKAB Attila: Álló kövületek a haladó/szaladó világban [Feste Fossile in der fortschrittlichen/rennenden Welt], Budapest 2009, Manuskript.
 - ❖ JAKAB Attila: Az egyháztörténelem a teológia és a történetírás metszéspontjában [Die Kirchengeschichte am Schnittpunkt der Theologie und der Geschichtsschreibung], in: Korunk 2006 Dezember, <<http://www.korunk.org/korunk/?q=node/8&ev=2006&honap=12&cikk=8384>> (am 29.03.2009, um 20:10 Uhr).
 - ❖ JAKAB Attila: Az erdélyi magyar történelmi egyházak társadalmi szerepe [Die gesellschaftliche Rolle der Siebenbürger ungarischen historischen Kirchen], Budapest 2003.
 - ❖ JAKAB Attila: Vergődésben. Magyar kisebbségek „történelmi” egyházai az átalakuló Európában [Im Zappeln. „Historische” Kirchen der ungarischen Minderheit in dem sich wandelnden Europa], Budapest 2009.
 - ❖ JITIANU Liviu: A kulturális anamnézis sodrása ellen [Gegen den Strom der kulturellen Anamnese], in: StThTr 12(2009) 21-35.

- ❖ JITIANU Liviu: Berufung, Vortrag gehalten an der Pastoraltagung der Diözese Sathmar, am 28.11.2009, Manuskript.
- ❖ JITIANU Liviu: Das Ringen zwischen Philosophie und Patristik, in: Liviu JITIANU: Theologische Studien. Orthodoxie aus Katholischer Sicht, Cluj-Napoca 2008, 21-42.
- ❖ JITIANU Liviu: Dumitru Stăniloae. Ein Theologe des 20. Jahrhunderts, in: Liviu JITIANU: Theologische Studien. Orthodoxie aus Katholischer Sicht, Cluj-Napoca 2008, 61-108.
- ❖ JITIANU Liviu: Ekkleziologiai modellek [Ekklesiologische Modelle], Vortrag am 10.07.2007 in Borzont (Rumänien), Manuskript.
- ❖ JITIANU Liviu: Theologie am Stosspunkt westlicher und östlicher Kultur, in: Liviu JITIANU: Theologische Studien. Orthodoxie aus Katholischer Sicht, Cluj-Napoca 2008, 11-18.
- ❖ JOAS, Hans: Führt Modernisierung zur Säkularisierung?, in: Peter WALTER (Hg.): Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg im Breisgau 2007, 10-18.
- ❖ KARRER, Leo: Grundvollzüge christlicher Praxis, in: Herbert HASLINGER (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Band 2. Durchführungen, Mainz 2000, 379-395.
- ❖ KASPER, Walter, LEHMANN, Karl: Die Heilsendung der Kirche in der Gegenwart, Mainz 1970.
- ❖ KASPER, Walter: „Wieder die Unglückspropheten“: Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche, in: Walter KASPER: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I, Freiburg im Breisgau 2008, 238-253.
- ❖ KASPER, Walter: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: Stimmen der Zeit 218 (2000) 795-804.
- ❖ KASPER, Walter: Der Weg der Kirche in die Zukunft, in: Walter KASPER: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I, Freiburg im Breisgau 2008, 139-152.
- ❖ KASPER, Walter: Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: Walter KASPER: Theologie und Kirche, Bd. 1, Mainz 1987, 290-299.
- ❖ KASPER, Walter: Die Kirche als Mysterium – Was glaubt die Kirche von sich selber? in: Walter KASPER: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I, Freiburg im Breisgau 2008, 261-280.
- ❖ KASPER, Walter: Die Kirche als Ort der Wahrheit, in: Walter KASPER: Theologie und Kirche Bd. 1, Mainz 1987, 255-271.
- ❖ KASPER, Walter: Die Kirche als Sakrament der Einheit, in: Walter KASPER: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I, Freiburg im Breisgau 2008, 397-404.
- ❖ KASPER, Walter: Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer Communion-Ekklesiologie, in: Walter KASPER: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I., Freiburg im Breisgau 2008, 15-120.

- ❖ KASPER, Walter: Elemente zu einer Theologie der Gemeinde, in: Walter KASPER: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I, Freiburg im Breisgau 2008, 489-508.
- ❖ KASPER, Walter: Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution, in: Walter KASPER: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I, Freiburg im Breisgau 2008, 426-444.
- ❖ KASPER, Walter: Kirche – wohin gehst du?, Paderborn 1987.
- ❖ KASPER, Walter: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Kommentar von Walter Kasper zur außerordentlichen Bischofssynode von 1985, in: Walter KASPER: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I., Freiburg im Breisgau 2008, 153-199.
- ❖ KASPER, Walter: Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Werner SCHREER (Hg.): Auf neue Art Kirche sein (FS Bischof Dr. Josef Homeyer), München 1999, 32-48.
- ❖ KAUFMANN, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.
- ❖ KAUFMANN, Franz-Xaver: Wie überlebt das Christentum?, Freiburg im Breisgau 2000.
- ❖ KEHL, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 2001⁴.
- ❖ KEHL, Medard: Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie, Frankfurt am Main 1976.
- ❖ KEHL, Medard: Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: Peter WALTER (Hg.): Kirche in ökumenischer Perspektive (FS Walter Kasper), Freiburg 2003, 81-101.
- ❖ KISS István Dénes: Vallásszociológia a posztkommunista Romániában [Religionssoziologie im postkommunistischen Rumänien], in: Erdélyi Társadalom. Szociológiai szakfolyóirat [Siebenbürgische Gesellschaft. Soziologische Fachzeitschrift], 5/1 Kolozsvár 2007, 195-206.
- ❖ KLINGER, Elmar: Armut, Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.
- ❖ KLINGER, Elmar: Kirche – die Praxis des Volkes Gottes, in: Gothard FUCHS, Andreas LIENKAMP (Hg.): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“. Münster (ICS Schriften 36) 1997, 73-84.
- ❖ KLINGER, Elmar: Kirche und Offenbarung. Die neue Systematik in der Theologie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 54/2 (2003) 127-140.
- ❖ KLOSTERMANN, Ferdinand: Einleitung und Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil II. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Freiburg-Basel-Wien 1967², 585-701.
- ❖ KLOSTERMANN, Ferdinand: Gemeinde – Kirche der Zukunft: Thesen, Dienste, Modelle, I. Band, Freiburg im Breisgau 1974.

- ❖ KLOSTERMANN, Ferdinand: Kommentar zum IV. Kapitel, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Freiburg-Basel-Wien 1966², 260-283.
- ❖ KLOSTERMANN, Ferdinand: Prinzip Gemeinde: Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens (Wiener Beiträge zur Theologie 11) Wien 1965.
- ❖ KNOBLAUCH, Hubert: Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 3 (2002) 296-307.
- ❖ KNOBLOCH, Stefan: Kirche: als Volk Gottes Sakrament in der Welt, in: Herbert HASLINGER (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1. Grundlegungen, Mainz 1999, 157-166.
- ❖ KNOBLOCH, Stefan: Mehr Religion als Gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt, Freiburg im Breisgau 2006.
- ❖ KNOBLOCH, Stefan: Mensch, in: Herbert HASLINGER (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1. Grundlegungen, Mainz 1999, 343-351.
- ❖ KNOBLOCH, Stefan: Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg-Basel-Wien 1996.
- ❖ KNOBLOCH, Stefan: Wie steht es heute um die Chancen der Religion? Ein Beitrag aus praktisch-theologischer Sicht, in: ThG 51 (2008) 15-26.
- ❖ KNOLL, Alfons: Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn 1994.
- ❖ KOHN, Hans: Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution, Frankfurt am Main 1962.
- ❖ Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, vom 28. Mai 1992, hg. von der DBK, Bonn 1992.
- ❖ KOVÁCS János Mátyás: Östliches Ressentiment – westliche Indifferenz. Solidaritätsdiskurse in der Europäischen Union, in: Amosinternational – Gesellschaft gerecht gestalten, Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik, Sozialinstitut Kommende Dortmund 4 (2009) 35-42.
- ❖ KREUTZER, Ansgar: Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck 2006.
- ❖ KUBE, Stefan: Zwischen europäischer Integration und europaskeptischem Populismus. Politische Entwicklung in Ostmittel- und Südosteuropa, in: Amosinternational – Gesellschaft gerecht gestalten, Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik, Sozialinstitut Kommende Dortmund 4 (2009) 27-34.
- ❖ LĂZĂRESCU, Mariana-Virginia: Siebenbürgen – ein Ort der Begegnungen von Kulturen, in: Maren HUBERTY, Michèle MATTUSCH (Hg.): Rumänien und Europa. Transversale, Berlin 2009, 67-81.
- ❖ Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor. Publicată în Monitorul oficial, Partea I, nr. 11/08.01.2007 [Gesetz

- Nr. 489/2006 über die Religionsfreiheit und die allgemeine Regelung der Kulte. Veröffentlicht im Anzeiger I. Teil, Nr. 11 vom 08.01.2007], in: <<http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661>> (am 27.10.2010, um 13:45 Uhr).
- ❖ LEHMANN, Karl: Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, in: ThPQ 153 (2005) 297-310.
 - ❖ LEHMANN, Karl: Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung, in: Peter HÜNERMANN u.a.: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg in Breisgau 2006, 11-26.
 - ❖ LEHMANN, Karl: Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlieferungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Antonio AUTIERO (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 95-110.
 - ❖ LESTYÁN Ferenc: Az erdélyi római katolikus püspökség a kommunista rendszertől első éveitől [Das römisch-katholische Bistum aus Siebenbürgen in den ersten Jahren des kommunistischen Regimes], Manuskript
 - ❖ LESTYÁN Ferenc: Erdélyi Szibéria [Siebenbürgisches Sibirien], Gyulafehérvár 2003.
 - ❖ LIENKAMP, Christoph: Wiederkehr der Religion als Zeichen epochalen Umbruchs – Leistung und Grenzen religionssoziologischer Deutungen in philosophischer und systematisch-theologischer Sicht, in: JCSW 44 (2003) 273-301.
 - ❖ LOBKOWICZ, Nikolaus: Das Menschenbild des zweiten Vatikanum (25. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung, gehalten am 07.06.1988 in d. Univ. Basel), Basel – Frankfurt am Main 1989.
 - ❖ LUCKMANN, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991.
 - ❖ MÁRTON Áron: Az Egyházzól [Über die Kirche], Gyulafehérvár 1995.
 - ❖ MARTON József (Hg.): Márton Áron írásai és beszédei [Schriften und Ansprachen Áron Mártons], II. Band, Gyulafehérvár 1997.
 - ❖ MARTON József, JAKABFFY Tamás: Az erdélyi katolicizmus századai [Jahrhunderte der Siebenbürger Katholizität], Online erreichbar in: Péter Pázmány Elektronische Bibliothek: <<http://www.ppek.hu/k292.htm>> (am 06.07.2011, um 15:06 Uhr).
 - ❖ MARTON József: Arhidiceza de Alba Iulia între anii 1948-1989 [Die Erzdiözese Alba-Iulia zwischen 1948-1989], in: Comisia Națională de Studiere a Istoriei Bisericii Catolice din România: Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-1989) [Nationale Kommission für das Studium der Geschichte der Katholischen Kirche in Rumänien: Die Römisch-Katholische Kirche in Rumänien zur Zeiten der kommunistischen Verfolgung], Iași 2008, 7-29.

- ❖ MÁTÉ-TÓTH András, MIKLUŠČÁK, Pavel: Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa – eine qualitative Studie, Ostfildern 2001.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András, MIKLUŠČÁK, Pavel: Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András, MIKLUŠČÁK, Pavel: Theologie der „Zweiten Welt“. Eine Provokation, in: Gerhard LARCHER (Hg.): Theologie in Europa – Europa in der Theologie, Graz 2002, 229-244.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András: Eine Theologie der Zweiten Welt? Beobachtung und Herausforderung, in: Concilium 36/3 (2000) 278-285.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András: Hallgató Egyház [Schweigende Kirche], in: Deliberationes 2/1 (2009) 95-102.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András: Konzilsrezeption, in: András MÁTÉ-TÓTH, Pavel MIKLUŠČÁK: Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa: eine qualitative Studie, Ostfildern 2001, 339-359.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András: Ost-Erfahrung – Ost-Theologie. Die Zeichen der Zeit als theologische Herausforderung, in: András MÁTÉ-TÓTH, Christian FRIESL, Isidor BAUMGARTNER: Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa, Innsbruck 2000, 237-247.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András: Politikai teológia [Politische Theologie], in: Vigilia, 71/6 (2006) 425-431.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András: Theologie in Ost(Mittel)Europa: Ansätze und Traditionen, Ostfildern 2002.
- ❖ MÁTÉ-TÓTH András: Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen, Schwabenverlag 2000.
- ❖ MATTUSCH, Michèle: Einführung: Rumänien und Europa – Transversale, in: Maren HUBERTY, Michèle MATTUSCH (Hg.): Rumänien und Europa. Transversale, Berlin 2009, 7-33.
- ❖ MENKE, Karl-Heinz: Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Dialog. Das berechtigte Anliegen des römischen Dokuments, in: Jan Heiner TÜCK (Hg.): Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche, Freiburg im Breisgau 2008, 49-66.
- ❖ MERKLEIN, Helmut: Katholizität der Kirche, in: LThK³ Bd. 5: Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft, Freiburg im Breisgau 1996, 1370-1372.
- ❖ METTE, Norbert: Aggiornamento der katholischen Kirche – überholt oder unerledigt?, in: Diakonia 37/1 (2006) 1-5.
- ❖ METTE, Norbert: Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie. Methodologisch Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raumes, in: Pastoraltheologische Informationen 11/2 (1991) 167-187.
- ❖ METTE, Norbert: Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Franz Xaver BISCHOF, Stephan

- LEIMGRUBER (Hg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 280-296.
- ❖ METTE, Norbert: Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005.
 - ❖ METTE, Norbert: Gaudium et Spes, – die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil, in: Münchener Theologische Zeitschrift 2 (2003) 114-126.
 - ❖ METTE, Norbert: Praktisch-theologische Erkundungen 2, Berlin 2007.
 - ❖ METTE, Norbert: Praktische Theologie in der katholischen Theologie, in: Christian GRETHLEIN (Hg.): Geschichte der Praktischen Theologie: dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999, 531-563.
 - ❖ METTE, Norbert: Sehen – Urteilen – Handeln, in: LThK³ Band 9: San bis Thomas, Freiburg im Breisgau 2000, 402.
 - ❖ METTE, Norbert: Trends in der Gegenwartsgesellschaft, in: Herbert HASLINGER (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1. Grundlegungen, Mainz 1999, 75-90.
 - ❖ METTE, Norbert: Zwischen Handlungs- und Wahrnehmungswissenschaft – zum handlungs-theoretischen Ansatz der Praktischen Theologie, in: PThI 1-2 (2002) 138-155.
 - ❖ METZ, Johann Baptist: Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs“?, in: Klemens RICHTER (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang – Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991, 11-24.
 - ❖ METZ, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.
 - ❖ METZ, Johann Baptist: Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban [Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft], Budapest 2008.
 - ❖ METZ, Johann Baptist: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997, Mainz 1997.
 - ❖ MIKLUŠČÁK, Pavel: Einheit in Freiheit. Subsidiarität in der Kirche als Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, Würzburg 1995.
 - ❖ MOELLER, Charles: Das Prooemium, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil III. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Herder 1968², 280-313.
 - ❖ MOELLER, Charles: Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil Teil III. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Herder 1968², 242-279.
 - ❖ NAGY Mihály Zoltán: A román Egyházügyi Hivatal Irattárának hasznosíthatósága az egyháztörténeti kutatásokban [Die Verwertung des Archivs der Rumänischen Kirchenamtes in den kirchengeschichtlichen Forschungen], in: Szabolcs VARGA, Lázár VÉRTESI: Az 1945 utáni magyar katolikus egyháztörténet új megközelítései [Neue Annäherungen der ungarischen katholischen Kirchengeschichte nach 1945], Pécs 2007, 197-207.

- ❖ NEUFELD, Karl H.: Zum Menschenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ThPQ 136/2 (1988) 150-158.
- ❖ NEUNER, Peter: Aufbruch wohin. Das Zweite Vatikanische Konzil. Ereignis – Rezeption – Zukunft, in: Zur Debatte 7 (2005) 12-14.
- ❖ NEUNER, Peter: Das Dekret über die Ökumene. Unitatis redintegratio, in: Franz Xaver Bischof, Stephan Leimgruber (Hg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 117-140.
- ❖ NEUNER, Peter: Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt am Main 1988.
- ❖ NEUNER, Peter: Vor 100 Jahren: Einführung des Antimodernisteneides, in: MFThK 2010, in: <<http://www.theologie-und-kirche.de/neuner-antimodernisteneid.pdf>> (am 15.11.2010, um 22:24 Uhr).
- ❖ OELDEMANN, Johannes: Vielfalt mit orthodoxer Dominanz. Rumänien und die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung, in: HK, 8 (2007) 403-408.
- ❖ OLTÍ Ágoston: Meghurcolt-Ügynök-Tartótiszt. A Securitate irattárának egyháztörténeti forrásai [Bloßgestellter-Agent-Geheimoffizier], in: Szabolcs VARGA, Lázár VÉRTESI: Az 1945 utáni magyar katolikus egyháztörténet új megközelítései [Die neuen Annäherungen der ungarischen katholischen Kirchengeschichte nach 1945], Pécs 2007, 208-218.
- ❖ OSTHEIMER, Jochen: Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse, Stuttgart 2008.
- ❖ PESCH, Otto Hermann: Das neue Bild von Kirche im Streit und Widerstreit damals und heute, in: Manfred BELOK, Ulrich KOPAC (Hg.): Volk Gottes im Aufbruch, Zürich 2005, 179-220.
- ❖ PESCH, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption?, in: Antonio AUTIERO (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 37-79.
- ❖ PESCH, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Nachgeschichte, Würzburg 2001⁴.
- ❖ PESCH, Otto Hermann: Frischluft für die Kirche, in: Norbert KUTSCHKI (Hg.): Erinnerung an einen Aufbruch: das II. Vatikanische Konzil, Würzburg 1995, 9-23.
- ❖ PETRESCU, Cristina: Von Robin Hood zu Don Quixote. Regimekritik und Protest in Rumänien, in: Detlef POLLACK, Jan WIELGOHS (Hg.): Akteure oder Profiteure? Die demokratische Opposition in den ostmitteleuropäischen Regimeumbrüchen 1989, Wiesbaden 2010, 101-116.
- ❖ PETRESCU, Dragoş: Der Zusammenbruch des Kommunismus in Ungarn und Rumänien im Vergleich, in: Detlef POLLACK, Jan WIELGOHS [Hg.]: Akteure oder Profiteure? Die demokratische Opposition in den

- ostmitteleuropäischen Regimeumbrüchen 1989, Wiesbaden 2010, 241-285.
- ❖ POLAK, Regina: Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006.
 - ❖ POLLACK, Detlef: Religion und Moderne, in: Peter WALTER (Hg.): Gottesrede in Postsäkularer Kultur, Freiburg im Breisgau 2007, 19-52.
 - ❖ POPA, Cosmin: Romania between 1990 and 2006 or Transition in the National Fashion, in: Ioan-Aurel POP, Ioan BOLOVAN (Hg.): History of Romania. Compendium, Cluj-Napoca 2006, 677-695.
 - ❖ POTTMEYER, Hermann Josef: Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils, in: Hermann Josef POTTMEYER, Giuseppe ALBERIGO, Jean-Pierre JOSSUA (Hg.): Die Rezeption des Zweiten vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 47-65.
 - ❖ POTYÓ Ferenc: Mit vár az egyház a politikától [Was erwartet die Kirche von der Politik], in: Keresztény Szó 11 (2002) 1-5.
 - ❖ PREDA, Cristian, SOARE, Sorina: Regimul, partidele și sistemul politic din România [Das Regime, die Parteien und das politische System in Rumänien], București, 2008.
 - ❖ PREDA, Cristian: Zehn Illusionen – zehn Jahre danach, in: Mircea ANGHELESCU, Larisa SCHIPPEL (Hg.): Im Dialog: Rumänische Kultur und Literatur, Leipzig 2000, 15-21.
 - ❖ PREDA, Radu: Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und „babylonischer Gefangenschaft“ in der EU, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.): Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 285-305.
 - ❖ PRUDKÝ, Libor, ARACÍĆ, Pero, NIKODEM, Krunoslav, ŠANJEK, Franjo, ZDANIEWICZ, Witold, TOMKA Miklós: Zur Lage von Religion und Kirche: Polen, Kroatien, Tschechien, Ostfildern 2001.
 - ❖ RAHNER, Karl: Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg 1965.
 - ❖ RAHNER, Karl: Die Grundfunktionen der Kirche. Theologische und pastoraltheologische Vorüberlegungen, in: Franz Xaver ARNOLD, Karl RAHNER, Viktor SCHURR, Leonhard M. WEBER (Hg.): Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Band I., Freiburg 1964, 216-219.
 - ❖ RAHNER, Karl: Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: Karl RAHNER: Schriften zur Theologie VIII, Zürich-Köln 1967, 13-42.
 - ❖ RAHNER, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 12. Auflage der Sonderausgabe, Freiburg im Breisgau 2008.
 - ❖ RAHNER, Karl: Kirche und Welt, in: Karl RAHNER: Sämtliche Werke, Bd. 17/2, Freiburg im Breisgau 2002, 1146-1162.

- ❖ RAHNER, Karl: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972.
- ❖ RAHNER, Karl: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Karl RAHNER: Schriften zur Theologie VI., Einsiedeln 1968, 277-298.
- ❖ RAHNER, Karl: Vom Dialog in der Kirche, in: Karl RAHNER: Schriften zur Theologie VIII, Zürich-Köln 1967, 426-477.
- ❖ RAHNER, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Karl RAHNER: Sämtliche Werke, Bd. 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, Freiburg im Breisgau 2003, 590-604.
- ❖ RATZINGER, Joseph: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970².
- ❖ RATZINGER, Joseph: Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerei. Nicht nur eine Frage der Kompetenzverteilung: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus der Sicht der Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.12.2000, Nr. 298, 46.
- ❖ RATZINGER, Joseph: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum I. Kapitel, in: LThK²: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Freiburg-Basel-Wien 1968, 313-354.
- ❖ RATZINGER, Joseph: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.
- ❖ Recensământ 2002 [Zensus 2002] <<http://www.recensamant.ro>> (am 30.03.2009, um 16:08 Uhr).
- ❖ RICHTER, Klemens: Die Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Franz Xaver BISCHOF, Stephan LEIMGRUBER (Hg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 29-49.
- ❖ ROBU, Ioan: Biserica și comunismul [Die Kirche und der Kommunismus]. Vortrag gehalten am Nationalinstitut für Untersuchung des Totalitarismus am 26.04.2007 <http://civicmedia.ro/acm/index.php?option=com_content&task=view&id=373&Itemid=1> (am 04.04.2008, um 14:48 Uhr).
- ❖ RUGGIERI, Giuseppe: Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte, in: Peter HÜNERMANN (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg im Breisgau 2006, 61-70.
- ❖ SANDER, Hans-Joachim: Die Pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Günther WASSILOWSKY (Hg.): Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, Freiburg 2004, 186-206.
- ❖ SANDER, Hans-Joachim: Die Zeichen der Zeit in Gewalt und Widerstand. Zu einem Grundbegriff der Theologie in der Welt von heute, in: Orientierung 8 (30. April 1995) 92-96.

- ❖ SANDER, Hans-Joachim: Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Gothard FUCHS, Andreas LIENKAMP (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralconstitution „Die Kirche in der Welt von heute“. Münster (ICS Schriften 36) 1997, 85-102.
- ❖ SANDER, Hans-Joachim: Gott. Vom Beweisen zum Verorten, in: Thomas FRANZ, Hanjo SAUER (Hg.): Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd.1, Würzburg 2006, 574-596.
- ❖ SANDER, Hans-Joachim: Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter HÜNERMANN, Bernd Jochen HILBERATH (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4, Freiburg im Breisgau 2005, 581-886.
- ❖ SCHIFIRNET, Constantin: Europenizarea responsabilității sociale corporative într-o societate a modernității tendențiale [Die Europäisierung der korporativen Sozialverantwortung in einer tendenziell modernen Gesellschaft], in: Revista Inovația Socială [Magazin für soziale Innovation] 2 (Juli-Dezember 2009) 68-79.
- ❖ SCHMIEDL, Joachim: Chronik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Peter HÜNERMANN, Bernd Jochen HILBERATH (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg im Breisgau 2006, 585-594.
- ❖ SCHÜTZEICHEL, Heribert: Die Zeichen der Zeit erkennen. Fundamentaltheologische Überlegungen, in: TThZ 91 (1982) 304-313.
- ❖ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Das Buch Ezechiels, Manuskript.
- ❖ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg im Breisgau 2007.
- ❖ Secretariatul de Stat pentru Culte: Biserici, Culte și Organizații Religioase. Biserica Romano-Catolică [Staatssekretariat für Kulte: Kirchen, Kulte und religiöse Organisationen. Die Römisch-Katholische Kirche], <http://www.culte.ro/ClientSide/cult.aspx?rel_ID=rel-295> (am 03.12.2007, um 23:40 Uhr).
- ❖ SEPP, Peter: Geheime Weihen. Die Frauen in der verborgenen Kirche Koinótes, Ostfildern 2004.
- ❖ SIEBENROCK, Roman A.: Identität und Dialog. Die Gestalt des Gotteszeugnisses heute, in: Peter HÜNERMANN, Bernd Jochen HILBERATH (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg im Breisgau 2006, 311-374.
- ❖ SIPOS Zoltán: „Megszentelik a teret“. Mi a magyarázata az ortodox terjeszkedésnek Székelyföldön? Interjú Nagy Mihály Zoltánnal, a Vallásügyi Államtitkárság magyar egyházakért felelős tanácsosával. [„Sie heiligen den Raum“. Was ist die Erklärung für die orthodoxe Expansion

im Szeklerland? Interview mit Mihály Zoltán Nagy, dem verantwortlichen Ratgeber des Kultusministeriums für die ungarischen Kirchen. <<http://itthon.transindex.ro/?cikk=10105>> (am 20.03.2010, um 12:42 Uhr).

- ❖ STARK, Rodney, FINKE, Roger: Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion, Berkeley 2000.
- ❖ STRIET, Magnus: Mut zur Theologie. Damit Glaube nicht zur Folklore wird, in: HerKorr Spezial: Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute, 5 (2006) 19-24.
- ❖ STUBENRAUCH, Bertram, SEEWALD, Michael: Das Konzil und die Kirche. Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie, in: Communio 11-12 (2010) 600-615.
- ❖ Szatmári Egyházmegye: Zsinati könyv [Diözese Sathmar: Synodales Buch], Szatmárnémeti 2005
- ❖ SZILÁGYI N. Sándor: Észrevételek a romániai magyar népesség fogyásáról, különös tekintettel az asszimilációra [Bemerkungen über die Abnahme der ungarischen Bevölkerung aus Rumänien, mit besonderem Blick auf die Assimilation], in: Nemzetpolitikai Szemle [Nationspolitische Rundschau] 4/26 (2002), <<http://www.jakabffy.ro/magyarkisebbseg/index.php?action=cimek&lapid=21&cikk=m020406.html>> (am 06.07.2011, um 20:49 Uhr).
- ❖ SZŐKE János: Márton Áron, Nyíregyháza, 1990.
- ❖ SZÜCS Jenő: Die drei historischen Regionen Europas, Frankfurt am Main 1990.
- ❖ THEOBALD, Christoph: Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Peter HÜNERMANN u.a.: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg im Breisgau 2006, 71-84.
- ❖ TOMKA Miklós, MASLAUSKAITE, Ausra, NAVICKAS, Andrius, TOŠ, Niko, POTOČNIK, Vinko: Zur Lage von Religion und Kirche. Ungarn, Litauen, Slowenien, Ostfildern 2000.
- ❖ TOMKA Miklós, ZULEHNER, Paul Michael: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000.
- ❖ TOMKA Miklós, ZULEHNER, Paul Michael: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999.
- ❖ TOMKA Miklós, ZULEHNER, Paul Michael: Religion während und nach dem Kommunismus – in Ost-Mitteleuropa, in: Concilium 3 (2000) 259-264.
- ❖ TOMKA Miklós, ZULEHNER, Paul Michael: Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende. Aufbruch 2007 Tabellenband, Budapest 2008.
- ❖ TOMKA Miklós: A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában [Das religiöseste Land? Religiosität in Sathmar,

Siebenbürgen, Rumänien], Pázmány Társadalomtudomány 1., Budapest – Piliscsaba 2005.

- ❖ TOMKA Miklós: A vallás modernizálódó társadalmunkban [Religion in unserer modernisierenden Gesellschaft], in: Korunk 10 (1997), 25-34, <<http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=1997&honap=10&cikk=6164>> (am 05. 07.2011, um 22:04 Uhr).
- ❖ TOMKA Miklós: Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa, in: Concilium 3 (2000) 311-321.
- ❖ TOMKA Miklós: Modelle und Optionen der Präsenz der Kirche in Ost- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten nach der Wende, in: Helmut RENÖCKL, Stjepan BALOBAN (Hg.): Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven, Wien – Würzburg 2010, 291-306.
- ❖ TOMKA Miklós: Soziale Polarisierungen entlang unterschiedlicher Beurteilungskriterien, in: Ingeborg GABRIEL, Cornelia BYSTRICKY (Hg.): Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989 – 2009), Ostfildern 2010, 68-88.
- ❖ TOMKA Miklós: Tendenzen des religiösen Wandels in Ost- Mitteleuropa, in: Regina POLAK (Hg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002, 339-355.
- ❖ TUCCI, Roberto: Kommentar zum zweiten Teil, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil III. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Freiburg-Basel-Wien 1968², 447-485.
- ❖ TÜCK, Jan-Heiner: 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Vergessene Anstöße und Perspektiven, in: Theologie und Glaube 93 (1/2003) 48-59.
- ❖ VAN LUYN, Adrianus: Europa als Erinnerungsgemeinschaft, in: Ingeborg GABRIEL, Cornelia BYSTRICKY (Hg.): Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989 – 2009), Ostfildern 2010, 23-41.
- ❖ VASILEANU, Marius: De ce scade încrederea în Biserică? [Warum sinkt das Vertrauen in der Kirche?], in: <<http://www.contributors.ro/reactie-rapida/de-ce-scade-increderea-in-biserica>> (am 25.02.2011, um 15:44 Uhr).
- ❖ VOICU, Bogdan: România pseudo-modernă [Das pseudo-moderne Rumänien], in: Sociologie Românească [Rumänische Soziologie], 2001/1-4, 35-69.
- ❖ VOICU, Mălina: Modernitatea religioasă în societatea românească [Religiöse Midernität in der rumänischen Gesellschaft], in: Sociologie Românească 1-4 (2001) 70-96.
- ❖ VOICU, Mălina: România religioasă [Das religiöse Rumänien], Iași 2007.
- ❖ VON BALTHASAR, Hans Urs: Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln 1993³.
- ❖ WACKER, Bernd, MANEMANN, Jürgen: „Politische Theologie“. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs, in: Bernd

WACKER, Jürgen MANEMANN (Hg.): Jahrbuch politische Theologie. Bd. 5: Politische Theologie – gegengelesen, Münster (u.a.) 1995, 28-65.

- ❖ WALTER, Peter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht, Kultur zu treiben“ (Pius XI.). Zum spannungsvollen Verhältnis von Glaube und Kultur, in: Thomas BÖHM (Hg.): Glaube und Kultur. Begegnungen zweier Welten?, Freiburg im Breisgau 2009, 15-23.
- ❖ WASSILOWSKY, Günther: Die Chance des zweiten Blicks, in: HerKorr 57/12 (2003) 623-627.
- ❖ WASSILOWSKY, Günther: Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck-Wien 2001.
- ❖ WELSCH, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne, Berlin 2002.
- ❖ WERBICK, Jürgen: Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg im Breisgau 2009.
- ❖ WERBICK, Jürgen: Kirche in der Nachfolge der Diakonie Christi, in: George AUGUSTIN (Hg.): Die Kirche Jesu Christi leben, Freiburg im Breisgau 2010, 160-178.
- ❖ ZENGER, Erich: Die Bücher der Prophetie, in: Erich ZENGER u.a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1998, 371-381.
- ❖ ZERFASS, Rolf: Die kirchlichen Grundvollzüge - im Horizont der Gottesherrschaft, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss, München 1994, 32-50.
- ❖ ZETEA, Simona Ștefana: Indiferentismul religios, o realitate care ne privește. Semnale de alarmă asupra stării credinței în România [Religiöser Indifferentismus, eine Realität die uns betrifft. Alarmzeichen über den Glauben in Rumänien], in: Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, Theologia Catholica, LI 3, Cluj Napoca 2006, 167-188.
- ❖ ZETEA, Simona Ștefana: O națiune indiferentă și individualistă? Alte semne de întrebare asupra credinței în România [Eine gleichgültige und individualistische Nation? Andere Fragezeichen über den Glauben in Rumänien], in: Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, Theologia Catholica, LII 2, Cluj-Napoca 2007, 171-196.
- ❖ ZIMÁNYI Ágnes: A Vigilia beszélgetése Jakubinyi Györggyel [Das Gespräch von Vigilia mit György Jakubinyi], <<http://www.vigilia.hu/2003/1/zimanyi.htm>> (am 07.07.2011, um 13:14 Uhr).
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael, BRANDNER, Josef (Hg.): Gott ist größer als unser Herz. Zu einer Pastoral des Erbarmens, Ostfildern 2006.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael, BRANDNER, Josef: GottesPastoral, Ostfildern 2003².
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael, MÁTÉ-TÓTH András (Hg.): Unterwegs zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas 2, Wien – Szeged 1998.

- ❖ ZULEHNER, Paul Michael, MÁTÉ-TÓTH András: Unterwegs, zu einer Pastoraltheologie der nachkommunistischen Länder Europas 1, Wien 1998.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael, TOMKA Miklós, NALETOVA, Inna: Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende, Ostfildern 2008.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Begegnungen von Ost und West in der Erneuerung der Pastoral, Concilium 3 (2000) 361-368.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Christenmut, München 2010.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf 1988⁴.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf 1986.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung, Ostfildern 2008.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Gaudium et spes fortschreiben. Kirche angesichts bevorstehender challenges, in: PThI 2 (2005) 56-74.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Gott nach dem Kommunismus, in: Mariano DELGADO, Ansgar JÖDICKE, Guido VERGAUWEN (Hg.): Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven, Stuttgart 2009, 59-76.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Gott nach dem Kommunismus. Zur Langzeitstudie Aufbruch, in: Theologie der Gegenwart 51 (2008) 2-14.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: GottesSehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur, Ostfildern 2008.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral, in: Ottmar FUCHS (Hg.): Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 13-38.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Konzilsrezeption. Pastoraltheologische Reflexionen vierzig Jahre danach, in: Christoph BÖTTIGHEIMER, Hubert FILSER (Hg.): Kircheneinheit und Weltverantwortung: Festschrift für Peter Neuner, Regensburg 2006, 407-417.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Liebe und Gerechtigkeit. Zur Enzyklika von Benedikt XVI., Wien 2006.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Pastoraltheologie, Band 1. Fundamentalpastoral: Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989.
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Pastoraltheologie, Bd. 2. Gemeindepastoral: Orte christlicher Praxis, Düsseldorf 1991².
- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Spirituelle Runderneuerung. Geht der religiöse Aufschwung an der Kirche vorbei?, in: Herder Korrespondenz: Spezial:

Was die Kirche bewegt. Katholisches Deutschland heute, Freiburg im Breisgau 2006, 6-10.

- ❖ ZULEHNER, Paul Michael: Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zur kritischen Loyalität, Wien 1989.

LEBENS LAUF

1. Persönliche Daten

Name: Kiss Péter

Anschrift: Hochstettergasse 1/403
1020 Wien

Familienstand: verheiratet mit Enikő-Sarolta Kiss. Vater von: Eszter-Ágota Kiss
(20 Monate alt)

Staatsbürgerschaft: Rumänisch. Angenommener Antrag für die ungarische Staatsbürgerschaft

Religion: römisch-katholisch

Geboren am 17.03.1981 in Toplita (Rumänien)

Telefon: 0043-6507208349

E-mail: kissp.peter@gmail.com

2. Schulische Ausbildung

1986 – 1995 Grundschule in Simbrias (ROU)

1995 – 1999 Gymnasium (Lyzeal Seminar) in Alba Iulia (ROU)

1999 – Abitur in Aiud (ROU)

3. Berufliche Ausbildung

2000 – 2004 Student (Cluj Napoca – Rumänien); Fachrichtung: Römisch Katholische Theologie/ Deutsch (Lehramt); Diplomarbeit mit dem Thema: *Vollendetes Dasein. Anthropologische und religionsphilosophische Grundlagen in den Werken von Ladislau Boros*

2004 -2005 Magisterstudium Römisch Katholische Theologie an der Universität Babes-Bolyai Cluj-Napoca (Rumänien). Thema: *Die Anthropologie des Heiligen Augustin*

Ab 2006 Stipendiat des Pastoralen Forums Wien, Doktorand aus Pastoraltheologie.

4. Berufstätigkeit

1999 – 2000 Kantor der Römischen Katholischen Kirche Ungheni

2004 – 2006 Religions- und Deutschlehrer in der Petőfi Sándor Grundschule; Religionslehrer im Orbán Balázs Gymnasium

5. Sonstige Tätigkeiten

2003 Teilnahme an der biblischen Konferenz in Szeged (Ungarn)

2004 – 2006 Gruppenleiter bei der Firmvorbereitung der Jugendlichen aus Cristuru-Secuiesc

2005 – 2006 Mitarbeiter an der Katechese für Erwachsene

2006 – 2007 Firmvorbereitung in der Pfarre St. Stephan in Wien

14 - 25.05.2007 Teilnahme am Seminar *Der Beitrag der religiösen Erziehung zur europäischen Identität* veranstaltet von Univ.-Prof. Dr. Martin Jäggle

ab 2007 ehrenamtlicher Mitarbeiter der Diözesanen Pastoralkommission – Alba Iulia

2008 Teilnahme am Fortbildungssymposium Aufbruch II: analysieren – interpretieren – präsentieren

17 Oktober 2008 Teilnahme an Pax Romana Konferenz, Cluj Napoca (Rumänien) mit dem Vortrag: *Die in der Welt anwesenden Kirche in Rumänien. Auf dem Weg zu einer „konkreten Utopie“*

6. Publikationen

Kiss Péter: *Beteljesült lét. Antropológiai és vallásfilozófiai alapok Boros László műveiben (I-III)* [Vollendetes Dasein. Anthropologische und religionsphilosophische Grundlagen in den Werken von Ladislau Boros], I. Teil in: *Keresztény szó* 11(2007) 8-14; II. Teil in: *Keresztény szó* 1(2008) 19-23; III. Teil in: *Keresztény szó* 3(2008) 6-9.

Kiss Péter: *A világban jelen lévő egyház Romániában. Útban egy „konkrét utópia” felé* [Die in der Welt seiende Kirche in Rumänien. Auf dem Weg zu einer „konkreten Utopie“], in: *Keresztény szó* 1(2009) 29-32.

7. Sonstige Kenntnisse

PC – Kenntnisse MS Office: Word, Power Point, Excel; Macintosh OSX; SPSS Grundkenntnisse

Sprachkenntnisse: ungarisch (Muttersprache), deutsch (sehr gut), rumänisch (sehr gut), französisch (wenig)