

## CONTENTS

Bernhard UHDE: <i>"Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis" Des Bildlosen Bild: Religion als Grenzüberschreitung</i> .....	3
Alexandru BOBOC: <i>Die Idee von "Möglichen Welten" und die moderne Semantik</i> .....	17
Liviu JITIANU: <i>Der Person-Begriff im heutigen orthodoxen Denken - Person oder Wesen/Seiendes</i> .....	23
Zoltán BARA: <i>La dimensione ecclesiologicala nel Rito della Penitenza</i> .....	43
László HOLLÓ: <i>The Clash Of Civilizations - Der Fall Siebenbürgen</i> .....	57
Korinna ZAMFIR: <i>Cultural and Socio-Psychological Aspects of Religious and Ethnic Isolation. A Case Study</i> .....	83
Pierre CLERMIDY: <i>Pertinence de l'Église en Europe</i> .....	97
Mózes NÓDA: <i>Rencontrer le prochain en Jésus et Jésus en notre prochain</i> ...	103
Card. Paul POUPARD: <i>Une Europe des peuples et des cultures : les racines chrétiennes</i> .....	111

**„ALLES VERGÄNGLICHE IST NUR EIN GLEICHNIS.“  
DES BILDLOSEN BILD: RELIGION ALS GRENZÜBERSCHREITUNG**

**BERNHARD UHDE**

Hans Friedrich Geißer zum 75. Geburtstag<sup>1</sup>

**Abstract.** The question whether or not symbolising talk of God and of other “transcendent” concepts transcends not only the limits of inter-personal communication, but also the limits of human knowledge, is old and over and over raised anew. H. F. Geißer indicates these limits, but also the structure of “limit” that always needs to be understood as both separation and connection. This shows that the concept of “limit“ and the possibility to develop images of transcending limits in a limit-transcending way are key characteristics of religion. These images are rather expressions of a form of reflection that understands any finite reality as a simile. Religious art provides an example for this. In the monotheistic religions Judaism, Christianity, and Islam, however, there are also single examples of some entity that preserves simile and what it is like as unity: Torah, Christ, and Koran.

**I.**

In der ihm eigenen Feinheit und Genauigkeit von Gedanken und Sprache schreibt Hans Friedrich Geißer in einem bedeutenden Aufsatz mit dem schönen Titel „Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird, und von dem Geist, der unserer Schwachheit aufhilft (Röm 8,26f)“<sup>2</sup>: „’Gott’, ’göttlicher Vater’, ’göttlicher Sohn’, ’göttlicher Geist’, gebraucht als unentbehrliche Elemente der sprachlichen Interaktion der christlichen Gemeinde, sind somit vor allem Symbole für die Position menschlicher Schwäche. Sie symbolisieren das gar nicht selbstverständliche und kinderleichte Eingeständnis der fundamentalen Angewiesenheit und Uneigenständigkeit, die das Eigentümliche dieser Interaktion ist. Das besagt aber auch: Es sind Symbole zugleich für die Grenzen der Möglichkeit, sich in den andern und das andere zu versetzen, im andern das Eigene wiederzuerkennen und es als das andere zu vertreten. Symbolisiert sind hiermit die Grenzen des

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Arbeit geht zurück auf eine überarbeitete Fassung des Festvortrages für Prof. Dr. Hans Friedrich Geißer, gehalten am 3. Dezember 2003 im Rahmen einer Feierstunde an der Theologischen Fakultät zu Zürich zur Übergabe der Festschrift *Grenzgänge* (hrsg. von Horst Lickert, Zürich 2003) aus Anlaß des 75. Geburtstages des Geehrten. Die erste Überarbeitung des Festvortrags wurde im Jahrbuch für Religionsphilosophie, Band 3, Frankfurt am Main 2004, 205–219, veröffentlicht.

<sup>2</sup> Erstmals in: *Theologia Practica* 12 (1977), 274ff.; wiederabgedruckt in: Hans Friedrich GEISSER: *Annahme der Endlichkeit. Aufsätze zur theologischen Anthropologie und zur Dogmeninterpretation*, hrsg. von Hans Jürgen LUIBL, Zürich 1993, 47ff. Die im Titel dieses Aufsatzes enthaltene Zweiheit (Goethe und Paulus) hat auch den Titel des vorliegenden Opusculum i. h. H. F. G. angeregt. – Zum Menschen als „Bild und Gleichnis Gottes“ vgl. besonders Hans Urs von BALTHASAR: *Theodramatik* II, Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 289 ff.

menschlichen ‚Wir‘-Subjekts und seines Unterfangens, sich mit allem und jedem zu solidarisieren, die Grenzen auch des Liebens. Diese Begrenzung kennen wir durch unsere Leiber. Sie ist Gesetz, auch wenn einzelne Grenzen kaum für immer gesetzt sind. Mit-symbolisiert ist daher auch die Möglichkeit, diese Begrenzung und Endlichkeit anzunehmen, zu bejahen, gutzuheißen, auszukundschaften, zu gestalten und zu verändern. Indem sie ‚Gott‘ sagen, meinen die Symbole des christlichen Glaubens jedoch dazuhin den Grund für die Grenzen der Interaktion, die sich durchs Ganze dieser Interaktion ziehen. Gott, so sagen diese Symbole, ist das Ganze der Interaktion so, dass er zugleich deren Grenze ist.“<sup>3</sup>

Diese Einsicht lehrt, dass die genannten „Elemente der sprachlichen Interaktion“ als „Symbole“<sup>4</sup>, als Ausdruck einer „bloß gedachten“<sup>5</sup> „Selbstunterscheidung“<sup>6</sup> „ein anderes, von uns Menschen und unserer Wirklichkeit Unterschiedenes, durch uns selbst von uns zu Unterscheidendes und als solches doch nicht empirisch Nachzuweisendes“<sup>7</sup>, durch Menschen selbst hervorgebracht, bilden; dies aber provoziert eine obiectio: „Welchen Ort hätte ein solches Gebilde [...]? Welchen Sinn hätte die gewollte und betonte Selbstunterscheidung, durch die ein solches Gebilde nur noch zustande kommen könnte? Kein Zweifel: Eine Selbstunterscheidung findet nur mit der Aufrichtung und Gegenüberstellung, der Personifizierung und auch Verdinglichung von Symbolen statt. Und als Selbstunterscheidung, von Menschen geübt, lernen wir sie nunmehr kennen, nicht anders mehr als so.“<sup>8</sup>

Diese Einsicht lehrt aber auch die Unterscheidung von Deskription und Interpretation des Bedachten. Keineswegs ergibt sich aus der Deskription einzig und

<sup>3</sup> Hans Friedrich GEIBER: *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 71f.

<sup>4</sup> Dazu Karl Matthäus WOSCHITZ: *Theologie und Symbol*, in: Gerhard LARCHER (Hrsg.): *GOTT-BILD. Gebrochen durch die Mordern? Festschrift für Karl Matthäus Woschitz*, Wien/Köln 1997, 129ff., hier 135. Zum Begriff „Symbol“ vgl. auch Bernhard UHDE: *PSYCHE – ein Symbol? Zum Verständnis von Leben und Tod im frühgriechischen Denken*, in: Gunther STEPHENSON (Hrsg.): *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1994, 103ff., hier 114f.

<sup>5</sup> Zum Problem des „bloß gedachten“ vgl. Rainer MARTEN: *Denkkunst. Kritik der Ontologie*, Paderborn u.a. 1989, 145f.: „Für den Entwurf einer – faktisch längst praktizierten – Noetik kommt es dagegen darauf an, nur ganz bestimmten Gedanken der philosophischen Tradition ihr bloßes Gedachtsein als auszeichnende Qualität zuzuerkennen. Bloß gedacht im neu zu klärenden Sinne sind zum Beispiel die traditionellen Wesensgedanken vom Menschen und von der Sprache.“ So „wird bereits deutlich, was mit einem auszeichnenden ‚bloß gedacht‘ gesagt sein soll: die beachtliche, wenn auch nie absolute Unabhängigkeit dieser Gedanken von dem, was ihnen sachlich und das heißt ‚real‘ zu denken vorgegeben ist. In dem Augenblick, da sie als ‚Wesen‘ gedacht werden, sind für den Denkenden weder die erfahrbare lebenspraktische Wirklichkeit von Mensch und Sprache noch darauf fußende theoretische Bestimmungen das allein oder auch nur erstlich Maßgebliche für das Gelingen der Gedanken [...] Entsprechendes gilt vom ‚Wesen‘ der Sprache. [...] Wer darum geistig geformte Wesensbilder des Menschen und der Sprache, wie sie die Tradition präsentiert, vor irrigem Realitätsvermutungen schützen und sich angesichts ihrer nicht länger bei der Kritik von Ideologie und Idealismus aufhalten möchte, wird sich dazu bekennen müssen, dass das, was da in diesen Bildern *bloß* gedacht ist, in neuer und angemessener Sicht *sogar* gedacht ist. Das Gedachte erhält *als solches* eine neue Bedeutung: seine eigene.“

<sup>6</sup> GEIBER, *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 68.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

allein die Interpretation, diese „Symbole“ seien, „als Selbstunterscheidung von Menschen geübt“ und in der Religion von Menschen verwandt, ausschließlich eine Selbstbestimmung menschlicher Endlichkeit, wie Feuerbach denkt: „denn es erhellt, dass Religion nur das Kennzeichen oder die Eigenschaft eines Wesens ist, das sich nothwendig auf ein anderes Wesen bezieht, kein Gott, d.i. kein bedürfnisloses, unabhängiges, unendliches Wesen ist. Abhängigkeitsgefühl und Endlichkeitsgefühl ist daher eins.“<sup>9</sup> Dass also Religion „nur“ in der fiktiven Gegenübersetzung eines Unendlichen gegen ein Endliches sei, „kann so sein, ist aber nicht aus sich selbst so“<sup>10</sup>. Schon Marx sieht: „Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdoppelung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“<sup>11</sup>

Die „Verdoppelung“ von Welt und „Hinterwelt“<sup>12</sup> erkläre sich aus der Doppelung, der „Zerrissenheit“ der erscheinenden Welt – so die *obiectio*. Wenn also nach dieser kritischen Einlassung „Symbole“ wie „Gott“ im „theologischen Sprechen des christlichen Glaubens“<sup>13</sup> gebraucht werden, so müssen sie sinnvoll eben jener doppelten Herausforderung begegnen: sie müssen nicht nur als „Grund“ einer „inneranthropologischen Funktion“<sup>14</sup> und „Ende“ „geschöpflicher Interaktion“<sup>15</sup> begriffen, sondern auch als „Grenzen des menschlichen ‚Wir-Subjekts‘“<sup>16</sup> verstanden werden: „Gott, so sagen diese Symbole, ist das ganze dieser Interaktion so, dass er zugleich deren Grenze ist.“<sup>17</sup> Bewährt sich dies, so antwortet diese Rede vom Symbol dem kritischen Vorwurf, prinzipielle Inhalte christlicher Religion

---

<sup>9</sup> Ludwig FEUERBACH: *Heidelberger Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Leipzig 1892, 41.

<sup>10</sup> GEIBER, *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 69.

<sup>11</sup> Karl MARX, *Thesen über Feuerbach*, 4.

<sup>12</sup> Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Zarathustra*, Erster Teil, Von den Hinterweltlern: „Müdigkeit, die mit Einem Sprunge zum Letzten will, mit einem Todessprunge, eine arme unwissende Müdigkeit, die nicht einmal mehr wollen will: die schuf alle Götter und Hinterwelten.“

<sup>13</sup> GEIBER, *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 70.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 70.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 73.

<sup>16</sup> Ebd., 72.

<sup>17</sup> Ebd., 72. Diese Einsichten Geißers sind bedeutend: Sie sind innerhalb des christlichen Redens von Gott in den Zusammenhang mit der Selbstoffenbarung Gottes durch Christus und dem damit verbundenen „christologischen Sprechen“ aufzunehmen. Vgl. Hans Friedrich GEIBER: *Zur Hermeneutik der Verborgenheit Gottes*, in: Hans Friedrich GEIBER und Walter MOSTERT (Hrsg.): *Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings*, Zürich 1983, 155ff. (wiederabgedruckt in: Hans Friedrich GEIBER: *Annahme der Endlichkeit*, 77ff., hier 87f.).

seien Projektion.<sup>18</sup> Ja: „Wir haben uns gewiß in bloße Bilder und Symbole versteigen müssen, wie die Offenbarung selbst es tut, um die Vollendung der Welt in Gott zu beschreiben.“<sup>19</sup>

Auch der Grund und das Ende menschlicher Interaktion unterliegen einem „Projizieren-Müssen“<sup>20</sup> und „Transzendierenmüssen“<sup>21</sup> auf Gottes Verborgenheit hin. Aber: „Nicht in irgendeiner Transzendenz ist Gott verborgen, sondern im Transzendieren, das Menschen auf vielfältige Weise betreiben. Genauer: im Transzendieren, zu dem Menschen von Gottes Vielfältigkeit getrieben werden, in unserm Transzendierenmüssen“.<sup>22</sup> So „bleibt jenes Symbolisieren von Menschen auch noch in voller Kenntnis seines projizierenden Tuns, in voller Kenntnis vollbrachter Verdinglichungen und drohender Illusionen hartnäckig dabei, dieses sein Symbol von sich selbst sagen zu lassen, es stehe noch für anderes als bloß fürs Funktionieren des Menschlichen, es bestehe noch aus anderem als bloß aus dem Symbolisieren von Menschen, und dies sagen zu lassen eben um solchen Funktionierens willen“.<sup>23</sup>

Und: diese Rede vom Symbol revolutioniert auch die „Selbstzerrissenheit“ der Welt in eine Einheit, welche ihre Grenze in sich und außer sich kennt, eine Grenze in dreierlei Gestalt: kreativ, konstitutiv und perfektionierend. Eine Grenze: „die sogenannte Construction der Idee aus den entgegengesetzten Thätigkeiten, der ideellen und reellen, als Einheit beyder, schlechthin nur die Gränze hervorgebracht. Die ideelle Thätigkeit ist schlechthin mit der Einheit gleichbedeutend, die Zweydeutigkeit dieser Einheit bestimmt sich als die Einheit des Gegensatzes dadurch, daß sie als Einheit ihrer selbst und der reellen Thätigkeit, d.i. der Vielheit, noch ausser sich als eine unvereinigte Einheit und ihr gegenüber die Vielheit bleibt; so daß jede solche Einheit entgegengesetzter, als Moment des Ganzen, ebenso auch, als das Ganze, die höchste Idee selbst schlechthin nur Gränze bleibt. Um zu beurtheilen, ob die Einheit nur Gränze, oder absolute Einheit, ergibt sich unmittelbar daraus, ob ausser oder nach der Einheit, die in ihr

<sup>18</sup> Vgl. dazu aber auch Hans Friedrich GEIBER: *Gestaltung und Annahme der Endlichkeit – Kritik des Bemächtigungswillens im Projizieren*, in: K.-M. KODALLE (Hrsg.): *Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie*, Gütersloh 1984, 189ff. (wiederabgedruckt in: Hans Friedrich GEIBER: *Annahme der Endlichkeit*, 91ff.).

<sup>19</sup> Hans Urs von BALTHASAR: *Theodramatik IV, Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 447.

<sup>20</sup> GEIBER: *Gestaltung und Annahme der Endlichkeit – Kritik des Bemächtigungswillens im Projizieren*, 93.

<sup>21</sup> GEIBER: *Zur Hermeneutik der Verborgenheit Gottes*, 86. Sollte dies auch auf neurobiologische Anlagen zurückzuführen sein (vgl. dazu etwa Andrew NEWBERG, Eugene D'AQUILI und Vince RAUSE: *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, aus dem Amerikanischen von Harald STADLER, München 2003, 158: „Menschen sind eigentlich von Natur aus Mystiker, Wesen mit einer angeborenen Gabe zur mühelosen Selbsttranszendenz.“), ist damit ein Phänomen beschrieben, nicht erklärt (dazu treffend im genannten Werk 50 f.).

<sup>22</sup> GEIBER: *Zur Hermeneutik der Verborgenheit Gottes*, 86.

<sup>23</sup> GEIBER: *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 70.

als eins gesetzten noch für sich seyende sind. In dem Begriff der Gränze selbst sind so die Einheit und Vielheit, oder die Realität und Negation, noch für sich bestehende, und ihr Princip, als das allgemeine Princip der Logik des Verstandes wird anerkannt als nicht für sich seyend dadurch es in Wahrheit aufgehoben wird, nicht daß es nur aufgehoben werden soll.“<sup>24</sup>

Die Grenze ist nach der ersten Bestimmung von Einheit die erste Bestimmung der Beziehung, indem sie Begrenztes scheidet und verbindet. Wird die Grenze so begriffen, so ist ihre Überschreitung kein Weg ins Andere, sondern erste Beziehung. Der Vortrag dieser Beziehung wird im Christentum im Anhalt an das Judentum durch die imperiale Sprechweise des Einen selbst geleistet, weil er nur durch diesen Einen geleistet werden kann<sup>25</sup>, das Begreifen dieser Beziehung bedarf der Vermittlung, da hier die Grenze von Einheit zu Vielheit überschritten werden muss.<sup>26</sup> Dabei ist das logische Subjekt von Vortrag und Vermittlung stets der Eine selbst, der damit auch die Schönheit seiner selbst sowie menschlicher „Interaktion“ begründet:

„Das Schöne lebt nicht vom Glanz allein, es bedarf der Gestalt und des Bildes, auch wenn die Ge-stalt den Stellenden bezeugt und Ge-bild nur als Ausbildung des überbildlichen Glanzes schön ist. Im Schönen der Natur und der Kunst liegt zugleich ein Moment des Sieges: der gestaltenden Natura naturans und des Menschengestes, der mit ihr in Rapport steht, über die Widerständigkeit des formlosen Stoffes. Biblisch-theologische Ästhetik läßt das Bildmoment wie keine andere Theologie ernst und endgültig werden; denn hier allein ist Bild nicht eine flüchtige Figuration des Bildlosen, die dem Tod oder der überholenden Evolution des Lebens oder Geistes erliegen muß, sondern das von Gott selbst in wagender Freiheit sich Gegenübergestellte, das ihn erkennen, ihm in Freiheit antworten, ihn in Liebe aufnehmen soll; das volle Licht der Offenbarung wird zeigen, daß ein solches Wagnis Gottes nur möglich ist, weil in Gott selbst ein ewiges Gegenüber lebendiger Liebe besteht.“<sup>27</sup>

Der Eine selbst begrenzt auch durch die Vermittlung der Erfahrung von Endlichkeit und Zeitlichkeit menschliche Interaktion.<sup>28</sup> „Gerade in der Spannung

---

<sup>24</sup> G.W.F.HEGEL: *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von Rolf-Peter HORSTMANN und Johann Heinrich TREDE (= G.W.F.HEGEL: *Gesammelte Werke*, hrsg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. 7), Hamburg 1971, 3.

<sup>25</sup> Eben dies nennt Hans Friedrich GEIBER: *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 71, den „Grund“. Vgl. dazu Bernhard UHDE: „ER unser Gott, ER Einer.“ *Überlegungen zum Prinzip des Judentums*, in: Günter BIEMER u.a. (Hrsg.): *Was Juden und Judentum für Christen bedeuten*. Freiburg <sup>2</sup>1986, 266ff.

<sup>26</sup> Eben dies nennt Hans Friedrich Geißer: *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 71f. die „Grenze“. Vgl. Augustinus, *In Ioannis Evangelium*, Tractatus I, 1f. (s.u.).

<sup>27</sup> Hans Urs von BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III, 2, Teil 1, Einsiedeln 1967, 81.

<sup>28</sup> Eben dies nennt Hans Friedrich Geißer: *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 72f. das „Ende“. Der Gedankengang Geißers legt – und das soll er wohl auch – die Erinnerung an die „Quinque Viae“ des Thomas AQUINAS, *Summa Theologiae*, I,2,3, nahe:

zwischen Freigegebensein und dennoch Bezogensein [ist] das biblische Humanum [...] Selbstausslegung des Menschen auf dem Hintergrund Gottes“.<sup>29</sup> So wendet sich das Ende dieser Interaktion zum Anfang, zum Grund zurück, und genau dadurch bestimmt sie sich als „Religion“: „Religion gründet in der reflektierten Einsicht in den umfassenden Mangel an anwesender Gegenwart, hat das Wissen um die notwendige Voraussetzung der verborgenen Einheit zum Inhalt und ist im Beachten der Herrschaft des Prinzips von Allem lebendig.“<sup>30</sup>

Das Wissen um die notwendige Voraussetzung jener verborgenen Einheit berührt die Grenze, überschreitet sie aber nicht. Dieses Wissen weiß, dass die Grenze – weil Grenze – eine andere, gleichsam abscondite Seite „quoad nos“ hat. Auch dies ein Grund zu einem Sprechen, das seiner doppelten Begrenzung bewusst ist.

## II.

Religion ist Grenzüberschreitung, indem in ihr von ihrem eigenen Grund die Grenze überschritten, in der Reflexion dieses Grundes als Grenze selbst diese gesetzt und in der Erfahrung der Endlichkeit diese Grenze verstanden wird. Aber wie wird das Unbegrenzt Gründende, wie die absolute Reflexion dieses Grundes in die Erfahrung der Endlichkeit vermittelt? Wie ist in Religionen mit Einem Gott die Anrede dieses Gottes<sup>31</sup> als eine Endliche aufzunehmen, wenn doch auch deren Inhalt zeitlose Einheit verwahrt? Wie tritt diese Einheit hervor, quoad nos et inter nos? Wie kann die Thora als Weisung in der Endlichkeit erscheinen, wie kann Christus gar als Inkarnation begegnen, wie der Koran als zu wiederholende Rechtleitung vorgetragen werden? Kurz: wie Ungeschaffenes in Geschaffenem?

Wohl ist die Thora als Reflexion des Willens Gottes<sup>32</sup> vor aller Zeit<sup>33</sup>, wohl ist Christus als Selbstreflexion Gottes ungeschaffen<sup>34</sup>, wohl ist der Koran als

---

obiectioes stehen dem Argument voran, dessen einzelne Momente mit den Bestimmungen Grund (1.Weg), Grenze (3.Weg) und Ende (5.Weg) bezeichnet werden könnten. Der epochalen Unterscheidung des Wissens, die Descartes heraufgeführt hat, wird Geißer ohne den üblichen theologischen Anachronismus dadurch gerecht, dass er den Gedanken der „Jenseitigkeit“ ganz biblisch nicht „quoad nos“, sondern „inter nos“ aufnimmt: „Wohl gemerkt: Es müsste nicht ein abgetrenntes, einsames Anderes mythisch vorgestellt werden, nicht ein für sich seiendes Subjekt mit einem unverwechselbaren substantiellen Kern spekulativ gedacht werden. Es dürfte – mit Paulus – göttlicher Geist als ein anderes mitten unter uns Menschen, mitten unter uns angenommen werden [...]“ (Hans Friedrich GEIßER: *Von der Gottähnlichkeit, bei der einem bange wird*, 68).

<sup>29</sup> Hans Urs von BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III, 2, Teil 1, Einsiedeln 1967, 97.

<sup>30</sup> Bernhard UHDE: *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion* (Unveröff. Habilitationsschrift), Freiburg 1982, 8. Dem hier gefundenen, vorgestellten und ausgeführten Begriff von „Religion“ entspricht die Rede von Grund, Grenze und Ende sprachlicher Interaktion (Geißer) durchaus.

<sup>31</sup> Genetivus subiectivus et obiectivus!

<sup>32</sup> Vgl. Aboda Zara 3b: „Rab Jehuda hat gesagt, Rab habe gesagt: ‚Zwölf Stunden hat der Tag; die ersten drei sitzt Gott und beschäftigt sich mit der Thoran [...]‘“

Selbstprädikation Gottes<sup>35</sup> unerschaffen<sup>36</sup>: und doch wird hier in menschlicher Sprache<sup>37</sup> gesagt und in menschlicher Person gezeigt, was sich in seiner Vollkommenheit menschlichem Begreifen entzieht. Des Bildlosen Bild wird sprachlich und personal gebildet, wobei der Gleichnischarakter der menschlich verständlichen und vergänglichen Sprachen und der Sprache, die Zeugnis gibt von der Person, bewusst ist und bleibt, denn „alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. In Bildern und Gleichnissen wird das Bildlose menschlichem Verstehen nahegebracht: die Grenze des Vorstellungsvermögens wird von Seiten des Unvorstellbaren überschritten<sup>38</sup>, so dass sogar das Gleichnis menschliches Verstehen des Bildlosen – alles „Jenseitigen“<sup>39</sup> – beschränkt auf anagogisch-analoges Ahnen, auf „stammelnd andeuten“, wie Karl Rahner sagt und mahnend, gleichsam als Testament, hinterlassen hat<sup>40</sup>:

---

<sup>33</sup> Vgl. BerR 1,4: „Am Anfang schuf Gott ‚Himmel und Erde‘ (Gn 1,1). Sechs Dinge gingen der Erschaffung der Welt voraus. Manche von ihnen wurden geschaffen und manche stiegen in Gedanken auf, geschaffen zu werden. Die Thora und der Thron der Herrlichkeit wurden geschaffen. Die Thora, wie geschrieben steht: Der Herr erwarb (oder auch: ‚erschuf‘) mich als Anfang seines Weges, (vor seinen Werken von jeher) (Spr 8,22)“ (Nach: Peter SCHÄFER: „Zur Geschichte des rabbinischen Judentums“, in: *Journal for the Study of Judaism* VI, 2, 171).

<sup>34</sup> Vgl. die Formulierung des Konzils von Nicäa: „Diejenigen aber, die da sagen, es habe eine Zeit gegeben, da der Sohn Gottes nicht war, und er sei nicht gewesen, bevor er gezeugt wurde, und er sei aus nichts geworden oder aus einer anderen Substanz oder Wesenheit, oder der Sohn Gottes sei wandelbar oder veränderlich, diese schließt die apostolische und katholische Kirche aus.“ (nach *Denzinger-Hünemann*, 126).

<sup>35</sup> Vgl. Koran 3,18: „Gott bezeugt [...], dass kein Gott ist außer ihm [...].“

<sup>36</sup> Dazu Rudi PARET: „Der Standpunkt al-Bāqillānī’s in der Lehre vom Koran“, in: Rudi PARET (Hrsg.): *Der Koran*, Darmstadt 1975, 417ff.

<sup>37</sup> Vgl. dazu die schöne Stelle aus einer Schrift aus der Zeit des Ahmad ibn Hanbal (zitiert bei Rudi Paret: „Der Standpunkt al-Bāqillānī’s in der Lehre vom Koran“, 421): der ungeschaffene Koran ist „geschrieben in den Codices, rezitiert mit der Zunge (der Menschen) und bewahrt in der Brust (der Menschen), ohne darin (selber) Platz zu nehmen. Tinte, Papier und Schrift sind geschaffen, denn sie sind das Werk des Menschen. Aber das Wort Gottes (als solches) ist nicht geschaffen. Denn die Schrift, die Buchstaben, die Worte und Verse sind ein Hinweis [Variante: Instrument] des Korans, weil die Menschen dessen bedürfen (, da sie keinen unmittelbaren Zugang zu ihm haben). Doch das Wort Gottes (selber) beruht in Seinem Wesen, und sein Sinngehalt wird (nur) durch diese Dinge (den Menschen) verständlich.“

<sup>38</sup> Bestimmt sich der Begriff der Mystik als „Anwesenheit bei einem ersten einheitlichen Prinzip jenseits von Reflexionsformen des Denkens und des Willens“, mithin als eine spezifische Form grenzüberschreitenden Wissens, so ist zu beachten, dass auch der Weg des Mystikers zumeist als von Gott selbst gegeben gedacht wird: Gott ist das logische Subjekt dieses Weges. Jene Formen von Mystik, die den Mystiker selbst als das logische Subjekt seines Weges sehen, gelten nicht als der Religion konform, mithin nicht als „orthodox“.

<sup>39</sup> Dies gilt insbesondere für „Gott“ selbst: „Si enim comprehendis, non est Deus“ (Augustinus, *De vera religione*; IV, 7 [23]).

<sup>40</sup> So Karl Rahner in seiner letzten öffentlichen Rede aus Anlass seines 80. Geburtstages, wenige Wochen vor seinem Tode: Karl RAHNER: *Erfahrungen eines katholischen Theologen*,

„Man denkt sich das Ewige Leben, das man schon seltsam genug als ‚jenseitig‘ und ‚nach‘ dem Tod weitergehend bezeichnet, zu sehr ausgestaffiert mit Wirklichkeiten, die uns hier vertraut sind als Weiterleben, als Begegnung mit denen, die uns hier nahe waren, als Freunde und Friede, als Gastmahl und Jubel und all das und ähnliches als nie aufgehörend und weitergehend. Ich fürchte, die radikale Unbegreiflichkeit dessen, was mit Ewigem Leben wirklich gemeint ist, wird verharmlost und was wir unmittelbare Gottesschau in diesem Ewigen Leben nennen, wird herabgestuft zu einer erfreulichen Beschäftigung neben anderen, die dieses Leben erfüllen; die unsagbare Ungeheuerlichkeit, dass die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere enge Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht echt wahrgenommen. Ich gestehe, dass es mir eine quälende, nicht bewältigte Aufgabe des Theologen von heute zu sein scheint, ein besseres Vorstellungsmodell für dieses Ewige Leben zu entdecken, das diese genannten Verharmlosungen von vornherein ausschließt. Aber wie? Aber wie?“<sup>41</sup>

Aber: diese Bilder werden genommen als ein gegebenes, „geoffenbartes“ Wissen, nicht etwa gefunden von Menschen oder gar erfunden. Nochmals: im Selbstverständnis der Religionen wird die Grenze des Vorstellungsvermögens von Seiten des Unvorstellbaren so überschritten, dass für Menschen und unter Menschen das Unvorstellbare selbst Bild oder Sprachbild<sup>42</sup> werden kann. Diese Grenzüberschreitung setzt ihrerseits ihre Grenze. Wer etwa „eine speziell religiöse sprachliche Äußerung verstehen will“<sup>43</sup>, „muß sich als fähig erweisen, sich das Gehörte so anzueignen, dass er es nicht nur wortgetreu wiederholen, sondern in seine eigene Aussage verwandeln kann. Und er muß sich als fähig erweisen, die Grenzen zu bestimmen, an der alle ‚freie Aneignung‘ endet, weil der ‚Geist‘ des

---

in: Karl LEHMANN (Hrsg.): *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Freiburg 1984, 105ff., hier 119.

<sup>41</sup> Karl RAHNER: *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, 118f. Diese „Unbegreiflichkeit“ bezieht sich allerdings nicht nur auf genuin religiöse Begriffe; sie wird aber besonders deutlich, wenn vermeintlich nichtreligiöse Begriffe in die theologische Rede genommen werden: „Aber jedes Mal, wenn ich irgendein Werk irgendeiner der modernen Wissenschaften aufschlage, gerate ich als Theologe in eine nicht ganz gelinde Panik. Ich weiß das allermeiste von dem, was da geschrieben steht, nicht und ich bin sogar meistens außerstande, genauer zu verstehen, was da zu lesen ist. Und so fühle ich mich auch als Theologe irgendwie desavouiert. Die blasse Abstraktion und Leere meiner theologischen Begriffe kommt mir erschreckend zum Bewußtsein. Ich sage: die Welt ist von Gott geschaffen. Aber was Welt ist, davon weiß ich fast nichts und darum bleibt auch der Begriff der Schöpfung seltsam leer. Ich sage als Theologe: Jesus ist auch als Mensch der Herr der gesamten Schöpfung. Und dann lese ich, daß der Kosmos Milliarden von Lichtjahren sich ausdehnt, und frage mich dann erschreckt, was eigentlich der eben gesagte Satz bedeute. Paulus wußte noch, in welcher Sphäre des Kosmos er die Engel ansiedeln wollte. Ich weiß es nicht.“ – So Karl RAHNER: *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, 116. Leider erfreut sich dies „Bewußtsein“ nicht großer Verbreitung bei eben denen, die es haben sollten.

<sup>42</sup> Vgl. Bernhard UHDE: „Es wird, was sein soll. Religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie“, in: Michael N. EBERTZ und Reinhold ZWICK (Hrsg.): *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Freiburg/Basel/Wien 1999, 104ff., hier 108f.

<sup>43</sup> Richard SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie. Erster Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre* (= Scientia & Religio Bd. 1/1, hrsg. von Markus ENDERS und Bernhard UHDE), Freiburg/München 2004, 338.

Gesagten nicht ohne den ‚Buchstaben‘, also nicht ohne die konkrete sprachliche Gestalt seiner Bezeugung, bewahrt werden kann.“<sup>44</sup> Die Grenze bleibt gesetzt als Grenze für menschliches Vorstellen und für menschliche Phantasie. Nur von einer Seite her kann diese Grenze überschritten werden<sup>45</sup>, und die dieser Überschreitung eigenen Bilder, sei es im gestalteten Bild oder im Sprachbild, sind nicht selten „autosuffizient“<sup>46</sup>: ein Text „kann nicht mit andern Worten gesagt werden, braucht aber auch nicht mit andern Worten umschrieben zu werden, sondern wird ausschließlich durch die heiligen Worte selbst hinlänglich zu Gehör gebracht.“<sup>47</sup>

Dies ist ganz deutlich bei dem wortwörtlich geoffenbarten Text des Koran, dessen Autor Gott selbst ist: seiner unübertrefflichen Barmherzigkeit wegen schenkt Gott selbst, der Grenzüberschreitung zu menschlichem Vorstellen liebend entgegenkommend, Sprachbilder und Gleichnisse und Vergleiche: „Er <Gott> sendet vom Himmel Wasser herab. Da ergießen sich Täler nach ihrem Maß und die Flut trägt hohen Schaum. Ähnlicher Schaum kommt aus dem, was man im Feuer brennt, um Schmuck oder Gerät zu gewinnen. So prägt Gott einen Vergleich für die Wahrheit und den Trug: Der Schaum schwindet nutzlos. Was aber den Menschen nützt, das bleibt auf der Erde. So prägt Gott die Vergleiche.“<sup>48</sup> Und dies als „Zeichen für Leute, die nachdenken“<sup>49</sup> und als Mahnung: „Wir haben den Menschen in diesem Koran allerlei Vergleiche geprägt. Vielleicht lassen sie sich mahnen!“<sup>50</sup> Selbst für den „reinen Glauben“<sup>51</sup>, den reinen Monotheismus, gibt Gott selbst eine Verständnishilfe: „Gott prägt einen Vergleich: Ein Mann, an dem mehrere Eigentumsanteil haben, die miteinander streiten, und ein anderer, der ganz und gar einem gehört – gleichen die beiden einander?“<sup>52</sup>

Die Gleichnisse sind die notwendige Form, den grenzüberschreitenden Inhalt ahnen zu lassen. Dazu daher der große Theologe Muhammad al-Ġazzālī: „Wisse: Das Diesseits gehört zur Erdenwelt und zur Welt der Sichtbarkeit, das Jenseits zur Welt des Übersinnlichen und zur Wesenswelt. Unter dem Diesseits verstehe ich deinen Zustand vor dem Tod, unter dem Jenseits deinen Zustand nach dem Tod. Dein Diesseits und dein Jenseits sind also deine Eigenschaften und Zustände, von denen das, was benachbart und nahe ist, Diesseits, was später

---

<sup>44</sup> Richard SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie*, 338.

<sup>45</sup> In „monotheistischen“ Religionen insbesondere durch die Selbstvorstellung Gottes, die in die Endlichkeit hineinbricht.

<sup>46</sup> Richard SCHAEFFLER: *Philosophische Einübung in die Theologie*, 339.

<sup>47</sup> Ebd., 339. Dies gilt besonders für Thora, Evangelium und Koran, aber auch – gelegentlich zu wenig beachtet – für die jeweilige „Liturgie“.

<sup>48</sup> *Koran* 13,17 (Übersetzung Hans Zirker, Darmstadt 2003). Vgl. dazu bereits Fr. BUHL: „Über Vergleichen und Gleichnisse im Qurʾān“, in: Rudi PARET (Hrsg.): *Der Koran*, Darmstadt 1975, 75ff. (erstmalig in: *Acta Orientalia* 2 (1924), 1ff.).

<sup>49</sup> *Koran* 39,42 (Übersetzung Hans ZIRKER).

<sup>50</sup> *Koran* 39,27 (Übersetzung Hans ZIRKER); vgl. *Koran* 24,35 u.a. Vgl. dazu auch Jesu Rede über den Sinn der Gleichnisse (Mt 13,10f.).

<sup>51</sup> Vgl. *Koran* 112.

<sup>52</sup> *Koran* 39,29 (Übersetzung Hans ZIRKER); vgl. *Koran* 30,28.

kommt, Jenseits genannt wird. Wir sprechen jetzt vom Diesseits aus über das Jenseits, wir sprechen also jetzt im Diesseits, der Erdenwelt, haben aber die Erklärung des Jenseits, der Wesenswelt im Auge. Doch es ist undenkbar, dass man die Wesenswelt in der Erdenwelt anders erklären könnte als durch Gleichnisse. Darum sprach Gott: Das sind die Gleichnisse, die wir den Menschen prägen. Nur die Wissenden verstehen sie (Sure 29,43). Die Erdenwelt ist nämlich im Verhältnis zur Wesenswelt ein Schlaf. Daher hat der Prophet gesagt: ‚Die Menschen schlafen. Wenn sie sterben, wachen sie auf.‘ Was im Wachzustand sein wird, kann dir im Schlaf nur durch die Prägung von Gleichnissen, die einer Deutung bedürfen, erkennbar werden. Ebenso kann das, was im Wachzustand des Jenseits sein wird, im Schlaf des Diesseits nur durch viele Gleichnisse erkennbar werden.<sup>53</sup>

Es ist die imperiale imperativische Anrede Gottes<sup>54</sup>, die den Menschen Gleichnisse schenkt, und auch diese bedürfen sehr wohl noch der Deutung. Die Rede Gottes bedarf als grenzüberschreitende Anrede ohnehin der Vermittlung.<sup>55</sup> Wovon hier gesprochen wird, wer könnte dies unmittelbar aussagen, wer könnte sagen, „wie es ist“, wenn der Beginn des Johannes-Evangeliums gelesen wird: „In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum“? Nicht einmal der Evangelist selbst: „Nam dicere ut est, quis potest? Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Iohannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit: quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid; si non inspiratus esset, dixisset nihil; quia uero homo inspiratus, non totum quod est dixit, sed quod potuit homo, dixit.“<sup>56</sup> Auch wenn Johannes den Bergen gleicht, „unde ueniet auxilium mihi“<sup>57</sup>, so spricht er wie ein Mensch, und so auch der große Lehrer Augustinus selbst. Es wird ein vermitteltes Wissen vorgetragen, ja ein dreifach vermitteltes durch Christus, Johannes und Augustinus. So überschreitet dieses Wissen in dreifacher Vermittlung die Grenze zum Endlichen, um „hier“ jeweiliger Zeit und jeweiligem Raum entsprechend eröffnet und gedeutet zu werden.<sup>58</sup>

### III.

Der Vortrag eines grenzüberschreitenden Wissens, das den Menschen „lehrt, was er nicht wusste“<sup>59</sup>, gleicht nun aber jenem Vortrag, den die Dichter seit

<sup>53</sup> Übersetzung Richard GRAMLICH: *Muhammad al-Gazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Wiesbaden 1984, 62f. Vgl. dazu für die Rede von der „Kommenden Welt“ im Judentum Günter STEMBERGER: *Jüdische Religion*, München 1995, 109f.

<sup>54</sup> Deutlich in den „monotheistischen“ Religionen Judentum, Christentum und Islam: die imperative Rede Gottes richtet sich an Israel („Höre Israel...!“), an Maria („Du wirst [...]“) und die Jünger („Folge mir nach!“), an den Propheten („Trag vor [...]!“).

<sup>55</sup> Vgl. 1 Kor 2,6ff.

<sup>56</sup> AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium*; I,1.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., I,6 (Psalm 120,1).

<sup>58</sup> Und eben dies ist die Aufgabe der Lehrer ihrer Zeit, eine Aufgabe, die der durch diese Zeilen zu Ehrende mit Weisheit erkannt und erfüllt hat.

<sup>59</sup> Vgl. *Koran* 96,5.

alters singen. Dies hat schon Solon kritisiert: „πολλά ψεύδονται αἰδοί“<sup>60</sup> – „Vieles lügen die Dichter“, indem sie sich zwar auf die göttliche Herkunft ihres Wissens berufen<sup>61</sup>, aber Unvorstellbares, weil Selbstwidersprüchliches vortragen.<sup>62</sup> Daher ist der menschliche Verstand sehr wohl als endlicher, aber doch als in der Endlichkeit angesprochener gefordert. Von daher hatte Gottsched gegenüber Milton, aber auch gegenüber anderen, deren dichterische Szenarien im Ausgreifen ihrer Poesie eben jene Grenze zum Überweltlichen zu überschreiten schienen, eingewandt:

„Was soll man also von denen denken oder sagen, die uns auf gut miltonisch, mit der Geisterwelt, den Cherubim und Seraphim, den Teufeln aller Arten, oder den Feen und Hexen plagen? Die uns in allen diesen Dingen Geheimnisse der Religion vortragen, die über alle Vernunft, und folglich über alle Wahrscheinlichkeit sind? Dieses, dass sie uns die Sphäre der Dichtkunst über den menschlichen Begriffen hinaus erstrecken, und sich alle Augenblicke in Gefahr begeben, wider die Wahrheit und Wahrscheinlichkeit zu verstoßen. Denn nicht zu gedenken, dass es gottlos ist, die geoffenbarte Religion mit ihren abgeschmackten Dichtungen zu erweitern, d. i. die Wahrheit mit Lügen zu verbrämen, und sie solchergestalt der heidnischen Mythologie gleich machen, die jeder Poet drehte und wendete wie er wollte: so sündigen solche Dichter auch wieder die vernünftige Poesie selbst, die nicht für Schwärmer, sondern für gescheite Leser arbeitet.“<sup>63</sup>

Wie ist diese „Sünde“, ja wie ist selbst „vernünftige Poesie“<sup>64</sup> zu unterscheiden vom „gegebenen Wissen“ der Religion? Ist diese Frage überhaupt sinnvoll, wenn die Bilder des gegebenen Wissens doch endlich-menschliche sein müssen, um verstanden zu werden, ja wenn die Gleichnisse selbst das Vergängliche als Gleichnis interpretieren? Wie Theologie treiben, wenn doch Mephistopheles selbst den Schüler lehrt: „Was diese Wissenschaft betrifft, Es ist so schwer den falschen Weg zu meiden, Es liegt in ihr so viel verborgnes Gift, Und von der Arznei ist's kaum zu unterscheiden [...]“<sup>65</sup>? Ist es nicht „der Gipfel der Dummheit und der Gottlosigkeit, das Göttliche darzustellen“<sup>66</sup>, und immerhin

---

<sup>60</sup> SOLON fr. 29 (Edmonds); vgl. dazu Bernhard UHDE: *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie I*, Wiesbaden 1976, 4ff.

<sup>61</sup> So HOMER, *Odyssee* I,1; *Ilias* II,484; Hesiod, *Theogonie* 26f.; *Erga* 10.

<sup>62</sup> Vgl. XENOPHANES B 11, B 23. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 982 b 28f.

<sup>63</sup> Johann Christoph GOTTSCHED: *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, Darmstadt 1982 (Neudruck), § 34. Vgl. dazu auch Petra BAHR: *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A. G. Baumgarten und I. Kant* (= Ingolf U. DALFERTH [Hrsg.]: *Religion in Philosophy and Theology* 9), Tübingen 2004, 146ff.

<sup>64</sup> Und diese wiederum von „Denken um zu poetisieren“ (Rainer MARTEN: *Denkkunst. Kritik der Ontologie*, 159)!

<sup>65</sup> GOETHE, *Faust I*, Studierzimmer.

<sup>66</sup> Johannes DAMASCENUS, *De Fide Orth.*, 4,16. Cf. Thomas AQUINAS, *Summa Theologiae* III, 25, 3.

Dummheit, Bildloses zu bilden, Unvorstellbares als Grenzüberschreitung zu inszenieren?

Des Bildlosen Bild zu bilden heißt vor allem, Endliches als Gleichnis zu begreifen, nicht Unendliches endlich darzustellen. Ganz genau hier ist der gefragte Unterschied zu erheben. Wenn menschliche sprachliche und bildliche Interaktion selbst als verweisend begriffen werden kann und nicht nur aber auch als Produkt des Bildlosen selbst, dann ist des Menschen Kunst als Geschenk und als Leistung eine Seite der Reflexion des Unendlichen, wobei die Grenze zwischen Unendlichem und Endlichem Einheit und Vielheit für sich bestehen lässt, bis die für sich bestehenden aufgehoben sind.<sup>67</sup> Genau dies zeigt die islamische Kunst in irdischer Vollendung:

„Man will die Wirklichkeit nicht kopieren, sondern auf einer anderen Ebene erkennen. Nicht umsonst hat das typische Ornament der islamischen Kunst den Namen ‚Arabeske‘ erhalten<sup>68</sup> – es ist die sich unendlich spaltende Gabelblatt-ranke, die Gebäudewände, Bucheinbände, Gefäße, Stoffe endlos überzieht und die entweder allein oder im Wechsel mit geometrischer Dekoration erscheint – die geometrische Verflechtung zu immer neuen Sternmotiven scheint ein Ausdruck der die göttliche Einheit verbergenden und doch geheimnisvoll auf sie deutenden Vielfalt der Phänomene.“<sup>69</sup>

Dies gilt nicht allein für die islamische gestaltende Kunst bis hin zur Architektur<sup>70</sup>, sondern auch für die Literatur: „Die ‚teppichhafte‘ Struktur der Ornamente, die alles überziehen, läßt sich auch in der Dichtung mit der Wiederholung stereotyper Floskeln, in der Geschichtsschreibung mit ihrer Anhäufung ungezählter Details erkennen [...]“<sup>71</sup> Bild und Wort sind – mit Ausnahme der Worte des Korans – gleichsam Spiegel, wie das „Diesseits ein Spiegel des Jenseits“<sup>72</sup> ist. Das Bild in diesem Spiegel überschreitet die Grenze zum Unbegrenzten nicht, und doch stellt es etwas dar, was menschlichem Sehen nicht unmittelbar begegnet. Dies ist deutlich bei jenen sprachlichen oder gestalteten Bildern, die – auch außerhalb der islamischen Kunst – als religiöse Kunst eben das zeigen, was sich in der Welt der Vielheit des Erscheinenden, in der Welt der Vergänglichkeit nicht ereignen kann, weil es Raum und Zeit transzendiert. Dies ist vor allem all dieses, was Gegensätze aufhebt und damit die Grenze des Gegensätzlichen: zunächst alle „Wunder“, wie sie sich auf Erden begeben haben, sodann alles „Künftige“, sei dies das Weltgericht mit der Auferstehung der Toten,

<sup>67</sup> Vgl. G.W.F. HEGEL: *Jenaer Systementwürfe II*.

<sup>68</sup> Anmerkung der Verfasserin: „E. KÜHNEL, *Die Arabeske*, Berlin 1949. Die Definition der Arabeske stammt von Aloys RIEGEL, *Stilfragen*, Berlin 1893.“

<sup>69</sup> Annemarie SCHIMMEL: „Künstlerische Ausdrucksformen des Islams“, in: *Der Islam III* (= *Religionen der Menschheit* 25, 3), Stuttgart/Berlin/Köln 1980, 267ff., hier 284f.

<sup>70</sup> Cf. Karl PRENNER: „’Das Sein ist eines‘. Reflexionen über die Alhambra“, in: Gerhard LARCHER (Hrsg.): *GOTT-BILD. Gebrochen durch die Mordern? Festschrift für Karl Matthäus Woschitz*, 182ff.

<sup>71</sup> Annemarie SCHIMMEL: „Künstlerische Ausdrucksformen des Islams“, 290f.

<sup>72</sup> Vgl. Richard GRAMLICH: *Muhammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, 220.

seien dies Bilder vom Paradies als jenem friedvollen Garten, oder den Grauen der Hölle mit ihren Schrecken. Immer aber ist es der Ausgleich der Gerechtigkeit, der in dieser Welt nicht stattzufinden scheint.<sup>73</sup>

Aber die grenzüberschreitende religiöse Offenbarung einerseits und die grenzaufhebende religiöse Kunst andererseits begegnen sich nicht nur, sie werden auch Einheit. Die unübertreffliche Schönheit der Sprache des Koran ist dafür nur Beispiel: „Nach islamischer Überzeugung erschließt sich der unvergleichliche Rang des Koran im ästhetischen Erleben. In dieser Hinsicht gerät jede Übersetzung schnell an ihre Grenzen. Die arabischen Wort- und Satzformen des Originals gehen in ihr verloren; der originale Klangkörper ist nicht übertragbar.“<sup>74</sup> So werden im Koran – wie auch in der Thora – Bild und Bildloses Einheit, Gleichnis und Verglichenes Einheit, Wirklichkeit und Wahrheit Einheit.

Und solches geschieht in und mit Christus: Er, die Grenzüberschreitung in Person, hebt die Grenze zwischen Gleichnis und Verglichenem auf. Er ist als Auferstandener unmittelbar unerkennbar und doch an seiner Stimme erkannt. So steht er im Glanz der morgendlichen Sonne gleichsam im Gegenlicht als Reflexion seiner selbst: Einheit ganz und gar. Und so nennt er den Namen des Menschen – jedes Menschen –, Berührung verwehrend, und so lässt er von sich künden.<sup>75</sup> Und für das Christentum ist nur Er diese Einheit in reiner Form und reinem Inhalt, diese grenzüberschreitende und grenzaufhebende Einheit selbst, ganz bildlos und ganz bildhaft. Und daher können Menschen ihm nicht „nur“, sondern sogar<sup>76</sup> nachfolgen, nicht aber in dieser Welt der Gleichnisse schon ihm gleich werden.

#### IV.

Religiöse Bilder sind Symbole, deren Grenzen in Einheit hin aufgehoben werden können. Die Gebrochenheit des Symbols, auch in der menschlichen Interaktion, wird so zum Zeichen einer Selbstreflexion des Bildlosen und damit selbst Reflexion. Eben deshalb ist das Sprachbild von der „Annahme der Endlichkeit“ wahr und wirklich, denn: „Einzig die Annahme der Endlichkeit ist

---

<sup>73</sup> Vgl. Bernhard UHDE: „Es wird, was sein soll. Religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie“, 105f. Dies setzt religiöser Kunst einen anderen als den herkömmlichen Rahmen, und es ergibt sich eine andere als die weit verbreitete Interpretation religiöser Kunstwerke: sie veranschaulichen, was allein begriffen werden kann, weil es dem Auge in der Welt der vergänglichen Vielheit niemals begegnet. Dies ist ihre Aufgabe. Im Unterschied dazu etwa die Beschlüsse der Diözesansynode des Erzbistums Freiburg vom 25.–28. April 1933, Freiburg 1934, 67: „Die christliche Malerei und Plastik stellt den Künstler vor große Aufgaben. Er soll das Heilige, Übernatürliche, Göttliche darstellen. Er soll es tun in einer Weise, daß die Welt der Übernatur, der die heiligen Personen und Geschehnisse angehören, auch ihren Widerschein im Bilde findet, und dieses wiederum heilige und erhebende Gefühle in der betrachtenden Seele auszulösen geeignet ist.“

<sup>74</sup> *Der Koran* (übersetzt und von Hans ZIRKER), 10.

<sup>75</sup> Joh 20,11f.

<sup>76</sup> Vgl. Fussnote 5.

heilvoll, und sie ist dies eben als diese Rückkehr<sup>77</sup>, die „Rückkehr zu ihrer Annahme, das Annehmen und das Gestaltenkönnen der Endlichkeit“.<sup>78</sup> Diese Gestaltung des Bildlosen ist eben der Auftrag, den die als Grenzüberschreitung begriffene Religion gegenüber dem Bildlosen und dem Gebildeten erteilt, gegenüber Gott – wenn dieses Wort erlaubt ist – und gegenüber den Menschen: „das Unzulängliche Hier wird's Ereigniß, Das Unbeschreibliche Hier ist es gethan.“<sup>79</sup> Wohl ist alles Vergängliche ein Gleichnis, und doch ist es das Gleichnis dessen, der selbst kein Gleichnis ist.

---

<sup>77</sup> GEIBER: *Gestaltung und Annahme der Endlichkeit – Kritik des Bemächtigungswillens im Projizieren*, 99f.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> GOETHE, *Faust II*, Schluss.

## DIE IDEE VON „MÖGLICHEN WELTEN“ UND DIE MODERNE SEMANTIK

ALEXANDRU BOBOC

**Zusammenfassung.** Aufgrund der in Leibnizens Werk geführten Diskussion über „mehrere Welten“, „unendlich viel mögliche Welten“, die in der logischen Semantik fortgesetzt wurde, wird eine besondere Interpretationsproblematik hervorgehoben versucht: Begriffe und Bedeutungen sind Funktionen von möglichen Welten auf Bezeichnetes (Gegenstände); das, was „Welt“ genannt wird, kann als eine Gesamtheit verschiedener Interpretationsprozesse aufgefasst werden. Daraus ergibt auch eine eigenartige Form der im poetischen Raum anwesenden „Welten“: neben ihrer Monadizität bringen diese poetischen Welten einen Raum und zugleich ein Raumgefühl zusammen; sie gehen jedoch über die semantischen Welten hinaus: als Perspektiven einer ideellen Harmonisierung, gehen sie jedoch über semantischen Welten hinaus.

1. Die eigentliche Problematik der Sprachtheorie und – auf einer umfassenderen Ebene – die der durch Semantik in eine Ontologie sui generis engagierten „Welt“ wird dank des Begriffes der „möglichen Welten“ klarer umrissen. Die bereits in Leibnizens Werk geführte Diskussion über „mehrere Welten“, „unendlich viel mögliche Welten“<sup>1</sup>, wurde in der logischen Semantik (von Frege bis Carnap), insbesondere als „Possible Worlds Semantiks“ (Hintikka), nachher in den neueren Entwürfen (von Strawson, Kripke, Putnam u.a.) fortgeführt.

Das semiotische Modell tritt von den ersten Versuchen der modernen Sprachwissenschaft bis zu den heutigen wissenschaftstheoretischen Untersuchungen über die Sprachsysteme auf, um verschiedene Erfahrungen auf eine homogene Betrachtungsweise zurückzuführen. Zu der semiotischen Auffassung der Sprache stellt sich die Pluralisierung der Ontologie im Zeichen der „ontologischen Differenz“ (zwischen Sein und Seienden) hinzu. Aus der Angleichung der Folgen dieser beiden Ereignisse kann eine ontologische-semantischen Erörterungsmöglichkeit erschlossen werden, da die Erforschung der Sprache (wegen seines ontologischen „Engagements“, das durch die Semantik gegeben ist) nur ontologisch vollzogen werden kann und die Rekonstruktion der Ontologie sich nur in einer sprachlichen Modellierung erfüllen kann.

In dieser Hinsicht hat Freges Einführung der doppelten semantischen Funktion (*Sinn* und *Bedeutung*) eine entscheidende Rolle gespielt: dem Zeichen entspricht eine „bestimmte Bedeutung“, aber nicht direkt, sondern durch „einen bestimmten Sinn“, der dem Zeichen seinerseits entspricht.<sup>2</sup> Ohne die zentrale Position des Sinnes kann die Bedeutung unmöglich erfassen werden, d.h. ohne

<sup>1</sup> G.W. LEIBNIZ, *Die Theodizee* (übersetzt von A. BUCHENAU, Einführender Essay von M. STOCKHAMMER), Hamburg 1968, 101.

<sup>2</sup> G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, in: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1969, 4.

einen ausgedrückten Gedanken gibt es keine Gründe für „das Streben nach Wahrheit“ (Frege).

Der Wahrheitswert bleibt demzufolge dominierend, denn: a) die Richtigkeit von Sinn nimmt die logisch-formelle Richtigkeit vorweg und bedingt sie; b) der Sinn verbindet sich durch Zeichen mit der „Art des Gegebenseins“ in der Form eines Gedankens und nicht als Zeichenstruktur; c) das Zeichen erscheint als das Bezeichnende und darf weder mit dem Bezeichneten, noch mit der Bezeichnung gleichgesetzt werden; er kann nur in Bezug auf eine bestimmte Bedeutung Sinn erlangen und kann kaum eine allgemeine Bedeutung haben (die semantische Funktion bestimmt sich als Sinn durch die Bedeutung, durch den Wahrheitswert).

2. Somit werden in der Ontologie zwei Wege eröffnet. Denn es treten zwei nichtsprachliche Gestaltungen auf den Plan: a) Gegenstände oder Zustände der Welt; b) abstrakte Gegenstände, aber nicht jedwelcher, sondern nur von zweierlei Art: als wahr und falsch, d.h. als Wahrheitswert.

Die Unterscheidung wird zunächst semantisch, erst nachher ontologisch vorgenommen. „Interessant am Problem der Ontologie – schreibt Quine – ist seine Einfachheit. Es kann mit drei Wörtern beschrieben werden: „Was gibt es?“. Mehr noch, es kann mit einem einzigen Wort beantwortet werden: „Alles“ – und jeder würde diese Antwort als wahr akzeptieren. Doch damit ist nicht mehr gesagt, als dass es gibt, was es gibt. Die Möglichkeit verschiedener Auffassungen über einzelne Fälle bleibt bestehen [...]“<sup>3</sup> Denn ein Kriterium dafür zu entwickeln, was die ontologische Voraussetzungen zur Theorie macht, ist etwas, und sich für eine ganz bestimmte Ontologie zu öffnen, ist etwas ganz anderes. Die eigentliche Problematik der Ontologie ist mit einem „besser–Verstehen“ der Interpretation eng verbunden. Der Interpretationsbegriff selber hat nur eine Hilfsfunktion, er hilft um etwas besser verstehen zu können. Diese Problematik und die der „ontologischen Differenz“<sup>4</sup> sind dank des Begriffes der „möglichen Welten“ näher und genauer bestimmt.

Jede dieser „Welten“ tritt als Ergebnis einer teleologischen Setzung auf und verhält sich nach dem Prinzip des Besseren: „[...] und dass es unmöglich ist, die Welt besser zu machen als sie ist“<sup>5</sup>. „Welt“ – schrieb Leibniz – „nenne ich hier die ganze Folge und das Ganze Beieinander aller bestehenden Dinge, damit man nicht sagen kann, *mehrere Welten* könnten zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten bestehen. Man muss sie insgesamt für eine Welt rechnen, oder wie man will, für ein Universum. Erfüllte man jede Zeit und jeden Ort, es bleibt dennoch wahr, dass man sie auf unendlich viele Arten hätte erfüllen können und

<sup>3</sup> W.V. QUINE, *Von einem logischen Standpunkte*, Frankfurt a. M. 1979, 9.

<sup>4</sup> Vgl. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 9. Aufl., Pfulingen 1990, 40, ff. Heidegger schrieb: „Wir sprechen von der Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden“; „die Differenz von Seiendem und Sein ist der Bezirk, innerhalb dessen Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens das sein kann, was sie ist“ (Ebd., 41, 42).

<sup>5</sup> G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, 90, in: *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade. Monadologie*, Hamburg 1982, 69.

dass es *unendlich viel mögliche Welten* gibt, von denen Gott mit Notwendigkeit die beste erwählt hat, da er nichts ohne höchste Vernunft tut.“<sup>6</sup>

Leibnizens Auffassung von „Welt“ impliziert auch die Idee der Komposibilität<sup>7</sup> d.h. zwei oder mehrere Dinge sind nur dann möglich, wenn sie Koexistenzfähig sind: mehrere Welten sind nur als „mögliche Welten“ (i.S. in Horizonte der Möglichkeit) verständlich.

3. So wie man festgestellt hat, „war nun Carnaps Idee, informationsreichere Interpretationen so zu bestimmen, dass sie die Wahrheitswerte der Sätze nicht nur in einer, nämlich unserer Welt, der ‚wirklichen‘ Welt festlegen, sondern ihre Wahrheitswerte *in allen möglichen Welten*. *Eine mögliche Welt* ist dabei nicht als einen ferner Kosmos zu denken, sondern als unsere Welt, wie sie aussehen könnte, wenn sie nicht so beschaffen wäre, wie sie ist.“<sup>8</sup> Denn der Diskurs wird auf dem Niveau der „möglichen Sachverhalte“ gehalten. „Wie unsere Welt laut Wittgenstein ‚alles ist, was der Fall ist‘, d.h. die Menge der tatsächlich bestehenden Sachverhalte. Wenn man über unsere Welt redet, so redet man über bestehende Sachverhalte, d.h. Tatsachen; wenn man über mögliche Welten redet, so redet man über mögliche Sachverhalte, d.h. über Sachverhalte, die entweder bestehen oder bestehen könnten, wenn die Welt anders aussähe, als der Fall ist.“<sup>9</sup>

Im Sinne von Carnap wurde dies wie folgt formuliert: „wenn die Bedeutung eines Ausdrucks festliegt, liegen auch seine Extensionen in allen möglichen Welten fest“.<sup>10</sup> Wenn wir nicht von *Bedeutungen*, sondern von *Intensionen* reden, so ergibt sich daraus folgende Regel: „die Intension eines Ausdrucks bestimmt seine Extensionen in allen möglichen Welten, und umgekehrt.“<sup>11</sup> Was die Intension eines Prädikates über die Extension hinaus leistet, ist folgendes: sie legt die Extension dieses Prädikates nicht nur für die tatsächliche Welt, sondern für möglichen Welten fest. „Neuerdings – schrieb Carnap – erhob sich das Problem der abstrakten Gegenstände erneut im Zusammenhang mit der Semantik der Theorie der Bedeutung und der Wahrheit“.<sup>12</sup> Um diese besser zu verstehen, „muss man vor allem den grundlegenden Unterschied zwischen zwei Arten von Fragen über die Existenz oder Wirklichkeit von Gegenständen erkennen. Möchte jemand in seiner Sprache über einen neue Art von Gegenständen sprechen, so muss er ein System neuer Redeweisen mit neuen Regeln einführen; wir nennen das die Aufstellung eines *Sprachsystems* für die neuen Gegenstände. Dabei muss man nun zwei Arten von Existenzfragen unterscheiden: einmal der Existenz bestimmter Gegenstände der neuen Art *innerhalb des Sprachsystems*, die wir *innere Fragen* nennen; zu anderen

<sup>6</sup> G.W. LEIBNIZ, *Die Theodizee*, 101.

<sup>7</sup> Ebd., 100.

<sup>8</sup> Fr. von KUTSCHERA, *Einführung in die intentionale Semantik*, Berlin/New York 1976, 23.

<sup>9</sup> Ebd., 24.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> R. CARNAP, *Empirismus, Semantik und Ontologie* (1950), in: *Moderne Sprachphilosophie*, hrsg. von M. Sukale, Hamburg 1976, 53.

Fragen hinsichtlich der Existenz oder Wirklichkeit des *Systems der Gegenstände im Ganzen*, die wir äußere Fragen nennen.<sup>13</sup>

Carnaps Überlegungen zeigen, dass für die Intension eines Prädikates nicht allein das maßgebend ist, worin eine Extension tatsächlich besteht, sondern auch das, worin sie hätte bestehen können.

Somit haben die Semantiker das alte Leibnizsche Konzept der möglichen Welten übernommen.

Frege, Carnap und ihre Nachfolger konzipierten deshalb Bedeutungen als abstrakte Gegenstände. Daraus ergibt sich eine besondere Interpretationsproblematik: Begriffe und Bedeutungen sind Funktionen von möglichen Welten auf Bezeichnetes (Gegenstände), denn die ganze Idee von „möglichen Welten“ besteht darin, dass sie alles umfasst, zumindest alles, was für die spezielle Frage, die wir stellen relevant ist.

4. Außer einer logisch-semantischen Auffassung von „möglichen Welten“, wollen wir einen weiteren Weg hervorheben.

Das, was „Welt“ genannt wird, kann als eine Gesamtheit verschiedener Interpretationsprozesse aufgefasst werden. Damit bedeutet eine veränderte Interpretation „nicht bloß eine Auslegung einer sich im Grunde gleichbleibenden, sondern in der Tat eine *andere Welt*“<sup>14</sup>. Nietzsches Schlagwort folgend, „nur als *ästhetisches Phänomen* ist das Dasein und die *Welt* ewig gerechtfertigt“<sup>15</sup>, könnten wir sagen: es gibt genauso viele wirkliche Welten wie es vielbedeutende kohärente Interpretationen gibt.

Aufgrund dieser Überlegungen versuchen wir die Einheit von Semantik und Ontologie hervorzuheben. Die Hauptfrage dieser Erörterung betrifft als erstes *den poetischen Raum* und die Möglichkeiten seiner Modellierung zu einem Werk, zu einer poetischen Schöpfung in allgemeinen.

Der poetische Raum tritt sowohl semantisch als auch monadologisch auf: als Raum der teleologischen Setzung ins Werk ist der poetische Raum durch seinen Sinn (o.a. *Intension*) geschlossen und durch seine Bedeutung (*Extension*) geöffnet. Anders gesagt, es gibt den poetischen Raum nur in Form eines Plurals *sui generis*: das sind Räume der teleologischen Setzung, welche poetisch ganz verschieden, als Raum aber dieselben sind. Nach einigen Prinzipien von Leibniz hieße das so: „Die Monaden haben keine Fenster“; „[...] Es muss sogar jede einzelne Monade von jeder anderen verschieden sein“; „Obgleich also jede geschaffene Monade die ganze Welt vorstellt, so stellt sie doch mit besonderer Deutlichkeit den Leib vor, der ihr speziell angewiesen ist und dessen Entelechie sie ausmacht.“<sup>16</sup>

Genauso wie die „monadologischen Welten“ sind die im poetischen Raum anwesenden Welten durch Vollständigkeit, Pluralität, eigene Form und besonders

<sup>13</sup> Ebd., 54.

<sup>14</sup> G. ABEL, *Logik und Ästhetik*, in: „Nietzsche Studien“, Bd. 16 (1987), 116.

<sup>15</sup> FR. NIETSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York; Bd. 1, 1980, 47.

<sup>16</sup> G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*: 7, 9, 62. In: *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade. Monadologie*, 28, 55.

durch *Nähe* und *Distanz* bestimmt. Ontologisch sind alle diese Welten nur „mögliche Welten“; in einem Universum des Schaffens eingeräumt, sind all diese Welten auch poetisch real und könnte keine „besser gemacht werden als sie ist“. Neben ihrer Monadizität bringen diese poetische Welten einen Raum und zugleich ein Raumgefühl zusammen.

Als „Räume in Werden“<sup>17</sup> engagieren sie Horizonte und mannigfaltige Perspektiven und geben jeder neuen gesetzten Welt einen bestimmten Sinn und eine eigene Gestaltung. In diesem Sinne entstehen z.B. Räume des Erleben von Naturgefühl, Räume des Traumes, Sehnsuchtsräume u.a.

Treten diese Räume etwa monadologisch auf, so bedeutet dieses, dass sie „keine Fenster“ haben. Was die Eigentümlichkeit dieser Räume betrifft, so wäre zu sagen: a) sie haben keine gegebene Existenz (alle sind nur durch Metaphern anwesend); b) als *einmalig* und unwiederholbar existieren diese Räume nur insofern, als sie wachgerufen werden; c) durch dieses Wachrufen wirklich geworden, hören sie mit dem Aufhören des Wachrufens nicht auf. Etwa in Sinne von Monaden: „sie können nur durch Schöpfung entstehen und durch Vernichtung vergehen“ (*Monadologie*, 6), d.h. als „Räume in Werden“ bleiben sie außerhalb des Werdens bestehend, sie sind Perspektiven einer ideellen Harmonisierung.

Es ist anzumerken, dass die poetischen „Welten“ auch von den durch das menschliche Schaffen in diesen Welten realisierten Werten bestimmt sind. Also, poetisch sind diese Welten als solche, real und nicht abstrakt. Anders gesagt, sind die *poetischen* Welten auch „mögliche Welten“, sie gehen jedoch über die *semantischen* Welten hinaus. Sie unterscheiden sich voneinander auch dadurch, dass in ihnen „ein verschieden großer Grade der Realität auftritt“: „die möglichen Welten bilden im Bezug auf die in ihnen vorkommende Realität eine Reihe; diese Reihe ist stetig und hat ein Maximum. Nur weil sie ein Maximum hat – eben die beste der möglichen Welten – kann überhaupt eine der möglichen Welten wirklich werden.“<sup>18</sup>

Da dies Maximum eine jede poetische Welt kennzeichnet, ist eine solche Welt immer die beste der möglichen Welten. Die sogenannte „vollkommene Welt“ liegt auf der Ebene der Setzung von Werten. Deswegen ist das poetische Schaffen eine eigene Art Theodizee, und so ergänzt sich das Syntagma „mögliche Welten“ mit dem Syntagma „unmögliche Welten“, ohne einen metaphysischen Unsinn zu riskieren.

5. Das Unmögliche ist aber eine Art des Modalen: „[...] der gewordenen Problemlage der Metaphysik in unserer Zeit gerecht werden zu können“, müssen wir „mit den neugeschaffenen Grundbegriffen erst arbeiten lernen. Von jeder aber war es das Kapitel *de possibili et impossibili*, bei dem die wichtigsten Aufschlüsse über das Seinproblem lagen. Auf die Fassung des Möglichkeitsbegriffs kommt

<sup>17</sup> G. POPA, *Spațiul poetic eminescian [Der poetische Raum bei Eminescu]*, in „Eminesciana“, Iași 1982, 3.

<sup>18</sup> G. MARTIN, *Leibniz Logik und Metaphysik*, Berlin 1968, 126.

alles an.“<sup>19</sup> Die Modalitätstheologie setzt so ein gutes Verständnis der Modi selbst voraus. Da der Modus selbst „etwas an der Sache, nicht an sie selbst nämlich eben ‚ihr‘ Seinsmodus“ ist und es „ein bloß Mögliches [...] in der Realwelt nicht“ gibt<sup>20</sup>, so können wir sagen, dass es ein „bloß Un-mögliches“ ebenfalls nicht gibt. Sein Nichtmöglichsein ist nicht das selbe an ihm wie sein Nichtwirklichsein und wurzelt in der Struktur eines Zusammenhangs.

Deswegen mag so auch eine „unmögliche Welt“ denkmöglich sein. Wer könnte anzuzweifeln wagen, dass die Welt von Nietzsches *Zarathustra* nicht denkbar sei? Nietzsche selbst schrieb: „Man ist um den Preis Künstler, dass man das, was alle Nichtkünstler-‚Form‘-nennen, als *Inhalt*, als ‚die Sache selbst‘ erfindet. Damit gehört man freilich in eine *verkehrte Welt*: denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas bloß Formalem – unser Leben eingerechnet.“<sup>21</sup>

Die metasemantische Sprache von Nietzsches *Zarathustra* schließt die Anwesenheit einer „Welt“ nicht aus. Das Eigenartige dieser „Welt weist aber auf die Musik hinter den Worten hin auf das, was sich hinter dem Wort verbirgt: Ich erzähle nunmehr die Geschichte des *Zarathustra*. Die Grundkonzeption des «Werks» ist „der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke“, „man darf vielleicht den ganzen *Zarathustra* unter die Musik rechnen.“<sup>22</sup>

Natürlich, wollen wir nicht behaupten, dass in diesem von Nietzsche geschaffenen narrativen Raum nur die Idee von „möglichen Welten“ wirkte. Anders als die monadologischen oder semantischen „Welten“ tritt die „metasemantische Sprache“ von *Zarathustras* Welt auch als eine „mögliche Welt“ auf. Das steht im Zusammenhang mit sprachphilosophischen Reflexionen: „Die Sprache überbückt nur zum «Schein» [...] Die Sprache wird hier ganz als sinnliche Erscheinung einer eingebildeten Gemeinsamkeit verstanden, als Worte und Töne, die in ihrem *Zusammenklang* auch schon für Zeichen gemeinsamer Begriffe *gehalten* werden [...] Das ist der Geist der Sprache als ‚Geist der Musik‘, aus dem nach Nietzsche die Tragödie geboren wird“<sup>23</sup>.

Als zweckmäßiger Ausdruck für die moderne Rekonstruktion der Bezugstheorien, bietet uns die „mögliche Welt“, – neben der „Intentionalität und neben der „Gegenständlichkeit“ – einen Weg zum Verständnis des „Welten-Status“ in der „ontologischen Differenz“, zum Verständnis der „Welten“ in den Texten, in den wertgegebenen Gebilden, die die Form von Kunstwerken annehmen.

<sup>19</sup> N. HARTMANN, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff*, in: *Kleine Schriften* III, Berlin 1975, 100.

<sup>20</sup> Ebd., 99.

<sup>21</sup> Fr. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 13, 9–10.

<sup>22</sup> Fr. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, 335.

<sup>23</sup> J. SIMON, *Nachwort*, in: Fr. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart 1994, 345.

## DER PERSON-BEGRIFF IM HEUTIGEN ORTHODOXEN DENKEN – PERSON ODER WESEN/SEIENDES

LIVIU JITIANU

**Zusammenfassung.** Die orthodoxe Epistemologie der großen Exil-Theologen des Ostens wie Berdjajew, Lossky und Bulgakov und die repräsentativen Einführungen in die orthodoxe Glaubenswelt – siehe u.a. die Abhandlungen von Ch. Yannaras (*Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Faith*, Edinburgh 1991), J. Meyendorff (*The Orthodox Church*, New York 1981; Ders.: *Christ in Eastern Christian Thought*, New York 2<sup>1987</sup>) – weckten aufmerksames Interesse im Westen und stellten nicht zuletzt vielfältige Herausforderungen der westlichen Welt dar. Themenbereiche wie Apophatie, Kataphatie, *Sobornost* (= Einheit in der Liebe und Freiheit – in der Verfassung von Vl. Solowjow –, die sich gegen das vorherrschende Absolute-Ich des deutschen Idealismus setzte), das Konzept der Gott-Menschlichkeit, die Sophia-Lehre (= die göttliche Weisheit, die das Geheimnis der Gott-Menschlichkeit enthüllt und dadurch Lebensprinzip der Menschheit wird, indem sie die perfekte und ideale, sich in Christus verwirklichende Menschlichkeit darstellt) – herausgearbeitet in erster Linie von den großen Sophiologen: Vl. Solowjow, P. Florensky und S. Bulgakov – stehen als herausfordernde Fragen da. Die Abhandlungen über das Mysterium der Freiheit, hauptsächlich von Dostojewski und Berdjajew kultiviert, können hierher auch angeschlossen werden. Auf diese Prinzipien baut die neo-patristische Anthropologie, deren vereinendes Thema das Person-Konzept bildet. Leitprinzip dieser Anthropologie ist die Präsenz Gottes in der Welt und im Menschen. Die orthodoxe Reaktion auf eine vorwiegend rational-scholastisch eingestellte Theologie, auf die reduktionistischen Diskussionen über die Person forderte eine neue Personlehre, die sich aus der Epistemologie der Kirchenväter ableiten ließ, die ihrerseits auf eine mystische, apophatische Grundeinstellung baut und eine existentielle, persönliche Kommunikation voraussetzt. Diesbezüglich wird aus ihrem Vokabular das rationale, substantielle, in sich existierende Subjekt vertrieben, und der apophatisch-mystische Person-Begriff herausgearbeitet. Grundlegend ist, wie gezeigt, für diese persönliche Existenzform des menschlichen Seins die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen. Daher wird alles Wesentliche der menschlichen Person abgeleitet, gedeutet und erklärt.

Ein zentrales Thema dieser patristischen Epistemologie bildet das Gott-Menschliche Konzept, das sich auf die Menschwerdung und deren Bedeutung für das menschliche Sein bezieht. Die Menschwerdung, in der das Menschliche mit dem Göttlichen in der Person Christi vereint wird, ist das Prinzip der Zurückführung des Menschlichen ins Göttliche, ist Prinzip der Vergöttlichung und gleiche Basis für einen göttlich-menschlichen Organismus, dadurch für eine restaurierte mystische Menschheit. Der einzige Weg der Wiederherstellung des Verlorenen findet seinen Ausgangspunkt in diesem göttlich-menschlichen Organismus, in der Person Christi. In diesem Prozess wird nicht nur der Einzelne, sondern die ganze Menschheit miteinbezogen, so dass die ganze Menschheitsgeschichte eine auf das Gott-Menschliche orientierte Grundtendenz hat.

Nach der Feststellung O. Cléments wird das Thema der Person in der Theologie der Kirchenväter des 4–5. Jahrhunderts als eine Art Anhang der Gotteslehre behandelt, aber nicht direkt Mensch-bezogen<sup>1</sup>. Einen herausgearbeiteten orthodoxen Personalismus finden wir erst in der zeitgenössischen russischen und griechischen philosophierenden Theologie<sup>2</sup>. Daher werden im Folgenden bedeutende Vertreter<sup>3</sup> dieser orthodoxen Linie vorgestellt.

## 1. Personlehre der Orthodoxie

Die Person ist das „vereinheitlichende Thema“ des christlich-orthodoxen Interesses in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eine erste Verarbeitungsphase dieses Prozesses war das Ersetzen des „Absoluten-Ich“ des deutschen Idealismus durch den komplexen „Sobornost“-Begriff<sup>4</sup>. Einen bedeutenden Beitrag leistet in dieser Frage auch Dostojewskij mit seiner „Mysterium der Freiheit“-These<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Siehe dazu die konziliaren Aussagen von Nikaia und Chalkedon, in: DH 124ff., 301ff.

<sup>2</sup> Vgl. dazu: O. Clément, *Le thème de la personne dans la pensée chrétienne russe des XIXe et XXe siècles*, in: BERDJAJEV, *Un philosophe russe en France*, Paris 1991, bes. 39–62.

Die großen personalistischen russischen Synthesen haben einen starken Einfluss auf die christlichen französischen Personalismen (etwa die Philosophie von E. Muniér) gehabt. Man kann in diesen Synthesen eine zweifache Gegeneinandersetzung als Treibeffekt feststellen: einerseits die ökumenische Herausforderung, die zur Neuentdeckung, und Reaktualisierung des patristischen Denkens führte, andererseits die Provokation der modernen philosophischen Reduktionismen, wie: Nihilismus, Atheismus, liberaler Individualismus und marxistischer totalitärer Kollektivismus. Diese unannehmbaren Systeme führ(t)en zur Erarbeitung der These der „Irreduktibilität der Person“, d.h. ihre Unableitbarkeit aus der puren immanenten Welt. Siehe bei O. Clément, ebd. Zum Thema: russisches religiöses Denken vgl.: E. PORRET, *Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Russland*, Heidelberg 1950, bes. 27–124.

<sup>3</sup> Deren Bedeutung folgt der Einschätzung des Autors vorliegender Arbeit. Es werden folgende Theologen des XX. Jahrhunderts genannt: W. Solowjow, N. Berdjajew, I. Zizioulas, Ch. Yannaras, I. Panagopoulos, Vl. Lossky und A. de Halleux. Der bekannte Denker der Orthodoxie Dumitru Stăniloae selbst zählt zu den größten Theologen der Orthodoxie Lossky, wiewohl er ihn für rigoros hält, Berdjajew, wiewohl er ihn für einen „Origenisten“ hält, Bulgakov, wiewohl er ihn als Pantheisten bezeichnet, und Evdokimov. Siehe: S. DUMITREȘU, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae. Convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu*, București 2002 [Im Folgenden: *Convorbiri*] 102f.

<sup>4</sup> Sobornost bedeutet nicht nur die synodale Fassung der orthodoxen Hierarchie, wie u.a. Stăniloae warnt, „sie bezieht sich auf die ganze Kirche“. In: *Convorbiri*, 61. In dem Wort „sobor“ liegt die Idee einer virtuell bestehenden Versammlung ohne formale Vereinigung. Dieser Begriff drückt also eine organische Einheit aus. Zum Begriff Sobornost vgl. P. PLANK, Art. *Sobornost*, in: <sup>3</sup>LThK 9, 680–681. Der Begriff will Versammeltheit, Katholizität, Synodalität oder Konziliarität zum Ausdruck bringen. Nach S. Bulgakov bildet Sobornost „die Seele der Orthodoxie“.

Sobornost wird dem zum Schisma führenden Festhalten am Filioque gegenübergestellt. Durch dieses Einheitsprinzipium soll die Einheit der Kirche wiederhergestellt werden. L. Karsavin nennt die Gründe der gespaltenen Einheit der westlichen Kirche, die übrigens, seiner Meinung nach, nicht auf die orthodoxe Kirche treffen: der Rationalismus der westlichen Theologie; die fideistische Einstellung der westlichen Welt; das Ausharren in dem scholastischen Erbe; die Gegenüberstellung von Autorität und Freiheit, von Institution und Charismen; das Aufeinanderstoßen des Klerikalismus und Laizismus; die Bevorzugung bzw. Vernachlässigung des Christomonismus, bzw. Pneumatomonismus. Vgl. L. Karsavin, *L'Orient, l'Occident et l'idée russe*, Sankt Petersburg 1922.

<sup>5</sup> Es werden in dieser Arbeit die Abhandlungen Dostojewskijs nicht näher behandelt. Wichtig ist jedoch die Grundeinstellung Dostojewskijs, wonach das zentrale Thema des Weltgeschehens der Mensch und sein Schicksal bilden. Die Lösung der Frage um den Menschen ist zugleich auch die

Gegen den rationalistischen Essentialismus des Westens, dessen Ergebnis die Ersetzung des Person-Begriffes und letztendlich der Person durch andere Kategorien – wie etwa Individuum, Subjekt, Gewissen – ist, bietet sich der apophatische Personalismus des Ostens an<sup>6</sup>. Dieses apophatische Person-Konzept ist supra-essentiell, unobjektivierbar, unbegreiflich, insofern alle Versuche zurückgewiesen werden sollen, eine Person-Definition zu geben und nur die alleinige Behauptung, dass das Wesen der Person auf die Natur nicht zurückführbar ist, berechtigt sei.

### 1.1. Wladimir Solowjow<sup>7</sup>

Die Metaphysik Solowjows besteht in einer ständigen Suche nach einem integralen Wissen, das für ihn die Synthese der Philosophie, der Theologie und zugleich der Wissenschaft in sich bedeutet. Demnach werden Mystik, die einen absoluten Charakter besitzt, und die das oberste Prinzip und das letzte Ziel der philosophischen Erkenntnis bestimmt, Empirie, die einen materiellen Charakter hat und als konkrete Grundlage und Anpassung, als Verwirklichung der höheren Grundansätze dient und Rationalismus, der durch seinen formalen Charakter Bindeglied jedes Systems ist, in eine Synthese zusammengeführt<sup>8</sup>. In solch einem System nimmt der Glaube die wichtigste Stelle ein. Durch den Glauben gelangt der Mensch zum letzten Ziel. Die Erfahrung ist in diesem Zusammenhang der Weg der Verwirklichung des Glaubens und die Vernunft wird als Mittel, wodurch der Glaube seinen formalen Ausdruck bekommt, verstanden.

Die Grundlage der Philosophie Solowjows entspringt aus dem Christentum, genauer gesagt aus der Zwei-Naturen-Lehre der Konzilien (vor allem des Konzils von Chalkedon). Daraus leitet er seine Lehre der vergöttlichten Menschheit, vom

---

Lösung der Frage nach Gott. Siehe: N. BERDJAJEW, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, München 1925, 26. Der Mensch ist ein Ort, in dem die Liebe und die Gewalt, die Freiheit und der Zwang, noch genauer, „die Freiheit, die das Leid bejaht“, und „das Glück, das auf die Freiheit verzichtet“ gegenüber stehen. Freiheit, Böses und Erlösung sind die Elemente jedes menschlichen Geschehens. Vor allem bindet uns die Freiheit zu Christus und führt zur „Bruderschaft in Christus“. Vgl. ebd., 79f.

Es soll hier nun kurz erwähnt werden, dass beide Themenkreise, Sobornost und Freiheitslehre, durch eine sehr kritische Einstellung gegen den Westen, gegen die „häretischen“ Abwege des westlichen Christentums – z.B. die Vorwürfe Chomjakows: Anstreben der Einheit ohne Freiheit der römisch-katholischen Kirche und Freiheitsansprüche ohne Einheit der Protestanten –, gegen den Rationalismus und Individualismus westlicher Kultur charakterisiert sind. Nebenbei haben diese Vorwürfe einen stark nationalistischen Charakter, d.h. sie heben die (teilweise gar nicht existierenden) Vorteile, die beispielgebenden Eigenschaften der eigenen Kultur, Nation und Kirche als Ideal der sich in der Liebe und Freiheit vollgezogenen Einheit hervor.

<sup>6</sup> Anfänglich noch nicht so differenziert bei V. Nesmielov, dann bei P. Florenski, S. Bulgakov, existenziell ausgelegt bei N. Berdjajew und letztlich schon theologisch in der Meta-ontologie, die eigentlich die Irreduktibilität der Person auf Natur meint, von V. Lossky. Vgl. dazu: O. CLÉMENT, *Le thème de la personne dans la pensée chrétienne russe des XIXe et XXe siècles*, 50f.

<sup>7</sup> SOLOWJOW wird als Vater der russischen religiösen Theologie und Denkweise betrachtet. Seine bedeutendsten Werke in: *Ausgewählte Werke*, 2 Bde., Jena 1914 und 1916; *Der Sinn der Liebe*, Riga 1930.

<sup>8</sup> Vgl. *Morceaux choisis*, 52f. Übernommen von E. PORRET, *Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Russland*, 95–96.

Theandristus, ab. Dieses Dogma vom Gott-Menschen drückt die ganze Wahrheit sowohl über das göttliche Sein wie auch über das Menschliche aus. Solowjow unterscheidet in diesem Sinne zwischen zwei Absolutheiten: die *erste* ist Gott, der in sich eine absolute Einheit und Ganzheit bildet, die *zweite* ist noch im Werdeprozess, sie ist eine werdende Einheit und Ganzheit. Diese zweite Absolutheit nennt Solowjow die „ideelle Menschheit“; sie ist „der Mensch des ewigen Gott-Menschen“<sup>9</sup>. Jedes menschliche Wesen ist in diesem universellen oder absoluten Menschen, in Christus verwurzelt. „Der Mensch ist also *idealiter* ein einziges und ganzes Wesen“ – fährt Solowjow weiter fort und wagt schließlich die Behauptung: „er [der Mensch] hat ein Wesen, das dem Wesen Gottes identisch ist“<sup>10</sup>. Das ist aber nur in dem Gott-Menschen zusammengekommen. Er ist die freie Vereinigung zweier unabhängiger Wesen: des Menschlichen und des Göttlichen. Der „normale“ Mensch ist in seiner Wesenheit von Gott abhängig. Seine Aufgabe und Sendung ist, eine freie, gottmenschliche Gemeinschaft zu verwirklichen: denn in der Vereinigung des Menschen mit Gott, in der Verwirklichung des göttlich-menschlichen, theandrischen Werkes auf Erden sieht Solowjow die Theosis oder Vergöttlichung des Menschen begründet<sup>11</sup>.

## 1.2. Nikolaj Berdjajew<sup>12</sup>

Nach *Nikolaj A. Berdjajew* ist die Person eine religiös-spirituelle Kategorie: altruistisch, aristokratisch, mit Opfercharakter. Sie setzt sich dem reinen naturalistisch-biologischen, psychologischen, soziologischen Individuum, das egoistisch, von dem Selbsterhaltungstrieb beherrscht ist, entgegen. Das Individuum ist ein Teil der Natur, der Gesellschaft, in weitem Sinne gar des Universums; die Person ist dagegen universell, die virtuell eigentlich alles, Gesellschaft und Kosmos, als ihre eigenen Dimensionen umfasst. Dementsprechend ergeben sich zwei philosophische Richtungen. Die eine ist existenziell-personalistisch und anthropozentrisch. Sie behauptet den Vorrang des Subjekts dem Objekt gegenüber und richtet sich gegen den Voluntarismus, Dynamismus und Kreativismus. Die andere ist essentialistisch-inpersonal, kosmozentrisch und naturalistisch. Sie hebt die Vorherrschaft des Wesens, des Objekts und des Intellectus hervor.

Berdjajew stellt immer die Existenz der Objektivierung gegenüber<sup>13</sup>. Es werden das Leben dem Ding, das „Ich“ der Welt der Objekte, die lebendige

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 97f.

<sup>10</sup> Ebd., 98.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 100. In diesen Prozess der Vergöttlichung wird durch den Menschen, der zugleich Mikrokosmos und Mikrotheos ist, die ganze Schöpfung mit einbezogen. Vgl. ebd., 101f.

<sup>12</sup> Über Berdjajew [auf Deutsch öfters: Berdjaev], über sein Leben, denkerische Einflüsse auf seine Philosophie und über die Grundrisse seines Denkens, siehe auf Deutsch u.a.: E. PORRET, *Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Russland*, 16–25 und 127–195.

<sup>13</sup> Objektivieren heißt rationalisieren in dem Sinne, dass man die Ergebnisse des Denkens (z.B. die Substanzen) für Wirklichkeiten nimmt. Dementsprechend gibt es: Existenzialphilosophie, nach der die Philosophie gelebt wird, und Existenzphilosophie, die von der Subjektivität zur Objektivität überzugehen versucht. Siehe E. PORRET, *Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Russland*, 22–23. Die objektivierte Welt ist eine Welt, in der sowohl Gott wie der Mensch fehlen;

Persönlichkeit in ihrer inneren Existenz der äußeren Welt, die tiefe menschliche Erfahrung der objektiven Erkenntnis gegenüberstellt.

Der Ontologismus ist für Berdjajew eine naturalistische Metaphysik, deterministisch und grundsätzlich verfehlt. In dem Kantianischen Denkschema ist das Wesen Ergebnis des sich objektivierenden Denkens und hat daher keine reale Existenz<sup>14</sup>. Die Person ist gerade das Gegenteil des Wesens. Sie geht dem Wesen voraus. Gott selber ist eine Wesens-lose Existenz. Wie das Absolute und die Einheit, ist auch das Wesen eine Projektion der gefallenen Welt, die sich dadurch in ihrer chaotischen Zerfallenheit trösten versucht. Die Anziehung des Wesens und der im Westen aufgestellten Thesen sind die Quelle der menschlichen Sklaverei geworden. Der Mensch ist Sklave des Wesens, von ihm determiniert, unfrei ihm gegenüber. Seine Freiheit ist nur Folgerung seines Wesens und ist dementsprechend sehr determiniert und eingengt<sup>15</sup>.

Der Mensch, der Person ist, war, ist und bleibt immer Angelpunkt und Zentrum jeder Philosophie. Die Philosophie ist also grundlegend anthropologisch. In diesem Menschen und durch den Menschen ist die Erkenntnis Gottes möglich, da Gott Mensch geworden ist. Das Christentum ist folglich *gottmenschlich*, es schließt nämlich die Vereinigung des Menschen mit Gott ein. Deswegen darf das Christentum nicht auf die schlichte Erlösungslehre beschränkt werden. Es hat nämlich nicht nur das individuelle Heil des Menschen zum Ziel, sondern es hat soziale und kosmische Konsequenzen. Es ist berufen, die Schöpfung umzugestalten. Es ist also Gott-Menschlich und bezieht sich auf die ganze geschaffene Welt. Die anthropologische Philosophie wird also zu einem christologischen Begriff des Menschen erhoben. Das Christentum ist *theandrisch* und konzentriert sich auf den christologischen Menschen.

Berdjajew führt seinen Gedankengang weiter: Das Christentum ist dreieinig. Der Mensch ist daher „inneres Moment des Mysteriums der Dreieinigkeit“<sup>16</sup>. Dementsprechend soll die ganze theandrische Anthropologie in dieser trinitären und dynamischen Perspektive verstanden werden. Der Mensch bewahrt also den Zusammenhang mit dem Sein (= Gott), und er hat die ständige Sehnsucht nach dem Sein. Die Offenbarung und die Erlösung erzielen eigentlich die Möglichkeit der Vereinigung mit diesem Sein, letztendlich mit Gott. Sie bewirken die Wiederkehr des Menschen in das Innere der göttlichen Wirklichkeit. Mit diesem Geschehen parallel kehrt der Kosmos zu diesem wiedergeborenen, neuen,

---

denn Gott objektivieren heißt, aus Ihm ein weder göttliches noch menschliches Ding machen. In: *Cinq méditations sur l'existence*, Paris 1936, 69.

<sup>14</sup> Siehe zum Thema im Allgemeinen u.a.: O. MARQUARD, *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (= Symposium 4), Freiburg München 1958. Der Gegensatz zwischen dem Subjekt und dem Objekt, auf dem die Kant'sche Erkenntnistheorie gründet, endet in einer Entpersönlichung der Philosophie; das Subjekt verliert schließlich die wirkliche Verbindung mit dem konkreten Menschen, der sogar ein Hindernis für die Erkenntnis zu sein scheint.

<sup>15</sup> Vgl. dazu: Berdjajew, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1946, 82ff. Ein ähnlicher Gedankengang bei M. AGHIORGIOUSIS: *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence and Energies in God*, in: *Greek Orthodox Theological Review* 23 (1978) 15–41.

<sup>16</sup> E. PORRET, *Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Russland*, 151.

geistigen Menschen zurück. Diese zwei Bewegungen ermöglichen, dass der Mensch an dem Erlösungswerk des Gottmenschen, an der kosmischen Erlösung teilnehmen kann. Das ist die „schöpferische Berufung“ des Menschen<sup>17</sup>.

Der Personalismus Berdjajews ist philosophischer Natur, wird aber doch durch Mystik und Spiritualistik charakterisiert. Er bevorzugt einen existentiellen Personalismus. Die Person ist Ausdruck der ontologischen, ungeschaffenen Freiheit, die den Grund des Wesens bildet. Dementsprechend ist sie nicht objektivierbar, sie ist die Entgegensetzung zu den Kategorien des Individuums. Sie ist einerseits mit dem die geschaffene Welt transzendierenden geistigen Prinzip identisch, andererseits determiniert sie das Individuum und weist es in die Domäne des Naturgebundenen. Dadurch entsteht eine Dichotomie des menschlichen Wesens, das dementsprechend aus Person und menschlicher Natur besteht<sup>18</sup>. In dieser dichotomischen Einheit tendiert die menschliche Person dazu, ihre eigene Natur zu transzendieren, zu übersteigen.

Der ursprüngliche Gegensatz, der zur Grundlage der Philosophie Berdjajews wird, ist der von Natur und Geist, von Notwendigkeit und Freiheit, von Ding und Leben, von objektiver und existentieller Welt<sup>19</sup>. Die Philosophie wird zur Kunst der Erkenntnis der Wahrheit, die die absolute Freiheit voraussetzt. Ihr Erkenntnismittel ist die Intuition. Die metaphysische Intuition erlaubt nämlich dem Menschen die Aufdeckung dessen, was Gott ihm verborgen hat. Die Intuition ist letzten Endes die Erfahrung der menschlichen Existenz in ihrer Fülle.

Die Denkweise Berdjajews und deren Nachgeschichte – der Einfluss Berdjajews u.a. auf E. Munier, Zizioulas und Yannaras – bezeugen, dass die zeitgenössische orthodoxe Anthropologie grundsätzlich von dem gerade skizzierten Existentialismus und Apophasismus charakterisiert wird.

### 1.3. Ioannis Zizioulas

Ioannis *Zizioulas* führt eine Revolution der griechischen Philosophie durch, indem er das Wesen des Seins zu begreifen versucht. Er greift den Begriffskomplex der Väter *prósopon* – *hypóstasis* – *ousía* auf<sup>20</sup>. Die Person wird nicht als eine Art „äußere Hülle“ des Wesens, sondern als *hypóstasis*, als der letzte und seinsbildende Faktor des Wesens verstanden. Die Person ist Prinzip und Ursache des Wesens. Nicht die Substanz (*ousía*), sondern die Person (*prósopon*) ist

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 151ff.

<sup>18</sup> Hier kann man eine bestimmte Ähnlichkeit mit der existenzialistischen Subjekt-Definierung von: K. HEIM, *God Transcendent*, London 1935, bes. 107f. finden.

<sup>19</sup> Vgl. dazu: BERDJAJEW, *Die Philosophie des freien Geistes*, Tübingen 1930, 24. Der „grundlegende Mythos“ des Christentums ist das Drama von Liebe und Freiheit, so in diesem Zusammenhang Berdjajew. Vgl. ebd., 90. Die Freiheit – die māonische Freiheit bei Berdjajew – geht dem Sein voraus, sie besteht vor der Schöpfung. Sie ist Grundprinzip des Lebens und des Seins.

<sup>20</sup> In dem Wortgebrauch der Väter, in Zusammenhang mit dem chaledonischen Dogma, wird zuerst zwischen „*hypóstasis*“ und „*ousía*“ unterschieden, dann wird der Begriff „*hypóstasis*“ mit „*prósopon*“ gleichgestellt. Vgl. dazu: D. STĂNILOAE, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, in: *Ortodoxia* 2–3 (1951) 295–299.

der letzte Grund (*hypó-stasis*) der Existenz. Die Person offenbart das Wesentliche der *hypó-stasis*, indem sie sie als *ék-stasis* der personellen Beziehung bezeichnet. Das Wesen ist folglicherweise keine Substanz, sondern *Communio* (*koinonía*), die eigentlich das einzig Existierende, das einzig Wesentliche ist<sup>21</sup>. Nach Zizioulas haben dementsprechend die kappadokischen Theologen in ihren trinitarischen Ausführungen die substantialistische Begrifflichkeit der *con-substantiatio* stillschweigend abseits gelegt [abgelehnt haben sie es aber nicht!], und die mehr personalistische Sprache der *Communio* (*koinonía*) bevorzugt.

Mit den kappadokischen Vätern behauptet Zizioulas: ohne Person oder *hypó-stasis* gibt es keine *ousía* oder Natur; ohne *ousía* gibt es aber keine Person, und als Schlussfolgerung: das ontologische Prinzip (*arché*) des Wesens ergibt nicht die *ousía*, sondern die Person. Weiterhin kann behauptet werden, dass die Person, als absolute ontologische Freiheit, nur unerschaffen sein kann, also frei von allem „Gegebenen“. Das schließt eigentlich jede Form der „vom Außen erwirkten“ Existenz aus. In diesem Sinne kann nur Gott als Person bezeichnet werden<sup>22</sup>.

Der Mensch als Geschöpf, der seine Existenz von „Außen“ bekommt – er ist ja nicht Grund seiner eigenen Existenz –, kann die ontologische Freiheit gar nicht vollkommen ausüben, obwohl dieses Freiheitsstreben sein Existenzfundament bildet<sup>23</sup>. Die „von Außen erwirkte“ Existenz ist die letzte Provokation der menschlichen Freiheit. Deswegen sucht der Mensch instinktiv die Überschreitung des Gegebenen, die Möglichkeit der Selbstbehauptung seiner Existenz: nicht als Bekenntnis zu etwas Gegebenem verstanden, sondern als eine Lage, in der er seine Existenz, etwa sein freies Einverständnis und seine Selbstbehauptung, benötigen würde.

Diese „personalistische Revolution“ von Zizioulas zieht auch eine Umstellung der Lehre über die Welt – der Begriff *Kosmos* wird bei ihm bewusst vermieden – nach sich. Das Bild der Antike, das die Welt als *Kosmos* (= geordnete Welt) begriffen hat, wird mit der biblischen *ktísis*, Schöpfung als *creatio ex nihilo*, vertauscht. Es wird dadurch statt der geschlossenen Weltsysteme ein neues Schema

<sup>21</sup> Zizioulas' Ausgangspunkt ist die Trinität. Der dreieinige Gott offenbart sich aufgrund seiner Freiheit nicht von einer göttlichen Substanz, sondern von einer Person: vom Vater – nicht weil die göttliche Natur *ék-statisch* ist, sondern weil der Vater als Person die entstehende *Communio* frei will. Vgl. *Du personnage, à la Personne. La notion de la personne et l'« hypostase » ecclésiale*. Aus dem griechischen Original, erschienen in Thessaloniki 1971, auf Französisch übersetzt in: *L'Être Ecclesial*, in: *Perspective Orthodoxe* 3 (1981), 37. Die ewige *ék-statische* Zeugung und das Hervortreten des Vaters und dementsprechend die Geburt des Sohnes und das Hauchen des Geistes offenbaren den Vater als die allerhöchste Freiheit, die sich in der Liebe zeigt, und verweisen auf die Tatsache: die Liebe ist Freiheit. Die Liebe ist keine Konsequenz oder Eigenschaft der göttlichen Substanz, sondern durch sie wird Gott das, was er ist: der einzige Gott. Die Liebe als Existenzweise Gottes hypostatisiert Ihn, bildet seine Existenz. Sie identifiziert sich so mit der ontologischen Freiheit. Innertrinitarisch gesehen ist die Gott-hypostatisierende-Liebe aber nicht etwas Gemeinsames wie etwa die göttliche Natur, sie ist mit der Person des Vaters, der Grund [= er erlaubt] für die anderen Personen ist, identifiziert. Vgl., ebd.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 36–39.

<sup>23</sup> Bemerkenswert ist die Tragik dieses Freiheitsstrebens bei Dostojewskij, indem er den Selbstmord und nicht zuletzt den Mord der Anderen auch auf die Rechnung dieser unerfüllten Sehnsucht schreibt. Siehe zur Komplexität dieser Thematik: N. BERDJAJEW, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, ebd. und P. EVDOKIMOFF, *Dostojewsky et le problème du mal*, Fribourg Lyon 1942.

eingeführt: die dialektische Beziehung des Geschaffenen und Ungeschaffenen. Die ontologische Basis dieses Schemas bildet die Freiheit<sup>24</sup>, die die Freiheit des Schöpfers und die freie Antwort der Schöpfung in sich birgt.

Nach Zizioulas ereignet sich die menschliche Existenz auf zwei Ebenen: einer biologischen und einer ekklesialen. Dementsprechend spricht er von biologischen und ekklesialen Hypostasen:

a) Als biologische Hypostase ist der Mensch in seiner Verfassung eine tragische Identität. Sie wird einem ekstatischen Faktum – was sich durch den „eros“ und durch die naturbedingte Notwendigkeit der Eltern äußert – zufolge geboren. Ergebnis dieses unfreien Aktes ist, dass ihm die ontologische Freiheit abgesprochen wird. Als biologische Hypostase ist der Mensch zweifacher fundamentaler Passivität (pathé) unterworfen: der ontologischen Notwendigkeit – konstitutionell sind in ihm seine Hypostase und seine Natur-Instinkte verbunden – und dem Individualismus<sup>25</sup>.

b) Als ekklesiale Hypostase ist der Mensch auch von anderer Konstitution. Er ist auch in Freiheit und in der Communio, frei von der ontologischen Notwendigkeit und von der Degradierung des Individuums zu erfassen. Das geschieht durch eine durch die Sakramente der Kirche – vor allem Taufe und

---

<sup>24</sup> Vgl. I. ZIZIOULAS, *Christologie et existence. La dialectique crée-incrée et la dogme de Chalcedone*, in: *Contacts* 36 (1984) 154–171.

Hier ist anzumerken, dass der Begriff „Freiheit“ bei Zizioulas für die Beschreibung des transzendenten, absoluten Schöpfergottes, der eigentlich allein frei ist, dient. Mit diesem Begriff ist gleich noch ein anderer verbunden, nämlich das „absolute Nichts“ (nihil absolutum). Es ist das Prinzip der Existenz der Schöpfung (creatio ex nihilo). Dieses absolute Nichts ist der Grund dafür, dass die Schöpfung ihrer Natur nach einen tragischen Grundzug hat, vergänglich ist. Die Tragik der Schöpfung besteht in einer paradoxalen Synthese, indem sie sich gegenseitig ausschließende Elemente dann doch vereinigt: das Leben und den Tod, das Seiende und Nichtseiende und nicht zuletzt, ihrem Wesen nach, hat die Schöpfung einen Anfang. Folglich ist in der Welt die Möglichkeit des Zueinander-Findens und des Auseinander-Fallens des Lebens und des Todes. Vgl. ebd., 161ff.

Die These Zizioulas kommt der Denkweise Heideggers nahe, der das menschliche Wesen als Seinzum-Tode definiert. Der Tod wird als ein Hin-Schreiten zum Nichts, zum Nicht-Sein gesehen. Um sich von diesem Kreis des Nicht-Wesens zu befreien, nähert sich der Mensch Gott, tritt in eine Communion mit Ihm ein. Der Mensch als capax Dei vel infiniti wird dann bei Zizioulas als capax-in-incapax begriffen. Das Streben nach der Imago Dei, die in dem ek-statischen Charakter des Person-Seins besteht, ist die allerhöchste Form des menschlichen Wesens. Vgl. dazu: ders., *Human Capacity and Human Incapacity*, in: *Theological Exploration of Personhood*, 1972, in: *Scottish Journal of Theology* 28 (1975) 401–448, hier: 446ff.

<sup>25</sup> Diese Instinkte kommen von Außen. Sie „bekommt“ man und sie sind der menschlichen Freiheit nicht ganz verfügbar. Daher kann die menschliche Existenz nicht als Freiheits-Existenz, sondern als Notwendigkeit definiert werden. Dieser Passivität zufolge entsteht das passive Individuum und die diáspasis: die Desintegration, der Zerfall des Menschen. Die zum Individuum degradierte Person stellt die hypó-stasis in diáspasis, eigentlich in apó-stasis um. Und es werden dadurch die Unterschiede in Gegenseitigkeiten umgewandelt. Dieser Prozess der Oppositionierung führt letztendlich zum Tod. Die biologische Hypostase kann sich nur ein Fortleben in ihren Nachkommen erhoffen. Vgl. ZIZIOULAS, *Du personnage, à la Personne. La notion de la personne et l'« hypostase » ecclesiale*, 43f. und 425.

Eucharistie – vermittelte Christologie<sup>26</sup>. Im Gegensatz zum fragmentierten, individuellen, biologischen Wesens-Zustand ist die ekklesiale Hypostase „katholisch“. Sie ist in der „universalen“, personalen *Communio* mit seinem Gott, Mitmenschen und mit der ganzen Schöpfung integriert. Diese sakramental-(eucharistische)-ekkesiale Hypostase ist durch eschatologische und asketische Grundzüge gekennzeichnet, denn sie erfüllt sich durch die Askese im Eschaton<sup>27</sup>.

Zizioulas betont immer wieder, dass die theologische Konstitution der menschlichen Person nicht mit der Hilfe der aristotelischen „entelecheia“ – eine Befähigung der menschlichen Natur, sich selber zum Besseren und Vollkommenen zu führen<sup>28</sup> – gedeutet werden soll. Es wird bei ihm grundsätzlich jeder Versuch ausgeschlossen, der die Person als Ausdruck oder Folgerung der menschlichen Substanz oder Natur konzipiert. Die ekklesiale, wirkliche Person ist kein Ergebnis der biologischen oder geschichtlichen Evolution der Menschheit<sup>29</sup>. Auch wenn sich die biologische und die ekklesiale Hypostase überschneiden und gegenseitig nicht ausschließen, auch wenn die christliche Askese keine Zurückweisung oder Absage der biologischen Natur, sondern die Befreiung von der ontologischen Notwendigkeit der Biologie und eine eucharistische Integration der Schöpfung ist, so zeigt sich doch die wahre Ontologie der Person in einer zu entfaltenden Zukunft, letztlich im ewigen Leben<sup>30</sup>.

#### 1.4. Christos Yannaras

In ähnlicher Weise denkt auch Christos *Yannaras*<sup>31</sup>. Er negiert die Legitimität der Metaphysik des Westens, die, seiner Meinung nach, vom

<sup>26</sup> Vgl. dazu: J. ZIZIOULAS, *L'être ecclesial*, Genf 1981 (Auf Rumänisch übersetzt von A. NAE, *Ființa ecclesială*, București 1996). Hier führt Zizioulas seine These über eine eucharistische Ekklesiologie aus. Einen ähnlichen Gedankengang findet man bei A. SCHMEMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, London 1986, bes. 97–149.

<sup>27</sup> Sie ist in der Welt, aber nicht aus dieser Welt. Die ekklesiale Hypostase, die die biologische Hypostase überholt, sieht ihr Wesen aus dem Wesen Gottes und aus dem, was sie beim Einbruch des Eschaton sein wird, begründet. Askese, also tugendhafte, Gott imitierende Lebensweise, ist der Weg, der zur Erfüllung führt.

<sup>28</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Politik* II., 1267a. Hg. von O. GIGON, Zürich Stuttgart 1971, 111.

<sup>29</sup> In diesem Punkt sieht übrigens die heutige orthodoxe Philosophie den grundlegenden Unterschied zwischen Christentum und Marxismus.

<sup>30</sup> Vgl. ZIZIOULAS, *Du personnage, à la Personne. La notion de la personne et l'« hypostase » ecclesiale*, 53–56.

<sup>31</sup> Siehe: Ch. YANNARAS, *Tó ontologikò perichómenon tes ennoías tou prosósopou* (1970); *Eleutheria tou ethous* (1970); *Metaphysikè tou sómatos* (1971), vor allem aber: *To prósopo kai ho éros. Theologikò dokimio ontologias* (1976) und: *Schediasma eisagoges tés philosophia* (1981), auf Französisch: *Philosophie sans rupture*, in: *Perspective orthodoxe* 7 (1986). Siehe auf Deutsch: *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982 (= FSÖTh 44).

Bis Zizioulas haben sich die Theologen des Ostens an den großen „relationalen Ontologien“ von E. Lévinas und M. Buber orientiert, jetzt bezieht sich aber Yannaras auf die existenzialistische, fundamentale Ontologie von M. HEIDEGGER, hauptsächlich seine Deutungen über Sichvorwegsein, In-der-Welt-sein, Dasein und Sein-können in: *Sein und Zeit*, Halle 1935, bes. 191–200. Siehe dazu: Ch. YANNARAS, *Heiddegger și Areopagitul*. Aus dem Griechischen ins Rumänische übersetzt von N.Ș. TANAȘOCA, București 1996. Die aufgeführten Themen, wie Nihilismus als Theologie der

Voluntarismus und vom Nichts (Nihilismus) gekennzeichnet sei. Gleichfalls übt er eine starke Kritik an der christlichen Tradition des Westens. Wie zwei unterschiedliche, miteinander fast unversöhnliche Zivilisationen, so verhielten sich der christlich-katholische und protestantische Westen, der eigentlich von Essentialismus und Subjektivismus geprägt ist und der personalistische und kommunitäre Osten<sup>32</sup>.

Die Identifizierung des Wesens mit Substanz und Essenz, der Wahrheit mit der subjektiven Rationalität des Individuums ist nach Yannaras auf Augustinus zurückzuführen, der als Quelle für die Scholastik, für die Reformation und dadurch für den Totalitarismus und Individualismus, Intellektualismus und Pietismus dient<sup>33</sup>. Erst mit Heidegger, mit dem der Zerfall der westlichen Metaphysik beginne, sei eine richtige Öffnung zum wahren ontologischen de-objektivierten, de-individualisierten und de-intellektualisierten Konzept des Seins festzustellen. Das bedeutet eine Rückkehr zur griechischen Ontologie, in der das Selbstsein mit der Person<sup>34</sup>, und die Wahrheit mit der interpersonellen *Communio* identifiziert wird. Diese personalistische Lösung der Ontologie, die nun als Kritik und gleichfalls als Angebot zu verstehen ist, steht in einer Kontinuität mit der Philosophie der Antike<sup>35</sup>. Dies nennt Yannaras „metaphysisches Erwachen“<sup>36</sup>. Ergebnis solch einer denkerischen Bewegung ist eine „anthropozentrische Religiösität“, ein Gott der Wahrheit, der mit uns „in einer persönlichen Relation steht“, der sich als „Sinn und Ziel“ unseres Lebens erweist<sup>37</sup>. Zu Gott führt „der apophatische Weg des Erkennens“, der eigentlich die Grenzen für eine mögliche Gottes-erfahrung setzt. Statt Erfahrung braucht der Mensch eine „ikonologische Sprache“, eine „Theologie der Poesie und des Gesanges“<sup>38</sup>. Der nach Gott hin orientierte Mensch ist eine sprachgebundene Existenzform und Beziehung, also

---

Abwesenheit, Apophatie als Theologie des Nicht-wissens u.a. bezeugen die Abhängigkeit, mindestens in seinem Begriffsvorrat, von Zizioulas.

<sup>32</sup> Sein Plädoyer richtet sich gegen die westliche Zivilisation. Er versucht die Orthodoxie gegen die „verwestlichenden“ Einflüsse zu schützen und warnt davor. Die westliche Religiösität sein durch „Illuminismus, Liberalismus, Marxismus, Freudismus, atheistischen Existentialismus und durch wissenschaftlichen Agnostizismus“ geprägt. Die Orthodoxie vertrete demgegenüber „lebensnotwendige Antworten und Dynamik des Lebens“. Vgl. *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă* (aus dem Griechischen übersetzt von C. COMAN), București 1996, 197ff.

<sup>33</sup> Nach YANNARAS führt das ontische Konzept der Scholastik zum Nihilismus und Technokratismus des Westens hin. Vgl. in: *Philosophie sans rupture*, 97 und 150–164.

<sup>34</sup> Selbst-sein oder Person-sein ist ein „wer“, ein „uns“, nicht ein „was-“ oder ein „ich- sein“.

<sup>35</sup> Yannaras greift auf Heraklit, Demokrit und Platon zurück, in deren Philosophie der Logos und die Wahrheit mit der Gemeinschaft (*aletheuein* und *koinonein*) gleichgestellt werden. Darauf haben die großen kappadokischen Väter, auf der Basis der biblischen Offenbarung, ihre existenzialistische Freiheits- und Trinitätslehre und die palamitische Theologie ihre Energie-Lehre aufgebaut. Die heutige westliche Zivilisation sei Ergebnis einer falschen Ent-Hellenisierung, die durch Augustinus, durch die Scholastik und nicht zuletzt durch die Germanisierung entstanden sei. Vgl. ebenso ebd., 189 und die These von I. ROMANIDIS, in: *Romaiosyna, Romania, Rouméle*, Thessaloniki 1975.

<sup>36</sup> Vgl. *Abecedar al credinței*, 9–12.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 13–20.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 25–31.

„Bewusstsein, Alterität, Relation“; eine Ich-Du-Gegenüberstellung, indem Ich und Du notwendige Elemente der Personbildung sind<sup>39</sup>. Seine Beziehungen dehnen sich auch auf den Kosmos aus, er ist nämlich „Priester der Schöpfung“, der auf der Suche ist, „den Logos der Materie zu entdecken“<sup>40</sup>.

Die Kenose ermöglicht erst die wahre Relation zwischen Gott und Mensch. Durch sie entsteht ein „gemeinsamer Modus der Existenz“<sup>41</sup>. Die Kirche verkörpert diese neue Existenzweise, indem in ihr „die Beziehung des Schöpfers und des Geschöpfes erneuert wird“ und „eine existenzielle Umstellung zustande kommt“: aus der Relation wird Existenz<sup>42</sup>. Diese neue Existenz bedeutet dann „eine Teilnahme an dem gemeinsamen Logos“<sup>43</sup>.

Die Legitimation der personalistischen Prämissen der Ontologie von Zizioulas und Yannaras stößt aber auch auf harte Kritik<sup>44</sup>. Hauptpunkt dieser Kritik ist die Parallelstellung der Ontologien der Person seitens der genannten Theologen mit der patristischen Denkweise und Theologisierung. Im Folgenden wird versucht, die von verschiedenen Seiten angebrachte Kritik kurz zu umreißen.

### 1.5. Ioannis Panagopoulos

Für Ioannis *Panagopoulos*<sup>45</sup> ist sehr fragwürdig, inwiefern man eine Ontologie der Person aus der Triadologie der Väter des vierten Jahrhunderts ableiten kann. Die Personbetrachtungen allein unter den Einflussbereich der Ontologie zu subsumieren, und die Vorstellung, dass diese eine Antwort auf die Philosophie des Seins wäre, sei eine Verfälschung der trinitarischen Intentionen der Patristik. Durch die De-Theologisierung und Ontologisierung der Person entsteht eine dialektische oder kausale Beziehung zwischen dem Seienden und der Person, die zur Privilegierung, Bevorzugung des Einen oder der Anderen durch ein drittes Prinzip führt<sup>46</sup>.

Die Unterscheidung der Väter zwischen *ousia* und *hypóstasis*, wiewohl oftmals nahezu synonym gebraucht, und die Gleichsetzung von *hypóstasis* mit *prósopon* haben einen ganz unterschiedlichen, eigentlich sogar apophatischen Charakter den ontologischen Postulaten von Zizioulas und Yannaras gegenüber. „Die Väter haben den Begriff *prósopon* deswegen übernommen, weil sie gerade dadurch einen absoluten ontologischen Inhalt der *hypóstasis* abzusprechen

<sup>39</sup> Ebd., 32–51 und 71–79.

<sup>40</sup> Ebd., 65–68.

<sup>41</sup> Ebd., 118.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 155 und 160.

<sup>43</sup> Ebd., 189.

<sup>44</sup> Siehe dazu über Zizioulas: A. TORRANCE, *Persons in Comunion. An Essay on Trinitarian Description and Human Participation*, Edinburg 1996.

<sup>45</sup> Vgl. dazu die Studien: I. PANAGOPOULOS, *Ontologia è theologia tuo prosópou*, in: *Sýnaxe* 13 (1985) 63–79 und 14 (1985) 35–47. Zitiert nach I.I. ICĂ, *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, in: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903–1993)*, hg. von A. PLĂMĂDEALĂ, Sibiu, 1993, 359–385, 369f.

<sup>46</sup> Das geschah z. B. in der Triade Existentialismus – Personalismus – Essenzialismus.

versuchten<sup>47</sup>. Ihr Beitrag zielte also nicht auf eine Revolutionierung der Ontologie durch die Einführung eines letzten ontologischen Prinzips in die Trinität, vielmehr versuchten sie durch die Annahme des apophatischen Unterschiedes zwischen dem Sein Gottes und den Personen der Trinität, die gemeinsamen göttlichen Energien betonend, jede mögliche ontologische Notwendigkeit des Seienden, des absoluten Hingewendet-seins und des Angewiesen-seins der Person zu leugnen. Die Einführung des Person-Begriffes hat eine einzige Zielsetzung: die Umschreibung der persönlichen Beziehung des dreieinen Gottes mit der Schöpfung. Keinesfalls dient dieser Begriff dazu, die innentrinitarischen Beziehungen zu erklären; diesem Person-Begriff sprechen die Väter eine kosmologische Dimension zu und reden diesbezüglich von der Personifizierung der ganzen geschaffenen Existenz, des Kosmos.

Panagopoulos schlägt einen christologischen Weg ein, um zu einem Person-Verständnis zu kommen. Wegen der unendlichen ontologischen Distanz zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem ist ein Übertragen des Person-Begriffes aus der göttlichen Sphäre in die menschliche Welt unmöglich. Nicht die Triadologie, sondern erst die Christologie führt zu einer Theologie der menschlichen Person. Die menschliche Natur ist folglich nur und ausschließlich als göttlich-menschliche Natur personal zu verstehen.

### 1.6. Vladimir Lossky

Vladimir *Lossky* entscheidet sich ebenfalls für einen meta-ontologischen und vollkommenen apophatischen Charakter der göttlichen und menschlichen Person<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Ebd., I. PANAGOPOULOS, *Ontologia è teologia tuo prosópu*, in: *Sýnaxe* 13 (1985) 63–79, 67. Die Väter versuchten nicht, ein letztes ontologisches Prinzip von der Trinität heraus zu interpretieren.

<sup>48</sup> Vgl. dazu die Werke LOSSKYS: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944 (auf Rumänisch: *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, București 1944. Übersetzt von V. RĂDUCĂ); *La notion théologique de personne humaine*, 1955, in: *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 109–121 (auf Rumänisch: *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, București 1998); *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962 (auf Rumänisch übersetzt von M.-C. OROS, *Vederea lui Dumnezeu*, Sibiu 1995); *Orthodox Theology: An Introduction*, New York 1978 (auf Rumänisch übersetzt von Lidia und Remus RUS, *Introducere în teologia ortodoxă*, București 1993). Dazu die Untersuchung J. FREITAGS, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*, Würzburg 1995, 90–94.

Der totale Apophatismus bezieht sich auf die ganzheitliche, grundlegende Unerkennbarkeit (*incognoscibilitas*) Gottes. Hier sieht Lossky übrigens – wie B. Pascal auch – die fundamentale Differenz zwischen dem Gott der Offenbarung und dem Gott der Philosophen (in: *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, 60–62). Das Wesen Gottes, der Trinität ist, ist unerkennbar. Obwohl die Trinität die primäre und primordiale Realität ist, wird sie in den Bereich der Meta-Ontologie und des Apophatismus verwiesen. Dementsprechend darf diese erste und zugleich letzte Realität nicht als die Chiffre des Einen oder der Dreiheit begriffen werden; es ist hier von einer Uni-trinität, von einer triadischen Einheit zu sprechen. Diese Unitrinität, die in sich eine logische *contradictio* zu sein scheint, sprengt die Grenze jeder Ontologie und gibt den letzten Grund des Person-Prinzips an. Sie ist die Seinsform des transzendenten trinitarischen Gottes und folglich das Objekt der Theologie, die daher nur eine mystische Theologie sein kann, eine Theologie des Meta-Intellektes, der Meta-Logik (in: *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, 71). Die genannte erste/letzte Realität ist nicht nur Ausgangspunkt der persönlichen Existenz des Wesens, sie ist zugleich Grund einer

Die rein philosophischen Begriffe wie „menschliche Person“ und „menschliches Individuum“ fallen im Osten genau wie im Westen zusammen<sup>49</sup>. Die konkrete menschliche Person ist ein Individuum, sie ist konkret von den anderen abtrennbar, sie ist ein in sich stehendes Selbst. Lossky geht mit den Begriffen „Person“ und „Individuum“ sorgfältig um. Daher ist darauf hinzuweisen, dass man den Begriff „Person“ in seinem profanen Gebrauch ohne die Gefahr der Häresie nicht in die Trinität einführen darf und kann, denn sonst wären die trinitarischen Personen voneinander unterschiedene Individuen, die nur – gemäß ihrer gegenseitigen Beziehungen – eine strukturelle Einheit und Kommunität bilden<sup>50</sup>.

Im Wortgebrauch der Väter wird versucht, nach Lossky, zwischen zwei quasi Synonymen: *ousía* und *hypóstasis*<sup>51</sup> zu unterscheiden, indem betont wird, dass die *hypóstasis* nicht auf *ousía* reduzierbar sei. Sie sind aber auch nicht als zwei völlig unterschiedliche Realitäten zu betrachten<sup>52</sup>. Die Hypostase ist das, was die *Ousia* auch ist, sie bekommt alle Attribute und zugleich alle Negationen, die in Bezug auf die Über-essenz (*supraessentia*) gebracht werden können, und trotzdem kann die Hypostase auf *Ousia* nicht reduziert werden<sup>53</sup>. Sie ist also zugleich Identität und Irreduktibilität. Die Wortzusammenstellung *ousía-hypóstasis* will eigentlich das Paradox der absoluten Unterscheidung in der absoluten Identität des Dreieinen ausdrücken, das der zu begreifenden Welt und der Ontologie gegenüber transzendent ist. Sie gehört der Theo-Logik, in der letztendlich die vom Individuum unterschiedene Person undefinierbar und unbegreifbar bleibt<sup>54</sup>.

Lossky begründet in seinen Interpretationen über die Irreduktibilität der Person auf Natur – übernommen von den kappadokischen Vätern und weiterentwickelt, so dass diese These einen dominanten Aspekt in seiner Anthropologie bildet – die Unzurückführbarkeit der Person auf Natur aus dem Mysterium der göttlichen Hypostasen, indem sie keine Drei-heit, sondern eine „Tri-Unität“

---

Meta-Ontologie. Sie ist die „supra-essentielle Triade“, das „mehr als Göttliche“. Sie transzendiert die Welt zwischen Transzendtem und Immanentem, sie ist außerhalb der Grenze jeder Affirmation oder Negation (in: *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, 5).

Mit seinem Gedankengang über eine radikal apophatische Anthropologie bringt Lossky den Begriff Person in Gefahr, indem er die menschliche Person auch in den Bereich der Unerkennbarkeit verweist.

<sup>49</sup> Siehe: *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, 98.

<sup>50</sup> In diesem Sinne spricht er über den Mißerfolg der menschlichen Vernunft vor der „radikalen Transzendenz Gottes“. Siehe in: *Introducere în teologia ortodoxă*, 28. Gott ist jedem Konzept, jedem Werdeprozess, jeder Opposition zwischen Wesen und Nicht-Wesen transzendent. Er übersteigt auch jedes Kriterium der „sakralisierten Dialektik“ von Hegel. Vgl. ebd., 26f.

<sup>51</sup> In der Wortverwendung Losskys wird die Hypostase (gleich Person) als etwas Meta-ontologisches, als eine supranaturale, total apophatische und unkonzeptuelle Kategorie begriffen. Demgegenüber wird die *Ousia* (oder Natur) als etwas Notwendiges, als etwas Gegebenes betrachtet, etwas, was ständig durch die existentielle Freiheit der Person überholt werden soll. Vgl. ebd., 114.

<sup>52</sup> Die Hypostase ist alles, was die *Ousia* ist, ist aber auf sie nicht zurückführbar. Vgl. ebd., 110.

<sup>53</sup> Ebd., 95.

<sup>54</sup> Die einzig mögliche Definition ist daher: Die Person lässt sich auf das Sein/Wesen oder Seiendes nicht reduzieren.

bilden<sup>55</sup>. Die Hypostase liegt also außerhalb der Grenzen jeder Definition oder Konzeptualisierung. Als letzte, meta-ontologische Person, kann die göttliche Person weder definiert noch innerhalb der Rahmen rationaler Strukturen begriffen werden. Der alleinige Weg, die Person zu „begreifen“, ist der negative Weg, der eigentlich die „Irreduktibilität auf Natur“ heißt. Das Geheimnis der Trinität reflektiert das Mysterium der göttlichen Personen und ihren apophatischen Charakter par excellence. Diese Unerkennbarkeit, Apophatie, Unzurückführbarkeit überträgt Lossky aus dem Bereich des Göttlichen auf das Menschliche.

Die Rückführung des menschlichen Person-Begriffs auf die Physis oder auf die individuelle Natur wäre auch ganz gegen die chaledonischen Formulierungen. Ein solcher Gedanke würde die hypostatische Einheit in Christus gefährden: es müsste dann über zwei, voneinander unterschiedenen Personen in Christus gesprochen werden. Daher ist darauf zu verzichten, die individuelle Substanz der rationalen Natur mit Hilfe der Terminologie Person oder Hypostase zu begreifen<sup>56</sup>. So zeigt Lossky, dass weder Gott noch der Mensch auf die Natur reduzierbar sind. Die Person unterscheidet sich von der Natur, sie überholt sie, gleichfalls aber umgreift die Person die Natur. Die Natur ist der Inhalt der Person, die Person ist die Existenz der Natur<sup>57</sup>.

Inwiefern ist aber zwischen menschlicher Person oder Hypostase und zwischen Individuum oder partikulärer Natur zu unterscheiden? Was soll die Person dem menschlichen Individuum gegenüber bedeuten? So fragt Lossky selbst. Um die Fragen zu beantworten, weist er die patristische These zurück, wonach die Person eine obere Qualität des Individuums sei, eine Qualität, die seine Vollendung zustande bringe<sup>58</sup>. Die Person ist folglich ein „Ort der Freiheit“, die Befähigung sich selbst zu determinieren und Garant der Ebenbildlichkeit und der sich daraus abgeleiteten menschlichen Würde.

Lossky wendet sich auch gegen den Begriff *nous*. Das von Lossky vorgetragene christologische Gegenargument lautet: Wenn das Repräsentative für die menschliche Person der *nous* ist, um die Einheit der Gott-Mensch Hypostase zu bewahren, müsste man die menschliche Ratio in Christus leugnen und sie mit dem göttlichen Logos austauschen<sup>59</sup>. Außer der Formulierung eines Person-Konzepts, etwa „Person heißt die Irreduktibilität des Menschen auf seine Natur“, kann nichts Konkretes über die menschliche Person und überhaupt über die Person gesagt werden. Irreduktibilität heißt aber nicht „etwas Irreduktibles“ oder „etwas, was den Menschen auf seine Natur reduziert zu werden verhindert“. Nicht um ein „Etwas“, sondern um ein „Wer“ geht es, wenn man den Inhalt der Irreduktibilität angeben will, das sich von seiner eigenen Natur unterscheidet, das seine Natur

<sup>55</sup> Die innertrinitarische Drei-heit besitzt keine numerischen, drei nebeneinander seiende Realitäten, sie drückt vielmehr das unendliche Überholt-sein der oppositionellen Diade innerhalb der Triade aus. In ähnlicher Weise führt uns der Begriff Hypostase auf das Terrain des Unbegreiflichen, des Non-Konzeptuellen hin. Vgl. ebd., 95.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 100.

<sup>57</sup> Vgl. O. CLÉMENT, *Orient – Occident* 46, 33.

<sup>58</sup> *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, 101.

<sup>59</sup> Ebd.

übersteigt. Dieses „Wer“ gleicht deshalb einem Wesen, das vorhanden ist, das wiederum aber ohne seine Natur nicht existieren kann<sup>60</sup>.

Die Unterscheidung zwischen Person und Natur bildet im Bereich des Menschlichen die göttliche Lebensordnung ab, die durch das Dreifaltigkeitsdogma ausgedrückt wird. Hier liegt die Grundlage jeder christlichen Anthropologie, die von oben nach unten, also *descendent* gebaut werden soll, ausgehend von den trinitarischen und christologischen Dogmen. Die Wirklichkeit der Person ist demnach trinitarisch zu gewinnen, zu erkennen und zu verstehen<sup>61</sup>.

„Der Sohn steht zum Vater nicht im Verhältnis der Teilhabe an dessen Natur oder in einer, aus der gemeinsamen Natur gegebenen Verwandtschaft. Er ist nicht ein zweiter gleicher Art. Auf der Ebene der Natur ist er mit dem Vater wesenseins, ja wesensselbig [...]. Die aus der Unterscheidung vom Vater resultierende Beziehung zum Vater ist gerade in der *Einheit* bzw. Selbigkeit der Natur, des Wesens, der Gottheit gegeben. Das Verhältnis zum Vater bedeutet daher eine *nicht von* der Natur, wohl aber *in* der Natur gegebene personale oder hypostatische Verschiedenheit. In dieser *Unterschiedenheit* der Personen wird [...] das Wesen des Vaters, die Gottheit, und dann die Selbigkeit der Natur von Vater und Sohn sichtbar: Der Sohn offenbart in der personalen Differenz die Gottheit des Vaters und die eigene“<sup>62</sup>, also Selbigkeit der Natur und personale Differenz.

In dem, nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen unterscheiden wir dann grundsätzlich zwischen Natur und Person. Der Mensch ist (menschliche) Natur und Person, die ihrerseits die prägende Einzigartigkeit der menschlichen Natur in sich trägt. Der personale Grundcharakter des Menschen prägt seine Natur zu personaler, einmaliger, nicht bloß naturhafter Existenz<sup>63</sup>. Gottesebenbildlichkeit heißt dann nicht von der Natur her wie „Gott“ zu sein, sondern wie Gott „Person“ zu sein. Der Mensch ist eine einmalige, aus seiner Beziehung zu Gott heraus lebende Beziehung und ist gleichzeitig eine Mensch-Geschöpf/Geschöpf-Schöpfer-Beziehung. Sein Verhältnis zu Gott ist aber keine ontologische Beziehung, die die Teilhabe an der Natur Gottes ermöglichen würde und noch weniger eine naturgegebene Verwandtschaft mit Gott. In seinem Bild-sein kann sich Gott in dem Menschen offenbaren in dem Maß, wie dieses Bild sich zur Ähnlichkeit mit Gottes Person-sein bestimmen lässt. Das geschieht durch die Gnade, die jede naturgegebene Verwandtschaft ausschließt und diese Beziehung naturbedingter Verwandtschaft durch die Idee der Adoption aus freier Gnade und Liebe ersetzt<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>61</sup> Vgl. V. LOSSKY, *La Conscience Catholique*, in: *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu*, 181–192, hier: 183.

<sup>62</sup> J. FREITAG, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*, 91.

<sup>63</sup> Die Personalität des Menschen entspringt nicht aus der menschlichen Natur, sie prägt sich von außen in die Natur des Menschen ein. Daher ist die Person nicht auf die allgemeinen Attribute der Natur rückführbar, mit denen sie gemeinsam mit anderen Individuen ausgestattet ist. Person ist der Mensch dank seiner einmaligen Beziehung zu Gott.

<sup>64</sup> So ist der hellenistische Gedanke der Teilhabe (*methexis*) und die naturgegebene Verwandtschaft (*syggeneia*) auszuschließen. Vgl. ebd., 92f.

Person-sein kann nicht durch den Ausschluss der anderen, nicht durch einen Gegensatz zu dem, was „Nicht- Ich“ ist, definiert werden. Es heißt vielmehr eine Weigerung die Natur für sich zu besitzen, heißt Einsehen, dass die personale Existenz ein Verhältnis zu dem Anderen voraussetzt, dass die eine Person auf die Anderen hin existiert. Jeder hat an der gemeinsamen Natur teil, die in vielfältigen, geschaffenen Hypostasen (Personen) existiert. Die menschliche Person ist aber nicht nur ein Teil des Ganzen der menschlichen Natur, sondern ein jeder enthält virtuell das Ganze, die Gesamtheit des irdischen Kosmos<sup>65</sup>. So ist ein jeder der ursprünglichste Aspekt der allen gemeinsamen Natur<sup>66</sup>. Die Wirklichkeit der Person (auch das menschliche Person-sein) kann es daher nur in gegenseitiger Beziehung geben. Person ist dann ein *plurale tantum*, sie gibt es nur in der Mehrzahl und in der Verschiedenheit der Personen<sup>67</sup>. Die menschliche Person ist letztendlich durch ihre Beziehung zum drei-personalen Gott und zur von Gott geschaffenen Menschennatur konstituiert<sup>68</sup>. In und aus diesen Beziehungen mit menschlichen und göttlichen Personen entfaltet sich die wahre Person des Menschen<sup>69</sup>.

### 1.7. André de Halleux

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, als Kritik, der Beitrag von André de Halleux<sup>70</sup>. Er betrachtet die heutigen trinitätstheologischen Interpretationen und Deutungen der Theologie der kappadokischen Väter. Dabei kommt er zur Unterscheidung zwischen personalistischen (Zizioulas und Yannaras) bzw. essentialistischen Interpretationen (Anti-These der katholischen Seite: A.

<sup>65</sup> LOSSKY behauptet die zentrale Stellung des Menschen im Kosmos. Siehe in: *Introducere în teologia ortodoxă*, 94. Die Schöpfung ist eigentlich die Manifestierung der trinitarischen Ökonomie. Vgl. ebd., 71. Das Christentum ist demzufolge eine Imitation der göttlichen Natur. Vgl. ebd., 176. Siehe auch: Gregor von NYSSA, *De professione christiana. Quid nomen professione christianorum. Ad Harmonium*, in: PG 46, 244C [PG 46/3, 237–250]. Daher trägt die ganze Schöpfung eine Art Logosität in sich. Vgl. ebd., 72f. In der Menschwerdung „tritt Gott als Körper in den Körper der Geschichte hinein“. Ebd., 131. Das liegt der kosmischen Ordnung zu Grunde. Siehe: ebd., 84ff. Dank der Menschwerdung vollendet sich diese Ordnung und wird die Offenbarung vervollkommnet. Vgl. ebd., 19. In ihr deckt sich das Zentrum der Trinität auf. Vgl. ebd., 43ff.

In der Schöpfung wird dem Menschen eine besondere Rolle zugewiesen. Er „personalisiert den ganzen Kosmos“. Ebd., 95. Der „vergöttlichte Mensch“, der „kosmische Adam“ ist ein „universeller Mensch“, der „die ganze Menschheit“ und die ganze Schöpfung in sich trägt. Vgl. ebd., 176. Dieser Mensch „dringt in die Präsenz Gottes ein“. Ebd., 40.

<sup>66</sup> Vgl. J. FREITAG, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*, 93f. In diesem Zusammenhang meint Lossky, dass die Person in sich überhaupt nicht vorstellbar ist. Personen existieren nur in und durch Interpersonalität.

<sup>67</sup> Die Ebenbildlichkeit bedeutet erstrangig auch „Kommunionbezogenheit“ oder *Communio* in sich. Vgl. *Introducere în teologia ortodoxă*, 174.

<sup>68</sup> In diesem Sinne erweitert Lossky den Person-Begriff. Person ist nämlich nicht nur Gott und Mensch, sondern die menschliche „Communio“, auch die Kirche selbst. Vgl. ebd., 49. Eigentlich bilden in diesem Sinne Gott, Mensch und Kosmos eine Einheit. Siehe ebd., 102ff.

<sup>69</sup> Vgl. J. FREITAG, *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*, 93f.

<sup>70</sup> *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse*, in: *Revue Theologique de Louvain* 17 (1986) 129–155 und 265–292. Über Grundrisse der orthodoxen Theologie siehe die kurze Zusammenfassung von A. de Halleux, in: *MySal* 1, 981–988.

Malet, G. Lafont, J.-M. Le Guillou, für die die „richtigen und wahren“ Personalisten Augustinus und Thomas von Aquin wären)<sup>71</sup>. De Halleux bestreitet aber die Gegenseitigkeit dieser Richtungen. Ein Hauptanliegen der Kappadokier war gerade, ein Gleichgewicht der substantialistischen und personalistischen Ansätze zu erzielen<sup>72</sup>. Sie sind vom Ausgangspunkt her im Streit mit dem subordinatianistischen Neo-Arianismus und mit dem modalistischen Neo-Sabellianismus dazu gezwungen gewesen, die Einheit des Wesens Gottes – und hier könnten sie als Essentialisten bezeichnet werden – wie auch die Unterschiedenheit der trinitarischen Personen – mit dem Beibehalten der hypostatischen Monarchie des Vaters; und hier wären sie Personalisten – zu verteidigen. Die kappadokischen Väter sind genauso Personalisten wie Essentialisten. Sie haben sich weder auf eine Beschreibung der Hypostase als ek-statische Erscheinung der Substanz noch auf die Gleichsetzung der Hypostase mit dem Prinzip des Seins einseitig festgelegt. Ihr Interesse lief aber dennoch darauf hinaus, die Gleichheit dieser Prinzipien innerhalb der göttlichen Drei-Einigkeit beizubehalten. Die Betrachtung der göttlichen Hypostase als axiomatisches Fundament der personalen Existenz kann irreführend sein, insofern die Hypostase nicht nur eine primäre Stellung in der endlosen Co-Naturalität der drei Unendlichen bekommt, sondern als eine absolute Autonomie betrachtet wird. Das würde der Natur der Hypostase gegenüber eine unterstellte Lage ergeben. In einer essentialistischen Betrachtung identifiziert sich Gott mit seiner Essenz. Um diese Irreführungen zu vermeiden, betonen die Kappadokier: Die Natur existiert ohne Hypostase gar nicht, wie andererseits eine Hypostase ohne Natur auch unvorstellbar ist<sup>73</sup>.

## 2. Person- und Naturlehre als patristisches Erbe

### Schlussfolgerungen

Es wäre anachronistisch, den Wortgebrauch und die Begriffinterpretation der Väter in die existentialistischen und essentialistischen neuzeitlichen Person-, Wesens- und Seins-Erörterungen, wie das manche Theologen versucht haben, einzubringen. In ähnlicher Weise bleiben die Versuche sowohl einer Rückführung der Ontologie auf die Personologie wie auch die Grundlegung einer Meta-

<sup>71</sup> Zu diesem Thema vgl. auch D. STĂNILOAE, *Studii catolice recente despre Filioque*, in: ST 7–8 (1973) 471–505.

<sup>72</sup> Die christologische Streiterei des vierten Jahrhunderts führte zum „Vorrang“ und zur Durchsetzung der personalistisch eingestellten Jungnizäner (die Kappadokier: Basilius der Große, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonion u.a.) den substantialistischen Altnizänern (die alexandrinische Schule: Athanasius, Didymus, Cyrill von Alexandrien u.a.) gegenüber, obwohl die ersten sich als die Schüler der Altnizäner betrachteten. Eine klare Gegenüberstellung dieser Theologen wäre aber grundsätzlich falsch. Diesen Schulen eine Kontinuität abzusprechen, würde eine starke Kluft zwischen Nikaia und Konstantinopol aufreißen. Vgl. dazu: A. de HALLEUX, *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti di Congresso internazionale di pneumatologia* (Roma 1982), Vatikan 1983, 29–54.

<sup>73</sup> Es gibt neuerdings wieder Versuche, die göttliche Hypostase als eine absolute Autonomie innerhalb der Trinität zu betrachten, mit einem existentialistischen Nachschub. Dies zufolge: *existentia praecedat essentia*.

Ontologie aus der Theologie der Väter herauszulesen ohne Stringenz. Beide Versuche bewegen sich innerhalb der Rahmen existentiell eingestellter Reduktion-Schemata<sup>74</sup>, wie:

- Essenz – Natur – Substanz – Notwendigkeit – Gegebenes – Gesetz/Gebot; und
- Person/Hypostase – Relation – Akt – Freiheit – Liebe – Gnade.

Das erste Schema geht von der konkreten Existenzlage aus. Die menschliche Existenz wird von Gesetzen/Geboten umrahmt. Diese sind letztendlich von „außen“ festgelegt; der Mensch hat nämlich eine „gegebene“ Existenz. Die Notwendigkeit des Gegebenen bestimmt die Grenzen seiner Substanz, die eigentlich die menschliche Natur meint. Diese Natur bildet die Essenz des menschlichen Seins.

Das zweite Schema begreift die Existenz als einen Akt der Freiheit, der Liebe und der Gnade. Sie besteht ausschließlich in der Relation, erstrangig in der Beziehung zu Gott. Weil die Relation der Existenz vorausgeht, wird die ganze Existenz durch die Relationalität bestimmt. Nur in diesem Sinne können wir von Person reden.

Eine Rückführung der Essenz oder der Natur auf Person, oder die Gleichsetzung der Person mit der Gnade würde die Reduktion der Ontologie auf Personologie oder auf Physiologie bedeuten. Eine starke Unterscheidung zwischen Person und Individuum, die Einstellung, dass die Person oder die Hypostase in die Kategorie des Über-natürlichen oder der Gnade gehört, dass die Natur nur etwas notwendig Gegebenes ist, das ständig überholt werden soll, ist in der Theologie der Väter auch nicht vorhanden.

Maximus Confessor, der große Systematiker der Theologie der ersten Jahrhunderte, veranschaulicht sehr eindeutig die oben benannten Behauptungen<sup>75</sup>. Nach ihm sind Freiheit und Liebe, die in den genannten Schemata zur Person gehören, oder mit ihr fast gleichgesetzt werden – sowohl die göttliche wie auch die menschliche –, nicht in die Hypostase hineinzudenken. Das würde innerhalb der Christologie zum Monotheletismus und Monenergismus und innerhalb der Triadologie zum Tritheismus und Trienergismus führen. Der primäre Akt des Wesens und des Seins gehört der Natur, die die Hypostase oder die Person konkretisiert und konfiguriert. Die Hypostase ist von der Natur unterschiedlich; sie ist aber von ihr weder trennbar, noch ihr gegensätzlich. Sie benimmt sich dem Wesen und dem Sein gegenüber auch ähnlich. Folglich: Das Wesen ist mit der Hypostase nicht gleichsetzbar, es ist aber eine hypostatische Realität; die Hypostase ist nicht das Wesen in sich, sie ist doch an-wesend, also existent. Die

<sup>74</sup> Beide hier aufgeführten Schemata werden von I. ICĂ übernommen. In: *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă și contemporană*, 374.

<sup>75</sup> Siehe dazu: *Opuscula theologica et polemica*, in: PG 91, 136D–137A [PG 91/2, 1–158B, 9–286]; *Disputatio cum Pyrrho*, in: PG 91, 292D–293A [PG 91/2, 159–195D, 287–354].

Person ist – ziehen wir die Schlußfolgerung – die Aktualisierung des relationalen Natur-Wesens, sie ist die „innere Strahlung des Wesens“<sup>76</sup>.

### 2.1. Auswertung und Aussicht

Das Unternehmen Solowjows und Berdjajews, gegen den westlichen scholastischen Rationalismus einen existentialistisch-personalistischen Apophatismus zu erarbeiten, hat die orthodoxe Theologie des XX. Jahrhunderts stark geprägt. Durch Berdjajew sind Existentialismus und Apophatismus determinierende Charakterzüge der Orthodoxie geworden. Sie baten sich als Lösung in der begrifflichen Verwirrung an, aber das erwartete begriffliche und denkerische Gleichgewicht kam nicht zustande. Vielmehr entstand eine Theologie, die den christlichen Glauben auf eine experimentelle Mystik zu reduzieren schien. Die gute Voraussetzung, die Kluft zwischen einer Theologie der rationalen Erfahrbarkeit und der mystischen Erfahrung wegzuarbeiten, mündete in eine noch größere Diskrepanz dieser beiden.

Das neue Person-Konzept brachte auch keine ausgeglichene Perspektive über das menschliche Wesen mit sich. Die Befreiung aus dem radikal essentialistischen und reduktionistischen Rahmen (Reduktion auf reine Biologie oder psychologische Individualität) hat auch keine klaren Richtlinien innerhalb der Anthropologie hervorgebracht. Es entstand ein theologischer, mystischer, unkonzepтуeller und daher apophatischer, sogar eschatologischer Personalismus.

Die neue Anthropologie trennt Natur und Person und unterstellt die menschliche Natur der Person. Diese Inferiorität der Natur bringt automatisch die Gefahr einer Dichotomie des Geistigen und des Materiellen. Eine richtige Definition über das menschliche Leben oder über das wahre Mensch-sein kann nur eine spiritueller, ekklesiologisch und eschatologisch gedeutete sein. Der Mensch soll von den rein materiellen Definitionsversuchen freigesprochen werden. Der materienlose Kontext führt aber schnell zu einem Person-Konzept, in dem jede Korrespondenz mit dem Natürlichen und Physischen gleichsam zurückgewiesen wird. Eine reine und ausschließlich nur theologische, liturgische und kontemplative Person-Lehre, ohne politische, soziale Anhaltspunkte scheint weltfremd und irreführend zu sein. Die menschliche Person ist schlechthin „eine so gut eschatologische wie geschichtliche, theologische und zugleich politische Realität“<sup>77</sup>. Das wäre die richtige Einstellung jeder legitimen Personbetrachtung.

Das tieflegendste Problem bildet in diesem Zusammenhang doch das Thema der Substantialität. Das abstrakte und undeterminierte Begreifen Gottes, so im Westen wie auch im Osten, verpasste den Anschluss an den Prozess der „Trennungsversuche zwischen Hypostase und Ousia“<sup>78</sup>. Die Trennung dieser Begriffe ergab die Verringerung der Substantialität, die dadurch zum Verlust des Determiniert-seins und

<sup>76</sup> Zu diesem Gedankengang vgl.: H.U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Freiburg 1941, bes.: 55–57, 207–213; und Ders., *Das Weltbild des Maximus des Bekenner*, Einsiedeln 1961, hier bes.: 226f.

<sup>77</sup> Siehe bei: I. ICĂ jr., *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, 384.

<sup>78</sup> C.E. GUNTON, *The One, the Tree and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge 1993, 191.

zur Preisgabe der Partikularität des Wesens führte. Obwohl man Klarheit suchte, führten die neuen Versuche zur „Un-Substantialität“, „zur homogenen und unsubstantiellen Relationalität“<sup>79</sup>.

Nun ist die Frage zu stellen: Wohin hat die Weiterführung der wiederentdeckten patristischen Ideen geführt? Was haben diese Theologen erreicht? Welchen Stellenwert hat überhaupt die Neupatristik?

Es ist schon ersichtlich, dass das angeführte Streben der erwähnten Theologen sich auf das Ausschließen der rationalen Formulierungen aus der Theologie bezieht. In den neuen Diskussionen wird wieder die Idee der Vergöttlichung aufgegriffen, die eine bestimmte mystische Erfahrung in dem Prozess der Gotteserkenntnis und der Vereinigung mit Gott in sich impliziert. Die apophatische Fundamentalität solcher Theologie stellt die mystische Erfahrung dem rationalen Erkennen gegenüber. Das aber hat die Konsequenz, dass man zu einem ontologischen Apophatismus, und gar zu einer Meta-Ontologie kommt. Grund jeder Existenz ist der undefinierbare, nonkonzeptuelle „Unbekannte“. Es besteht nun die Gefahr, dass man dadurch zu einem Gott kommt, dessen Wesen essentiell unbegreiflich ist oder wird. Daher ist noch ein weiterer Schritt im Konzept des Ewigen zu denken, das statisch, unerreichbar und der geschaffenen Welt total unerfahrbar ist<sup>80</sup>.

Im Bereich des Menschlichen versucht diese Art Theologie die menschliche Identität aus der mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen zu „definieren“. Ergebnis dieses Versuches ist ein apophatischer Personalismus, der den Person-Begriff im Bereich der Meta-Ontologie und der Mystik zu finden sucht, und gleichzeitig das Natur-Konzept in die Gegend der Erfahrbarkeit schiebt. Vor allem Berdjajew plädiert für eine Unmöglichkeit des Erkennens und der Definierbarkeit der Person. Für ihn überholt die Person nicht nur einfach das Wesen, sie ist ihm vorausgehend. Zizioulas und Yannaras gelingt es ebenfalls nicht, die Dichotomie zwischen Person und Natur aufzulösen. Die Essenz wird bei ihnen auf Person und die Ontologie auf Personologie reduziert. Die Person ist bei Lossky der Welt gegenübergestellt, sie ist nicht aus dieser Welt und von dieser Welt. Er optiert für eine totale Mystizität und weicht von der Substantialität ab. Gemeinsam ist in ihren Fortführungen der „Tatbestand“, dass Person und Natur entgegengesetzte Realitäten werden. Solch eine Anthropologie, die menschliche Person und Natur einander entgegengesetzt, ist „eine einseitige Betonung der ‚theologischen‘ und ‚eschatologischen‘ Natur einer Ontologie der Person“<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Ebd., 195.

<sup>80</sup> Als Evdokimov seine These über ein eschatologisches Christentum aufstellt, hält er an dem „Mysterium des Schweigens Gottes“ fest. Der Gott-suchende Mensch kann diese „mystische Erfahrung“ erleben, er kann ins „Mysterium des Schweigens“ hineinsinken, er kann nur das Dasein, nicht aber das Wie-sein experimentierend erfahren. Vgl. P. EVDOKIMOV, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973. Rumänische Übersetzung von T. BACONSKY, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, București 1973, hier: 39ff. und 43ff. Der Mensch wird in diesem Sinne ein „priesterlicher Wächter“, ein „liturgisches Wesen“ im Zentrum der Schöpfung. Vgl. ebd., 29. Er wird vergöttlicht (ebd., 51f.), er wird zum neuen Menschen (ebd., 65ff.), er wird „christifiziert“, „logos-geprägt“, bleibt aber in dieser Welt fremd. Die Welt kommt ihm nur „im Schoss der Kirche“ real vor. Ebd., 119f.

<sup>81</sup> Vgl. I. ICĂ jr., *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, 384.

## LA DIMENSIONE ECCLESIOLOGICA NEL RITO DELLA PENITENZA

ZOLTÁN BARA

**Zusammenfassung.** Das Sakrament der Versöhnung verständlich zu machen in einer Welt, in der das Symbolische mit dem Strukturellen abgelöst zu sein scheint, und das Individuelle den Platz des Gemeinschaftlichen zu übernehmen erweist, sollen betonter Weise dessen anthropologischen und kommunialen Dimensionen dargelegt werden. Die dogmengeschichtliche und bibeltheologische Untersuchung dieses Sakramentes bezeugen dessen unerlässlichen gemeinschaftlichen Charakter. Das hebt sowohl das alte Rituale Romano als auch die neue Regelung des Sakramentes der Versöhnung anhand der Lehre des Zweiten Vatikanums hervor.

Über dem Sakrament der Versöhnung kann getrennt von den sonstigen Sakramenten nicht diskutiert werden. Der betroffene „ganze“ Mensch wird durch dieses Sakrament mit der „Ganzheit“ der Kirche und mit der „Ganzheit“ der Heilsereignissen konfrontiert. Die Versöhnung mit Gott wird mit der Versöhnung mit der ganzen Kirche, durch die die in Christus ermittelten Heilsereignissen für die Menschheit gegenwärtig werden, verbunden.

### Introduzione

Nella mia presentazione della dimensione ecclesiologicala del Rito della Penitenza vorrei soprattutto accennare e sottolineare le differenze tra il vecchio Rituale Romano ed il nuovo Ordo Penitenziale che secondo il Concilio Vaticano II ha dovuto fare una riforma più ecclesiologicala nel suo nuovo Rito.<sup>1</sup>

Nel mio lavoro quindi mi impongono i limiti ben precisi. Nella trattazione storica–biblica il mio compito sussiste nel presentare nella storia lo svolgimento della celebrazione del Rito riprendendo quelle modalità quali nel andare col tempo hanno servito o meno al senso ecclesiologicalo del Rito.

Sono conscio che il nuovo Rito è molto ricco anche in altri sensi teologici, quindi il mio lavoro va direttamente al testo del nuovo Rito. Mi limito ai testi del Rito, senza far appello agli altri accenni teologici che mi impedirebbero di far una breve presentazione.

Nella conclusione non riassumo gli affermativi già dette, ma mi limito alle conseguenze ed alle problematiche aperte con il nuovo Ordo Paenitentiae.

---

<sup>1</sup> Cf. Esortazione Apostolica post–sinodale “*Reconciliatio et Paenitentia*” di GIOVANNI PAOLO II., Collana: *Servizio dell’unità*, Nr. 45 ss; RAHNER, K., *La penitenza della Chiesa*, Alba 1965; HUI NAM KIM, P., *La Penitenza: il sacramento della conversione e riconciliazione*, Roma 1991, Tesi: Pontificia Università Urbaniana, 83–100; POLAK, W., *Chiesa, peccato, riconciliazione. Il rapporto tra l’ecclesiologicala del peccato e della riconciliazione nell’insegnamento del magistero*, Roma 1995, Tesi: Pontificia Università Alfontziana, 97–142; RIVA, C., *La Chiesa e gli impegni di riconciliazione*, in *Presenza Pastorale* XLIV (1974) Roma, 476–487; ALSZEGHY, Z., *La riforma della penitenza ecclesiale*, in *La Civiltà Cattolica* (1974) Roma, 545–554.

## 1. Profilo biblico–storico

Il sacramento della penitenza non è un episodio della vita cristiana, nascosto e isolato da tutta quella vicenda grandiosa che è il mistero della salvezza mediante la fede nel messaggio cristiano, ma ne costituisce la cardine: “Fate penitenza (convertitevi) e credete al Vangelo” (Mc 1,15). Così pure nelle ultime istruzioni agli apostoli Cristo dirà: “Così sta scritto: il Cristo deve patire e il terzo giorno risorgere da morte e nel suo nome si predicherà la penitenza (la conversione) per la remissione dei peccati a tutte le genti” (Lc 24,46–47).

Ugualmente il sacramento della penitenza non è mai isolato dalla realtà comunitaria e articolata della società ecclesiale: “Ti darò le chiavi del Regno dei cieli, e tutto ciò che avrai legato sulla terra sarà legato anche nei cieli, e tutto ciò che avrai sciolto sulla terra sarà sciolto anche nei cieli” (Mt 16,19) dice il Signore a Pietro, come pure dirà poi a tutti gli Apostoli. “Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi, e a chi li riterrete, saranno ritenuti” (Gv 20,23). In questi testi sono indicati un ministero personale e un ministero collegiale. Vediamo in breve nella storia come si è svolto la celebrazione di questo sacramento.

Gesù Cristo non ha detto ai suoi discepoli come attuare questo perdono. La Chiesa nei primi due secoli, oltre al battesimo, non sembra di conoscere altra forma di penitenza se non la preghiera, il digiuno, la carità. Tutto questo si svolgeva sempre in un senso comunitario e non nel senso individuale o individualistico. Esiste ben presto però un'esclusione dalla comunità e una pubblica penitenza per gli omicidi, gli adulteri, i ladri, gli apostati gli eretici. Questi venivano esclusi dalla partecipazione alla vita della comunità ecclesiale, specialmente alla celebrazione dell'Eucaristia, ed erano sottoposti ad una severa prova della durata più o meno lunga, costituendo un gruppo a parte nella Chiesa, quello dei penitenti. Se superavano bene la prova, il vescovo imponeva loro le mani con appropriate preghiere e venivano reintegrati nella comunione ecclesiale. A Roma fin dalla fine del IV secolo la pubblica riconciliazione dei peccatori avveniva durante la festa pasquale, il giovedì santo. Coll'andare del tempo il rigore della penitenza venne addolcito e la pena fu resa uniforme per ogni categoria di peccatori. L'entrata nel periodo di prova fu fissata all'inizio della quaresima ed accompagnata dal Rito della imposizione delle ceneri. L'assoluzione dei peccati veniva amministrata sempre durante la settimana santa. Questa disciplina rimase in vigore fino al secolo XIII circa. Di solito la penitenza si poteva fare una sola volta in vita. Per questo non era raro il caso, che alcuni penitenti la rimandassero al momento della morte.

Il carattere distintivo di questa prassi penitenziale ufficiale e solenne era l'aspetto comunitario ed ecclesiale. Il peccato non è solamente un male individuale, ma anche una ferita inflitta alla Chiesa. Il peccato non solo dà scandalo ai fratelli, ma affievolisce o toglie in colui che lo commette il legame della carità. Le infedeltà e le mancanze dei fedeli impediscono alla Chiesa di essere nel mondo il segno della signoria di Cristo, il sacramento che realizza la comunione degli uomini con Dio e con tutti i fratelli.

La penitenza individuale e privata fece la sua prima apparizione in Irlanda nel secolo V in dipendenza dall'esperienza spirituale monastica. I monaci irlandesi praticavano e raccomandavano la confessione delle colpe ad una guida spirituale provetta in vista dell'avanzamento nella vita della perfezione. Questa penitenza poteva essere ripetuta a piacere, il tempo dell'espiazione era molto ridotto e la remissione delle colpe avveniva in un incontro personale con il sacerdote. Il sacramento della penitenza non era più riservato alle colpe gravi e notorie, ma a tutti i peccati anche segreti ed alle mancanze quotidiane. La confessione delle colpe esigeva dal penitente un sforzo nell'esaminare la propria coscienza ed una precisione sempre maggiore nell'espone l'elenco ed il numero dei peccati. Compiuta la soddisfazione imposta dal sacerdote, il penitente poteva ricevere la assoluzione. Per facilitare ai sacerdoti l'imposizione della espiazione, furono composti dei libri penitenziali che contenevano delle pene fisse da imporsi per ogni mancanza. Questa forma della confessione sarà una terra feconda per un'individualismo nella confessione guardando solo la persona confessante e Dio.

Nel secolo XI si diffuse l'uso di riconciliazione il penitente prima di aver compiuto l'espiazione imposta dal sacerdote, cioè subito dopo la confessione dei peccati. Allora la penitenza si ridusse ad un solo incontro con il ministro di Dio, che ascoltava l'esposizione dei peccati, imponeva la penitenza ed assolverà il peccatore, che solo in seguito avrebbe compiuto la riparazione imposta, e poteva accostarsi subito al banchetto eucaristico.

Nel secolo XIII il Concilio Lateranense IV (1215) ratificò l'obbligo della confessione privata annuale. Il Concilio di Trento ribadì in un contesto apologetico antiprotestante l'istituzione divina del sacramento della penitenza e la necessità della confessione sacramentale. Fino al secolo XIII il vescovo ed il sacerdote amministravano il sacramento della riconciliazione mediante delle invocazioni rivolte a Dio perché concedesse il perdono al penitente. Sotto l'influsso della scolastica si impose nel Medioevo una formula che esprime da parte del ministro della Chiesa un atto di autorità. Invece di invocare dal Signore il perdono sul peccatore il confessore dichiara in virtù del sacro potere concessogli da Cristo che il peccatore viene assolto dalle colpe. A causa del termine assolvere, la formula della remissione dei peccati venne chiamata assoluzione. Si pone quindi l'accento sul lato individualistico. Il Concilio di Trento esigette che il confessore fosse separato dal penitente da una grata o da una tenda. Anche questo modo di celebrare il sacramento è diventato sinonimo di incontro segreto e individualistico con un sacerdote.

## **2. Il nuovo Ordo Paenitentiae**

Le disposizioni prese dal Concilio Vaticano II e la riforma del Rito con il nuovo Ordo intendono ovviare ad una pratica della confessione spesso abilitata dal formalismo, da un unilaterale individualismo e dall'eclisse del carattere ecclesiale e comunitario del sacramento. Qui si può constatare un ricupero del senso ecclesiale-comunitario. La Chiesa di Cristo ha in sé il mistero del perdono, di riconciliazione e di salvezza per tutti gli uomini. La Chiesa è un evento sociale che coinvolge anche

tutta intera l'umanità. La salvezza, la misericordia di Dio, la riconciliazione, toccano gli uomini che compongono la Chiesa, ma hanno una dimensione che si estende anche a tutti gli individui che compongono il genere umano. E il sacramento della penitenza poi e della riconciliazione ristabilisce da un lato l'amicizia e la comunione dell'uomo con Dio, ma dall'altro lato tende anche a ristabilire l'amicizia e la comunione del penitente coi propri fratelli di fede e con tutti i propri simili.

L'azione liturgica sacramentale viene chiamata nel nuovo Rito: riconciliazione, termine classico e ricco di significato. Esso sottolinea la bontà di Dio che concede il perdono in un incontro nel quale si coniugano l'azione di Dio e quella dell'uomo.

L'assoluzione del sacerdote esige come presupposto essenziale le sincere disposizioni interne della conversione e del pentimento. La formula dell'assoluzione, preceduta da una significativa supplica, sottolinea, che la concessione del perdono è collegata con la storia della salvezza per cui Dio si è riconciliato il mondo per Cristo nello Spirito Santo.

L'aspetto ecclesiale e comunitario viene messo in evidenza dalle varie forme della celebrazione sacramentale, individuale e generale, accompagnate da letture sacre, preghiere ed invocazioni. La Chiesa collabora alla riconciliazione dei peccatori con i suoi tesori di preghiera e di carità.

La rinnovata celebrazione del sacramento della penitenza costituisce uno dei gesti ecclesiali che possono efficacemente contribuire alla educazione e maturazione cristiana delle coscienze. Nella penitenza si rinnova la radicale e decisiva conversione del credente a Dio mediante la distruzione del peccato sia grave che quotidiano in virtù dello Spirito Santo, per i poteri dati da Cristo alla Chiesa. Vengono restaurati i rapporti di filiale dipendenza da Dio e di fraterno legame con gli altri credenti. Intensificati il potenziale di grazia e la vita di comunione, il fedele cresce spiritualmente e tende a raggiungere la perfezione della conformazione con Cristo e della generosa dedizione al servizio del prossimo. Nel mistero penitenziale si proclama la meravigliosa bontà di Dio, che al di là delle nostre infedeltà rimane fedele alla promessa di grazia e di vita. La riconciliazione è il santo segno della liberazione dell'uomo e della sua salvezza, in un incontro con Dio e con la comunità di Cristo, che è sorgente di pace e di gioia.

Per tutti gli altri cristiani il sacramento resta comunque un ottimo strumento per esprimere e consolidare la propria conversione.

### **2.1. La nuova prospettiva: dal singolo peccatore convertito alla Chiesa penitente**

Il nuovo *Ordo* della penitenza ci offre nelle sue premesse generali una nuova prospettiva ecclesiale del sacramento. Il Concilio Vaticano II ne ha valorizzato la dimensione ecclesiale.

Così, la penitenza è una realizzazione dell'essenza sacramentale della Chiesa, che si attua come comunità santa e sacerdotale nel sacramento della riconciliazione.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. LODI E., *La penitenza della Chiesa e la penitenza nella Chiesa* in: *Rivista di Pastorale Liturgica* 11 (1974) Brescia, 21-33.

*L'Ordo Paenitentiae –1973 auspicato dal Concilio Vaticano II.*<sup>3</sup>

Gli elementi costitutivi di questa celebrazione sono:<sup>4</sup>

1. *La preparazione del sacerdote e del penitente.*
2. *L'incontro del ministro col penitente.*
3. *La celebrazione della Parola di Dio.*
4. *La confessione dei peccati e l'imposizione di un'opera di soddisfazione penitenziale.*
5. *La preghiera di perdono dal Signore.*
6. *L'assoluzione dai peccati.*
7. *Ringraziamento a Dio e dimissione del penitente.*

La celebrazione può essere fatta singolarmente o comunitariamente. La celebrazione comunitaria ha due tipi di svolgimento. Vi è una celebrazione comunitaria nel tutto il Rito, eccettuate la manifestazione dei peccati e l'assoluzione dei peccati, che devono essere singolari. Vi è una seconda celebrazione comunitaria che ha tutto in comune, compresa la confessione dei peccati e l'assoluzione; ma questa celebrazione comunitaria completa può esser fatta solo in casi di grave necessità, e sempre col permesso dell'Ordinario e con alcune condizioni.

Il nuovo rituale per la celebrazione della penitenza prevede quindi tre diverse forme contenenti i seguenti elementi indispensabili: l'assoluzione sacerdotale, il pentimento, la confessione e gli atti di soddisfazione del peccatore, che sono sostenuti dall'intercessione della Chiesa:

- a) *La riconciliazione dei singoli penitenti; – con la confessione individuale e dettagliata dei peccati.*
- b) *La riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale; -in cui di individuale c'è solo la confessione dettagliata dei peccati fatta ad un sacerdote presente.*
- c) *La riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale. Di tutti i penitenti. Possibile però soltanto in casi particolari, di cui è giudice soltanto il Vescovo diocesano in accordo con la propria conferenza episcopale; -tale possibilità è limitata a casi di necessità.*

Dal n. 3 al n. 5 del II paragrafo infatti l'Ordo tratta di tre diversi aspetti:

1. *La Chiesa pur essendo santa è sempre bisognosa di purificazione ( pr. 3);*
2. *La penitenza nella vita e nella liturgia della Chiesa ( pr. 4);*
3. *La riconciliazione con Dio e con la Chiesa ( pr. 5);*

---

<sup>3</sup> SC 72.

<sup>4</sup> Cf. RIVA C., *La Chiesa e gli impegni di riconciliazione*, in *Presenza Pastorale* XLIV, 5/6 (1974) Roma, 477–486.

In questi tre numeri troviamo la teologia rinnovata dell'ecclesialità penitenziale che ci sembra l'aspetto più nuovo e caratteristico di questo *Ordo* rispetto al precedente.

Il nuovo *Ordo* ci pone di fronte alla realtà ecclesiale che diventa il luogo stesso dell'itinerario individuale della penitenza. Perciò il singolo penitente non è più il solo protagonista di questo incontro, ma la Chiesa penitente sempre bisognosa di purificazione lo coinvolge nel suo mistero nel suo movimento e nella sua dimensione riconciliatrice: ecco la prima caratteristica di questa nuova prospettiva ecclesiologica. Per questo ricupero, è necessario anzitutto rifarsi alla posizione del cristiano nella Chiesa, al suo status di membro di un corpo sotto aspetti diversi visibile ed invisibile.

Il peccato non è solo la rottura dell'amicizia di Dio che vuole renderci partecipi della sua natura divina (pr. 5) ma è anche una rottura della nostra appartenenza in qualità di membri della Chiesa, un'offesa di dignità di fratelli che ci lega a Cristo attraverso un vincolo nuziale-ecclesiale.

Ecco perché l'*Ordo* cita al nr. 3, il testo di Efesini (5,25–25), dove questa nuzialità della Chiesa è richiamata per fondare la dottrina che la santità del cristiano non è la causa ma la conseguenza-effetto della santità della Chiesa. È la Chiesa santa che possiede il dono dello Spirito che Cristo ha lasciato in eredità permanente.

Il peccato è la rottura dell'alleanza con Dio, una alleanza che per sua definizione è costituita fra Dio e un popolo santo. Non esiste un peccato puramente individualistico e privato, in quanto la dimensione storico-sociale dell'uomo e quella del progetto divino nei suoi riguardi attribuisce a questa infedeltà dell'uomo, anche quando è intima, una nota sempre comunitaria ed ecclesiale.

Anzitutto, il peccato riguarda non solo Dio e l'individuo, ma anche la Chiesa, a cui i peccatori "hanno inflitto una ferita con il peccato."<sup>5</sup> La mancanza della vita soprannaturale di un membro indebolisce quella cooperazione e mediazione della salvezza, di cui la comunione dei santi ha bisogno.<sup>6</sup> In questo senso la Chiesa pur nella sua originaria santità è anche contemporaneamente peccatrice, cioè bisognosa di perdono e di purificazione, perché è costituita da membra che peccano e diminuiscono così il suo dinamismo salvifico, fino a offuscare il segno della salvezza di Dio in Cristo che la Chiesa rappresenta per il mondo.

C'è un peccato collettivo propriamente ecclesiale, cioè della Chiesa nel suo modo concreto di organizzarsi e di operare nel corso della storia, che costituisce una specie di situazione ingiusta che influenza in certa misura la libertà e la scelta dei cristiani. La conversione, per cui i peccatori si riconciliano con Dio e diventano di nuovo partecipi della vita dello Spirito, *si ottiene in virtù dell'azione della Chiesa* "che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera."<sup>7</sup> Perciò occorre considerare il rapporto specifico che c'è fra la penitenza vissuta dal cristiano e la penitenza effettiva della comunità ecclesiale. Quindi si deve

---

<sup>5</sup> LG 11.

<sup>6</sup> Cf. 1 Cor 12,26.

<sup>7</sup> LG 11.

affermare che la Chiesa come tale, quella situata in un dato periodo storico, deve confessare i suoi peccati e riconoscersi penitente. Questo fatto significa che la Chiesa che si riforma e che confessa le sue colpe è una Chiesa che sa che la finitudine umana sfocerà sul suolo Infinito capace di colmare il cuore dell'uomo. Questa responsabilità propria della Chiesa.

L'ordo riconosce che la Chiesa compie e ha compiuto la penitenza in modi vari (pr. 4).

Il nr. 5 delle Premesse ci invita ad approfondire una verità dimenticata: la riconciliazione del sacramento non è soltanto riferito a Dio come un ritorno al Padre, ma ha anche per termine la stessa Chiesa.

Si è passato dalla tesi: riconciliazione con Dio attraverso (per) la Chiesa alla tesi conciliare richiamato dall'Ordo,<sup>8</sup> della riconciliazione con Dio e con la Chiesa. In questo binomio non si tratta di un atto collaterale di natura giuridica, ma di due effetti paralleli che pongono un rapporto reciproco tra il ritorno a Dio, il suo perdono e la riconciliazione con la Chiesa. Questa riconciliazione con la Chiesa non è solo l'effetto della riconciliazione con Dio, così come potrebbe lasciar supporre la formula dell'Ordo: riconciliamo con la Chiesa perché siamo già riconciliati con Dio, ma né è anche la causa nel senso che non possiamo riconciliarci con Dio senza riconciliarci con la Chiesa, proprio in virtù della solidarietà misteriosa fra gli uomini sia nel bene che nel male. Se ogni peccato ha sempre un aspetto anche ecclesiologicalo, è logica la conseguenza che non si possa essere riconciliazione senza questo rapporto con la Chiesa che già ha collaborato e partecipato all'atto sacramentale "attraverso l'esempio, la carità e la preghiera" (nr. 4).

Il peccatore non viene riconciliato con Dio solo l'influsso della Chiesa, ma anche per una nuova partecipazione alla vita della Chiesa; chi è figlio di Dio; è membro della Chiesa non solo con il corpo, ma anche con il cuore. Il peccatore dunque viene riconciliato non solo *per la Chiesa*, ma anche *nella Chiesa*.<sup>9</sup>

La riconciliazione con la Chiesa diventa il segno efficace (*res et sacramentum*) della riconciliazione con Dio, che rimane sempre il termine ultimo dell'effetto penitenziale. Il peccato modifica rapporto del singolo con la Chiesa, senza eliminarne del tutto la sua appartenenza ad essa: il peccatore grave appartiene solo *corpore* e non *corde* (LG. 14), perché è privo di quello spirito del Cristo, cioè del possesso interiore di grazia che costituisce insieme con il battesimo e la professione di fede, uno degli elementi principali per essere membri vivi del corpo mistico di Cristo. La *pax ecclesiae*, cioè la riconciliazione con la comunità ecclesiale, diventa il reinserimento del peccatore nel cammino penitenziale attraverso il quale la Chiesa coopera alla conversione dell'uomo, cioè al suo ritorno a Dio. Tale effetto riconciliativo diventa non solo strumentale, nel senso esclusivo del ministero della Chiesa nell'opera di riconciliazione, ma anche terminale, nel senso che occorre ritornare anche alla comunione della Chiesa con un atteggiamento umile e disposto a riconoscerne la sua realtà di comunità salvifica.

<sup>8</sup> LG 11; PO 5.

<sup>9</sup> ALSZEGHY, Z., *La riforma della penitenza ecclesiale*, in *La Civiltà Cattolica* (1974) Roma, 550.

Il peccato è sempre anche una *iniuria ecclesiae illata*, cioè una rottura di una comunione ecclesiale oltre che una offesa a Dio e una separazione della carità con lui, giustifica questa bivalenza della riconciliazione e quindi legittima la pluralità delle forme penitenziali nel superamento dell'unica modalità sia di tipo individuale sia esclusivamente comunitaria. La Chiesa non solo collabora alla conversione individuale e al perdono concesso da Dio ma diventa un luogo esistenziale di riconciliazione dove il penitente separato, e quindi suo membro soltanto numericamente (*numero*) ritorna ad essere un membro della Chiesa corpo anche (*merito*) cioè per grazia recuperata. La Chiesa nella sua pienezza pneumatica di corpo del Cristo incorpora di nuovo nel suo seno il penitente convertito; la sua preghiera è come una causa immediata dispositiva alla grazia (come il carattere battesimale) del perdono, in quanto è efficace sacramentalmente a reinserire il peccatore nel movimento penitenziale che anima sempre la Chiesa nel suo incessante ritorno alla comunione col Padre nel Cristo dopo le rotture dei peccati dei suoi membri.

## 2.2. Il Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti

Il peccatore viene riconciliato non solo per la Chiesa ma anche nella Chiesa.

Questo insegnamento nel nuovo rituale è tenuto costantemente presente. Quanto al peccato, se ne sottolinea l'aspetto sociale: il peccato infatti "divide e disgrega", mentre nella riconciliazione con Dio, "la carità riduce di nuovo all'unità."<sup>10</sup>

Nella giustizia cristiana, metà della continua penitenza, si mettono in evidenza la riconciliazione con il prossimo,<sup>11</sup> la solidarietà con tutti gli uomini di buona volontà in ordine alla pace e alla giustizia del mondo<sup>12</sup> e l'inserimento del peccatore nell'unità ecclesiale.<sup>13</sup>

Questo punto di vista è particolarmente interessante. Le Premesse mentre indicano quest'aspetto importante della penitenza cristiana, evitano con cura il malinteso di considerare la Chiesa come una comunità dei perfetti "arrivati", opposta al mondo, comunità dei peccatori.

Al centro dell'intervento salutare della Chiesa sta "l'assoluzione del penitente, per il ministero concesso da Cristo agli Apostoli e ai loro successori."<sup>14</sup> Quindi viene così rivalutata l'attività di tutti i fedeli (la loro testimonianza, i loro meriti, la loro preghiera); sta qui la ragione perché si cerca di costruire il Rito della riconciliazione in modo tale che tutta la comunità possa prendervi parte.<sup>15</sup> De al punto di vista delle attività, l'atto sacramentale è integrato, nell'insieme convergente delle azioni, per cui la Chiesa, con la predicazione della parola, chiama i fedeli alla conversione, testimonia loro il perdono dei peccati nel nome di Cristo, anzi opera la remissione, in virtù dello Spirito Santo.<sup>16</sup> Per l'integrazione della preparazione nello

<sup>10</sup> *Ordo Paenitentiae*, n. 99.

<sup>11</sup> *Ivi*, n. 5.

<sup>12</sup> *Ivi*, l.c.

<sup>13</sup> *Ivi*, n. 3.

<sup>14</sup> *Ivi*, n. 8 (con rinvio a *Mt 19,18 e Io 20,23*).

<sup>15</sup> *Ivi*, l.c.

<sup>16</sup> *Ivi*, n. 9.

stesso rito sacramentale, l'unità comunitaria dell'assemblea aiuta l'individuo ad elevarsi verso la conversione, e tutto il processo della preparazione si svolge nella sfera della grazia sacramentale.

*Ma per un arcano e misericordioso mistero della divina Provvidenza, gli uomini sono uniti fra di loro da uno stretto rapporto soprannaturale, in forza del quale il peccato di uno solo reca danno a tutti, e a tutti porta beneficio la santità del singolo, e così la penitenza ha sempre come effetto la riconciliazione anche con i fratelli, che a causa del peccato sempre hanno subito danno.*

Quindi tutta la comunità esercita il suo sacerdozio, intervenendo nel processo liturgico della remissione del peccatore.

*Tutta la Chiesa, in quanto popolo sacerdotale, è cointeressata agisce, sia pure in modo diverso, nell'attuale opera di riconciliazione, che dal Signore le è stata affidata.*

La Chiesa collabora attivamente alla conversione dei peccatori con la carità, l'esempio e la preghiera. Infatti, la comunità ecclesiale accompagna il fratello penitente fin dall'inizio del suo atto penitenziale, sopportandolo, correggendolo con mitezza e amore. Il peccatore non è solo. È con lui sempre la Chiesa a sorreggerlo, ad incoraggiarlo.

Se andiamo allo stesso nuovo Ordo facendo una comparazione tra il vecchio Rituale Romano possiamo osservare che nel Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti c'è una ricca parte della lettura della parola di Dio dopo di che nel nr. 45 si trovano nove esempi per la preghiera del penitente. Il sesto esempio riportato ha un accenno comunitario, quale non guarda solo il singolo ma anche la comunità: "Signore Gesù, che sanavi gli infermi e aprivi gli occhi ai ciechi, tu che assolvesti la donna peccatrice e confermasti Pietro nel tuo amore, perdona tutti i miei peccati, e crea in me un cuore nuovo, perché io possa vivere in perfetta unione con i fratelli e annunziare a tutti la salvezza."<sup>17</sup>

È interessante notare la novità del testo dell'assoluzione per i singoli penitenti. Per poter vedere la grande differenza ho portato anche il testo vecchio – quindi il testo prima vigente per l'assoluzione.

### *L'Ordo Penitentie*

Nella parte terza del nuovo Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti, quale è *la confessione dei peccati e accettazione della soddisfazione* possiamo vedere i seguenti differenze:<sup>18</sup>

\*

### *Rituale Romano*

\*

Infine [...] gli imponga una salutare e conveniente soddisfazione (o penitenza) che deve essere accettata dal penitente<sup>19</sup> tenendo conto del suo stato, condizione, sesso, età, nonché delle sue disposizioni. Si guardi dall'imporre penitenze

<sup>17</sup> *Ordo Paenitentiae*, n. 45.

<sup>18</sup> Ho messo a confronto il testo del *Ordo*, (da nn. 15–21 in modo descrittivo ed i nn. 41–47 in modo indicativo) con il *Rituale Romano* del C.E.I. (1966).

<sup>19</sup> Cf. n. 2 del Rito.

Quindi il sacerdote impone al penitente la soddisfazione (cioè) gli propone un esercizio penitenziale (che) il penitente accetta in soddisfazione dei suoi peccati e per l'emendazione della sua vita.

/Quest'opera penitenziale/ sia non solo un'espiazione delle colpe commesse, ma anche un aiuto, per iniziare una nuova vita, e un rimedio all'infermità del peccato; la soddisfazione deve quindi corrispondere, per quanto possibile, alla gravità e alla natura dei peccati accusati e può opportunamente concretarsi nella preghiera, nel rinnegamento di sé, e *soprattutto nel servizio del prossimo e nelle opere di misericordia: con esse infatti si pone meglio in luce il carattere sociale sia del peccato che della sua remissione.*

\*

Dopo la preghiera del penitente, il sacerdote tenendo stese le mani, o almeno la mano destra, sul capo del penitente stesso, pronuncia la formula dell'assoluzione, nella quale sono essenziali le parole: "Io ti assolvo ecc [...]": Dio Padre di misericordia che ha riconciliato con se il mondo nella morte e resurrezione del suo Figlio, e ha effuso lo Spirito Santo per la remissione dei peccati, ti conceda, *mediante il ministero della Chiesa*, il perdono e la pace. Ed io ti assolvo dai tuoi peccati nel nome [...]"

lievissime per peccati gravi: se egli fosse connivente ai peccati altrui, ne diventerebbe corresponsabile. Tenga inoltre presente che la penitenza non deve essere solo un mezzo per rinnovare la vita è un sostegno alla debolezza umana, ma anche un castigo per i peccati commessi in passato.

Cerchi dunque di imporre penitenze possibilmente opposte ai peccati: agli avari elemosine, ai lussuriosi digiuni o altre penitenze corporali, ai superbi servizi umili, ai tiepidi impegni di pietà [...]

\*

Il sacerdote poi dice: "Dio onnipotente abbia misericordia di te, perdoni i tuoi peccati e ti conduca alla vita eterna. Amen."

Poi stende la mano destra verso il penitente e dice: "Il Signore onnipotente e misericordioso ti conceda l'indulgenza, l'assoluzione e il perdono dei tuoi peccati. Amen."

Nostro Signore Gesù Cristo ti assolva, *ed io per sua autorità* ti libero da ogni vincolo di scomunica (sospensione) e interdetto, *secondo i miei poteri e la tua necessità*. E ora *io ti assolvo* dai tuoi peccati nel nome del Padre.

La Passione di Gesù Cristo nostro Signore, i meriti della Beata Vergine Maria e di tutti i Santi, il bene che farai e le sofferenze che avrai da sopportare ti giovino per la remissione dei peccati, l'aumento della grazia e il premio della vita eterna. Amen."

La formula dell'assoluzione nelle parole essenziali è rimasta tale quale era, il contesto è del tutto nuovo e nelle parole e nel contenuto. Mentre la formula antica era più giuridica che teologica che e non presentava alcun legame con il mistero Pasquale da cui promana la grazia, la nuova formula rievoca in sintesi la storia della salvezza: "indica che la riconciliazione del penitente viene dalla misericordia; fa vedere il nesso fra la riconciliazione del penitente e il mistero pasquale di Cristo;

sottolinea l'azione dello Spirito Santo nella remissione dei peccati; mette in luce lo aspetto ecclesiale del sacramento per il fatto che la riconciliazione con Dio viene richiesta e concessa mediante il ministero della Chiesa..”

### **2.3. La riconciliazione di più penitenti con confessione e assoluzione individuale**

Questa parte della rituale è con tutto nuovo. Metto in rilievo qualche testo dove l'acceso ecclesio-logico-comunitario è espresso.

Tutto questo rito scaturisce dalla teologia conciliare rinnovata dello *status* e del ruolo del cristiano nella Chiesa e nel mondo a che deve dunque corrispondere una nuova coscienza di riconciliarsi con Dio insieme nella comunità e con la comunità.<sup>20</sup>

Tra le orazioni con quale il sacerdote invita tutti alla preghiera, nel esempio sesto troviamo tra le altre:

Il tuo Spirito rinnovi tutta la nostra vita e ci ridoni la forza della tua carità, perché risplenda in noi l'immagine del tuo Figlio *e tutti gli uomini riconoscano nel volto della Chiesa la gloria di colui che tu hai mandato*, Gesù Cristo nostro Signore.<sup>21</sup>

Nella liturgia della parola significativo è il vangelo secondo Giovanni quale accenna il senso comunitario del nuovo comandamento.

Per la confessione generale nel quale il sacerdote esorta la comunità ci sono portate tre esempi. Il primo esempio echeggia la dimensione comunitaria: Fratelli, confessate i vostri peccati *e pregate gli uni per gli altri*, per ottenere il perdono e la salvezza.

Nelle preghiere comunitarie si trova l'aspetto ecclesio-logico-comunitario come per esempio:

Il sacerdote comincia la preghiera comunitaria così:

*Invochiamo con fiducia Cristo Gesù, vincitore del peccato e della morte*, perché ci riconcili con Dio e con la Chiesa, che abbiamo ferito con le nostre colpe.

Perché *i figli che si sono allontanati dalla santa Chiesa ritornino in comunione di fede e di amore con i loro fratelli*; o perché Dio nostro Padre, mediante la remissione dei peccati, *ci restituisca alla perfetta comunione con la Chiesa*, che abbiamo infranto con le nostre colpe.

O in una altra supplica troviamo: *Fa che siamo riconciliati con la tua Chiesa*.<sup>22</sup>

La conclusione di queste suppliche – che recita il sacerdote è:

Guarda con bontà, o Signore, i tuoi figli, che si riconoscono peccatori e *fa che liberati da ogni colpa per il ministero della tua Chiesa*, rendano grazie al tuo amore misericordioso. Per Cristo nostro Signore.

Dopo la parte dell'assoluzione individuale (il testo è il medesimo con la formula della assoluzione individuale), segue la preghiera conclusiva di ringraziamento

<sup>20</sup> Cf. LODI E., *Op.Cit.*, 21–33.

<sup>21</sup> *Ordo Paenitentiae*, n. 50.

<sup>22</sup> *Ordo Paenitentiae*, n. 54, 1–2–3.

dove nella preghiera riportata dopo un collorario dove il sacerdote ricordando la storia della salvezza, prosegue:

Noi ti lodiamo e ti benediciamo, Signore, *in comunione con tutta la Chiesa*, per queste meraviglie della tua misericordia.<sup>23</sup>

#### **2.4. Il Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale**

Nel terzo capitolo il Nuovo Ordo riporta il Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale, quale rimane lo stesso con il Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale – tranne la parte dell'assoluzione dove infatti è riportata il testo dell'assoluzione individuale – messo in plurale:

*Vi conceda, mediante il ministero della Chiesa il perdono e la pace.*

#### **3. Conseguenze pastorali della dottrina della ecclesialità penitenziale**

- a) La dottrina della ecclesialità della penitenza esige un superamento della concezione individualistica che anche oggi è quasi provatistica del sacramento, che ponga in primo posto e privilegi nella prassi il modo di riconciliare dei singoli penitenti.
- b) Una maggiore verità dell'sacramento (*veritas signi*) traspare nella forma di riconciliazione comunitaria, con confessione individuale e assoluzione collettiva, perché qui meglio si esplicita la preghiera della Chiesa, l'impegno comunitario dei fratelli a cooperare alla conversione con l'esempio e con le opere di carità ed esercizi penitenziali. Possono essere compiuti anche insieme, in modo di contribuire a che la riconciliazione “*operi nel mondo la pace e la giustizia insieme con tutti gli uomini di buona volontà*” (pr. 5, 2).
- c) La formazione dei fedeli nell'azione pastorale si deve insistere nel mettere in luce la nuova dimensione ecclesiale del sacramento. L'Ordo prevede schemi di celebrazione per i diversi tempi liturgici, favorendo alle celebrazioni comunitarie per categorie di persone: ragazzi, giovani, malati, aprendo così via a fare di questa riconciliazione ecclesiale come la verifica della propria vocazione battesimale e corporativa in seno della Chiesa.
- d) Occorre servirsi di queste celebrazioni comunitarie come di uno dei mezzi più efficaci per un rinnovamento continuo della vita sociale nel contesto di una educazione e abituare a poter cogliere le varie dimensioni dei peccati collettivi e dei peccati propriamente ecclesiali e a sentirne la loro corresponsabilità.

#### **4. Problematiche aperte**

Tra tante documenti apparsi dopo il Nuovo Ordo Penitenziale si segnalano nuovi dati di problematiche e critiche in seguito del nuovo Ordo.

---

<sup>23</sup> *Ordo Paenitentiae*, n. 57.

Presento un elenco di problemi per lo più aperti, pur nella consapevolezza di non essere esaurienti.

- a) Un primo fondamentale aspetto, che genera novità nell'amministrazione del sacramento della penitenza, è certamente il modo nuovo di concepire il peccato; è addirittura l'affievolirsi del senso del peccato, è un argomento a tutti noto, trito e ritrito. La mancanza di riferimenti omogenei personali e sociali, il sempre più massiccio affermarsi di una "società complessa" rendono difficile il senso del peccato e l'educazione ad esso.
- b) penitente a quali mutamenti deve ricorrere?
- c) Lo sganciamento pratico e a volte non ben meditato del sacramento dell'Eucaristia dal sacramento della riconciliazione – sganciamento necessario, per altro, proprio per rispettare la natura dei singoli sacramenti – necessita probabilmente di un adeguata educazione al sacramento della riconciliazione come sacramento della vita cristiana come profondo atteggiamento dell'esperienza della misericordia di Dio, al di là della necessità di esso per accostarsi all'eucaristia.
- d) Resta indubbiamente il grande problema di una riconciliazione con la Chiesa, cioè una più cosciente e visibile ecclesialità del sacramento nella sua celebrazione. Il Rito ha portato alcuni suggerimenti, istituendo le tre forme di celebrazione. La sensazione è tuttavia quella che laddove si è introdotta massicciamente la terza formula (assoluzione generale) venendo meno all'intenzione del Rito stesso, non si sia ottenuta molto, se non una più marcata disaffezione del sacramento nel giro di poco tempo. Probabilmente pastori e penitenti devono ancora profondamente meditare perché si giunga davvero a una prassi in cui la *pax cum Deo* sia anche evidentemente *pax cum Ecclesia*.
- e) Nel tema della frequenza: in modo più esplicito occorre annotare che dietro a esso esiste uno stile di vita, una pratica della vita spirituale, una concezione dell'uomo credente che penso sia da costruire.
- f) Spesso si sente pronunciare la magica parola "Cammini penitenziali"; certo tale espressione dice bene la necessità di ritrovare comportamenti personali e sociali che indichino effettivamente la volontà di camminare, di accostarsi al sacramento come alla conclusione di un percorso che abbia maturato frutti di carità. Certo, tale esigenza è sacrosanta, se si vuole che il penitente senta i propri "atti" non come mere dichiarazioni di buona volontà, ma come presenza di grazia nella propria storia. E tali cammini aiuterebbero il penitente e il sacramento a uscire da quella strettoia a volte un po' formalistica nella quale in molti casi si è entrati, disaffezionando da un rito che poteva sembrare magico e formale.

## THE CLASH OF CIVILIZATIONS – DER FALL SIEBENBÜRGEN

LÁSZLÓ HOLLÓ

**Abstract.** In Eastern Europe Romania lies among different cultural boundaries: the orthodox culture – which is Eastern – meets with the Western catholic and protestant cultures. This special situation can be considered a challenge by the churches, this being stressed also by the fact that the religion is stic ked to the nationality (or national identity). The main aim of this study is to prove that although the image of God in different religions has an important influence on the culture, it is very important to state that the root of the conflicts among the different cultures does not lie in religion. As a conclusion: Huntington's Clash of Civilizations-theory concentrated on religion – at least in case of Transylvania – cannot be stated because the conflicts are much more influenced by the historical, political, economical and demographical factors.

In den Jahren des Kalten Krieges war die gesamte Aufmerksamkeit der freien Welt auf die Ost-West-Konfrontation konzentriert und die wenigsten ahnten, welche nationalen und religiösen Frustrationen sich hinter dem so felsenfest geglaubten Monolithen des Ostblocks verbargen. Nun ist das kommunistische System nach der großen Wende von 1989/90 zu Ende gegangen, und in Osteuropa wurde der Friede durch nationale und religiöse Konflikte bedroht, in deren Gefolge Unterdrückung, Flucht und Vertreibung als begleitende Erscheinungen für viele Menschen Leid und Elend brachten.

In der gegenwärtigen Diskussion um die Bedrohungen des Weltfriedens löste die von Samuel P. Huntington berühmte Prognose eines „Clash of Civilizations“, eine bis dahin kaum vorstellbare interdisziplinäre Debatte aus. Sie erschien 1996 zunächst in einem mit einem Fragezeichen versehenen Aufsatz unter dem Titel „Kampf der Kulturen“ und ist seit dem in mehreren Ausgaben auch auf deutsch zu finden gewesen.<sup>1</sup> Huntington stellt in seinem Buch die Frage nach den weltpolitischen Entwicklungen im 21. Jahrhundert. Grundaussage seines neugeschaffenen Paradigmas ist, dass die Unterscheidungen zwischen den Völkern nicht mehr ideologischer, politischer oder ökonomischer, sondern kultureller Art sind.

Seine zentrale These lautet: „Die großen Trennungslinien der Menschheit und die vorherrschende Quelle von Konflikten werden kultureller Art sein. Nationalstaaten werden weltpolitisch die mächtigsten Akteure bleiben, aber die Hauptkonflikte der Weltpolitik werden zwischen Nationen und Gruppen verschiedener Zivilisationen entstehen. Der Zusammenprall der Zivilisationen wird die Weltpolitik dominieren. Die Bruchstellen zwischen Zivilisationen werden die Frontlinien der Zukunft sein.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. HUNTINGTON, S. P., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München–Wien 1996.

<sup>2</sup> HUNTINGTON (1996), 19–20.

Er teilt die zeitgenössische Welt in acht große Zivilisationen: die chinesische, japanische, hinduistische, islamische, westliche, lateinamerikanische, afrikanische und christlich-östliche, aber die Grenzen gehen innerhalb der neuen Welt nicht entlang von Staaten oder Bündnissen, sondern von Kulturkreisen. Ein für Huntington wichtiges Identifikationsmerkmal der Menschen mit einem Kulturkreis ist neben Herkunft, Sprache, Geschichte, Werten, Sitten, Gebräuche und Institutionen vor allem die Religion, die die wichtigste Identifikationsquelle der Menschen und stärkste Motivationskraft für Konflikte sei.<sup>3</sup>

Die Theorie verlagert gesellschaftliche, soziale und politische Gegensätze in den Bereich der Kultur, womit sie sich jeder Analyse weitgehend entzieht. Diese zivilisatorische Semantik ist insbesondere seit den Auseinandersetzungen um den Irakkrieg vielen verdächtig geworden, anderen war sie bereits früher verdächtig.<sup>4</sup>

Das Thema meines Artikels gliedert sich in diesen „Kampf der Kulturen“-Diskussion ein, da Rumänien an der Grenze zwischen Ost und West, mit seiner, aus mehreren Nationalitäten und Religionen zusammengesetzten Bevölkerung eine Region darstellt, wo in einer Mikrowelt verschiedene Nationen und Religionen, somit verschiedene Kulturen, nebeneinander leben.

Meine These: Nach der großen Wende von 1989/90 in Rumänien sollte die globale Marktwirtschaft Wohlstand und Demokratie aber auch vollkommenen Frieden bringen. Wenn das nicht der Fall ist, darf man allerdings dessen Ursachen nicht auf ein kulturelles Minimum einengen, sondern muss auch die politische Vorgeschichte des Landes und die Verkettung von historischen, wirtschaftlichen und demografischen Ursachen in Acht genommen werden. Religiöse Ursachen spielen nur eine Nebenrolle, dadurch dass die Religionen zwar die Kulturen wesentlich mitprägen, Konflikte aber hauptsächlich aus langjährig gewachsenen Verhaltensmuster und aus verschiedenen Sonderinteressen resultieren.

Im vorliegenden Kapitel wird die politische Vorgeschichte Siebenbürgens untersucht, da die nationalen Konflikte in Rumänien um Siebenbürgen und die religiösen Konflikten hauptsächlich in Siebenbürgen ausgetragen werden.

### **Die Hintergründe der Konflikte**

Alle heute bestehenden Staaten Südosteuropas sind als unabhängige Nationalstaaten im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden. Die Bildung des Nationalstaates gilt als Krönung eines glorreichen Kampfes. Die nationale Geschichtsschreibung steht ganz im Dienste dieser Idee und leitet aus der

<sup>3</sup> Vgl. HUNTINGTON (1996), 414.

<sup>4</sup> Vgl. dazu CAGLAR, G., *Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt*. München 1997; TIBI, B., *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, erweiterte und revidierte Neuauflage*, München 1998 (zuerst 1995); LEWIS, B., *Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen. Kampf der Kulturen?* München 1998; SENGHAAS, D., *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt/M. 1998; MÜLLER, H., *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Frankfurt am Main, 1999; RIESEBRODT, M., *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen'*, München 2000.

Vergangenheit auch das historische Recht für die Grenzen des Nationalstaates ab. So gibt es für das rumänische Nationalbewusstsein eine ununterbrochene Kontinuität von dem dakischen Staat bzw. dem römischen Erbe bis zum rumänischen Staat unserer Zeit.<sup>5</sup>

Die Rumänen betrachten sich als seit über zwei Jahrtausenden um den Karpatenbogen lebende Urbevölkerung, und alle übrigen in diesem Gebiet lebenden Völkerschaften als Fremdlinge. Unter Berufung auf diese postulierte dakisch-römisch-rumänische Priorität, und der daraus resultierenden Kontinuität, wird eine gerade Linie zwischen dem dakischen Staat Burebistas und Dezebals und dem 1918 entstandenen Großrumänien gezogen. Die Argumentation betreffend der Kontinuität „ist eine Kardinalfrage und eine Nationalangelegenheit bzw. nationale Pflicht – meint die offizielle rumänische Geschichtsschreibung –, denn die ungarischen, slawophilen oder deutschen Geschichtswissenschaftler aus dem ehemaligen Habsburgerreich behaupteten, dass das Gebiet Rumäniens entleert wurde von den Autochthonen und die ethnische Leere (Vakuum) wurde von Slawen, Hunnen, Awaren und anderen Nationen, später mit Ungarn und Deutschen belegt“<sup>6</sup>.

Dazu kommt noch die These: „Als das rumänische Volk als autonomes und der Abstammung nach lateinischem Volk in der Geschichte auftauchte war es bereits christlich. Somit ist es eine von den wenigen Nationen, die ohne ein genaues Datum der Christianisierung zu haben, christlich geboren wurde und so bis heute geblieben ist. Das rumänische Volk ist die einzige lateinische Nation, mit einem orthodoxen Glauben, zugleich die älteste christliche Nation an der Seite Europas.“<sup>7</sup>

Problematisch sind vor allem die Randprovinzen, in denen sich die benachbarten Völkerschaften meistens stark vermischt haben. Eine solche Situation ist in Siebenbürgen, wo seit Jahrhunderten Ungarn und Rumänen zusammenleben. Die Sache kompliziert sich noch dadurch, dass die ungarischen Könige in diesem Gebiet, beginnend im 12. Jh., deutsche Kolonisten ansiedelten.

### Der Begriff Siebenbürgen

Der alte ungarische Name für dieses Gebiet lautet „Erdély“ oder „Erdöelve“, woraus die rumänische Bezeichnung „Ardeal“ abgeleitet worden ist.<sup>8</sup> Die lateinische Übersetzung Transsilvania bedeutet – von Ungarn kommend – „das Land jenseits des Waldes“. Der deutsche Name „Siebenbürgen“ ist, laut einer etymologischen Auslegung, von „Cibinburg“, dem Hermannstädter Gebiet abzuleiten.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Vgl. GIURESCU, C.C.– GIURESCU, D.C., *Istoria Românilor din cele mai vechi timpuri până astăzi* (Die Geschichte der Rumänen von den ältesten Zeiten bis heute), București 1975.

<sup>6</sup> POPESCU, E., *Creștinismul pe teritoriul României până în secolul al VII-lea, în lumina noilor cercetări*, (Die Christenheit auf dem Territorium Rumäniens bis zum VII. Jahrhundert im Lichte der neuen Forschungsergebnisse) in: „Orthodoxia Românească“ (Rumänische Orthodoxie) București 1992, 85–99, 85.

<sup>7</sup> „Viața religioasă din România” *Studiu documentar al Secretariatului de Stat pentru Culte* (Das religiöse Leben in Rumänien. Dokumentation des Staatssekretariats für Kultur), București 1999, 17–18.

<sup>8</sup> Vgl. WAGNER, E., *Historisch-Statistisches Ortsnamenbuch für Siebenbürgen*. Köln–Wien 1977, 23.

<sup>9</sup> Vgl. ILLYÉS E., *Nationale Minderheiten in Rumänien. Siebenbürgen im Wandel*. Wien 1981, 12.

Die Abgrenzung des Gebietes Siebenbürgen ist nicht unproblematisch. Im Friedens-vertrag von Trianon (4. Juni 1920) wurden Rumänien außer dem historischen Siebenbürgen (56 883 bis 61622 km<sup>2</sup>) weite Teile der östlichen Gebiete Ungarns, d.h. Marmarosch und Sathmar, das Kreischgebiet und der östliche Teil des Banats zugesprochen. Die rumänischen Stellen verstehen seit 1945 unter „Transilvania“ alle diese Rumänien zugesprochenen Gebiete der ehemaligen ungarischen Reichshälfte von Österreich-Ungarn.

### Kurze Geschichte Siebenbürgens

Siebenbürgen, durch die Karpaten vom Territorium Altrumäniens getrennt, ist nicht nur geographisch eine Einheit, sondern unterscheidet sich durch seine westlich geprägte Kulturgeschichte, durch seine historische Entwicklung und seine konfessionellen Traditionen stark von den übrigen Gebieten Rumäniens.

Das Gebiet des heutigen Siebenbürgen war v. Chr. von indogermanischen Völkern, dann von den Agathyrsen, Skyten und Thrako-Geto-Daken besiedelt. Nach der römischen Besetzung (105–271) beherrschten die Goten (271–380), dann die Hunnen (375–455), danach die Gepiden (455–567) und später die Awaren (567–827) und die Slawen (600–895) das Land. Vor der ungarischen Landnahme wurde Südsiebenbürgen kurz auch unter bulgarische Souveränität gestellt (827–895). Die ungarische Landnahme im Jahre 896 setzte der Völkerwanderung im Karpatenbecken ein Ende.<sup>10</sup> Die Ungarn wären hier also das erste staatenbildende Volk.

Im Verlaufe des 11.–13. Jh. wird zwar ganz Siebenbürgen Bestandteil des ungarischen Reiches, bildet aber eine Sondereinheit. Die ersten Nichtungarn sind die vom ungarischen Arpadenkönig Geysa II. (Géza, 1141–62) ins Land gerufenen Siebenbürger Sachsen<sup>11</sup>, die neben dem ungarischen Komitatsadel<sup>12</sup> und den Szeklern<sup>13</sup> die dritte ständische „Nation“<sup>14</sup> Siebenbürgens bildeten.

<sup>10</sup> Vgl. HOREDT, K., *Das frühmittelalterliche Siebenbürgen*. Thaur/Innsbruck 1988, 17.; MAKKAI L., *Herausbildung der ständischen Gesellschaft (1172–1241)* in: *Kurze Geschichte Siebenbürgens* (Hg. KÖPECZI B.) Budapest 1990. 175–240, 180–195.

<sup>11</sup> Die siebenbürger Sachsen stammen vorwiegend aus linksrheinischen Gebieten: aus Lothringen, Burgund, Flandern, dem heutigen Luxemburg, von der Mosel und aus den wallonischen Landstrichen des heutigen Belgien. Als sie um die Mitte des 12. Jahrhunderts ins Land gerufen worden sind, nannten die Schreiber der königlichen Hofkanzleien sie „theutonici“, dann wieder „saxones“ und „flandrenses“. Andreas II. verlieh ihnen mit dem „Goldenen Freibrief“ (1224) Privilegien auf dem ihnen überantworteten „Königsboden“ (fundus regius) mit voller Territorialautonomie. Vgl. WAGNER, E., *Quellen zur Geschichte der siebenbürger Sachsen 1191–1975*. Köln–Wien 1976, 12–15.

<sup>12</sup> Die administrativ-territoriale Gliederung Siebenbürgens im Mittelalter bestand aus Distrikten, Stühlen und Komitaten. Während die Bevölkerung der Distrikte und Stühle (Szekler und Sachsen) frei war und autonome Rechte besaß, setzten sich die auf ein Feudalsystem aufgebauten Komitate aus Adeligen und Leibeigenen zusammen. Vgl. ILLYÉS (1981), 9.

<sup>13</sup> Einen wesentlichen Anteil der Ungarn des heutigen Siebenbürgen, etwa ein Drittel von ihnen, stellen die Szekler (ung. Székely), die weder ethnisch noch sprachlich von der ungarischen Nation zu trennen sind. Die Szekler gelten als der ungarische Stamm, der sich als erster im Karpatenbecken niedergelassen hat. Sie bewahrten bis zur Gegenwart ihre mittelalterlichen Wohngebiete und haben sich als geschlossene Volksgruppe bis in die Gegenwart behauptet. In der

Nach der Schlacht bei Mohács (1526) eroberten die Türken in kurzer Zeit einen Großteil Ungarns. Das alte Königreich zerfiel in drei Teile: in das von Türken besetzte, in ein von Habsburg beherrschtes westliches Königreich und in die ostungarischen Gebiete, die nicht von Türken besetzt waren mit Siebenbürgen, dessen Fürsten wiederholt Anspruch auf die Ungarische Königskrone erhoben. Nach dem Tode des Gegenkönigs Ferdinand von Habsburg, Johann Zapolya, 1542, erkannte der siebenbürgische Landtag die türkische Oberherrschaft an. Damit waren jedoch die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den, die türkischer Oberhoheit anerkennenden Fürsten Siebenbürgens und den Habsburgern nicht abgeschlossen; auch nicht, als 1691 vertragsgemäß die Habsburger zugleich Fürsten von Siebenbürgen wurden.<sup>15</sup>

Der von Franz Rákóczi II. geführte Aufstand der Ungarn, die Rákóczi 1704 in Weißenburg zum Fürsten ausriefen, endete mit einer Niederlage und mit dem Sathmarer Frieden vom 1. Mai 1711. Von da ab hatte es der siebenbürgische Landtag nicht mehr mit einem von ihm gewählten Fürsten zu tun, sondern mit dem Herrscher einer Großmacht, der im weit entfernten Wien wohnte und sich im Lande durch den kommandierenden General und seinen Gubernator vertreten ließ.

Vor allem die Einengung der religiösen Toleranz zog, durch die beginnende katholische Erneuerung, viele Schwierigkeiten nach sich. Bei den orthodoxen Rumänen wurde geschickter vorgegangen. Man bot ihnen eine neue, die griechisch-katholische Konfession an; bereits 1698 schloss ein griechisch-orthodoxer Bischof eine förmliche Union mit Rom ab. Der Versuch Kaiser Josefs II., die deutsche Sprache in der Verwaltung einzuführen (1784), schuf guten Nährboden für einen späteren ungarischen Nationalismus. Er nahm diese Verordnung zwar 1790 wieder zurück, gab aber dadurch dem ungarischen Nationalismus großen Auftrieb.

In der Revolution von 1848/49 gerieten die Nationalitäten Siebenbürgens durch den Bürgerkrieg erstmals in eine Konfliktsituation. Die ungarische Revolutionsregierung beschloss die Vereinigung Siebenbürgens mit Ungarn. Der siebenbürgische Landtag verfasste im 1. Gesetzesartikel von 1848, mit den Stimmen der Sachsen, die Union. In dem darauffolgenden Bürgerkrieg standen Rumänen und Sachsen auf der Seite der Truppen des Kaisers. Mit russischer Hilfe wurde 1849 die Revolution niedergeschlagen.

Die Misserfolge, der von den Habsburgern gegen Preußen geführten Kriege 1859/60 und 1866, führten letztlich zum historischen Kompromiss im Jahre

---

Zeit der Angliederung Siebenbürgens an Rumänien betrug ihre Gesamtzahl etwa 590.000 bis 600.000. Vgl. ebd. 4.

<sup>14</sup> Jene Nationen, die im 15. Jahrhundert und davor die politische Einheit Siebenbürgens bildeten, haben mit dem modernen, in der Französischen Revolution formulierten Nationsbegriff nur wenig gemein. Es sind keine Nationen, die Anspruch auf Eigenstaatlichkeit erheben. Ebenso wenig handelt es sich um Sprachnationen, was an der Unterscheidung von Ungarn und Szeklern deutlich wird, die dieselbe ungarische Sprache teilen, sich aber in der sozialen Struktur erheblich unterscheiden. Vgl. PRIBERSKI A. (Hg.), *Europa und Mitteleuropa?* Wien 1991, 176.

<sup>15</sup> Kaiser Leopold I., Kaiser von Österreich und König von Ungarn, hat im Zuge der Großen Türkenfeldzüge 1687 Siebenbürgen besetzt und den Titel eines Fürsten von Siebenbürgen angenommen.

1867, nämlich zum „Ausgleich“ und damit zur Bildung der Österreichisch-Ungarischen Monarchie. Die Vereinigung Siebenbürgens mit Ungarn wurde bekräftigt. In der ungarischen Reichshälfte der Doppelmonarchie wurde das Nationalitätenproblem durch den 44. Gesetzesartikel aus dem Jahre 1868 geregelt. Das Nationalitätengesetz gestand den Nationalitäten Gleichberechtigung zu, seine liberalen Bestimmungen wurden jedoch von einem Teil der Verwaltung zum Nachteil der Nichtungarn ausgelegt.<sup>16</sup>

Mit dem Zusammenbruch der Österreichisch-Ungarischen Monarchie am Ende des Ersten Weltkrieges proklamierte die rumänische Nationalversammlung – trotz ungarischen Protestes – den Anschluss Siebenbürgens an Rumänien, der im Friedensvertrag von Trianon (4. Juni 1920) von den Alliierten und Assoziierten Großmächten bekräftigt wurde.<sup>17</sup>

Durch den Zweiten Wiener Schiedsspruch am 30. August 1940 wurde Siebenbürgen zum erstenmal geteilt. Nordsiebenbürgen und der Szeklerzipfel fielen an Ungarn, Mittel- und Südsiebenbürgen verblieb bei Rumänien.<sup>18</sup>

Am 31. August 1944 kapitulierte Rumänien vor Russland und erklärte Deutschland den Krieg. Siebenbürgen wurde von russischen Truppen besetzt. Im Friedensvertrag der Alliierten mit Rumänien wurde Siebenbürgen endgültig Rumänien zugesprochen.

### **Die ethnische Struktur Rumäniens**

#### **Die Entwicklung der Bevölkerung Siebenbürgens**

Wie oben dargelegt, das erste staatsbildende Volk im Karpatenbecken waren die Ungarn. Die ungarische Landnahme setzte der Völkerwanderung, welche sich in diesem Raum abspielte, ein Ende. Zu Beginn der Landnahme war Siebenbürgen zwar nicht menschenleer, aber nur sehr dünn besiedelt.<sup>19</sup>

Bis zum Beginn allgemeiner Konskriptionen im 18. Jh. fehlen zuverlässige Erhebungen der Gesamteinwohnerzahl Siebenbürgens. Eine allgemeine Volkszählung wurde erst 1850 durchgeführt, denn in der Zählung des Jahres 1786 werden die militarisierten Familien der Militärgrenzen nicht berücksichtigt.<sup>20</sup>

Die Erforschung der Siedlungsgeschichte ergibt, dass auf dem Gebiet des historischen Ungarn seit der ungarischen Landnahme die ungarische Bevölkerung in der Überzahl war. Auch auf dem Gebiet Siebenbürgens war sie bis zum 18. Jahrhundert in zahlenmäßiger Überlegenheit.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Vgl. SZÁSZ Z., *Politik und Nationalitätenfrage in der Zeit des Dualismus (1867–1918)*, in: *Kurze Geschichte Siebenbürgens* (Hg. KÖPECZI B.) Budapest 1990. 595–637, 597–624.

<sup>17</sup> Vgl. RÉVÉSZ, L., *Minderheitenschicksal in den Nachfolgestaaten der Donaumonarchie*, Wien 1990, 108.

<sup>18</sup> Zweiseitige Verhandlungen zwischen Ungarn und Rumänien scheitern, deshalb beschließen die beiden Regierungen, sich einem Schiedsspruch des Deutschen Reiches und Italiens zu unterwerfen. Am 30. August 1940 wurde er ausgesprochen. Er befriedigte Ungarn nicht voll, Rumänien empfand ihn als Diktat.

<sup>19</sup> Vgl. WAGNER (1976), 3.

<sup>20</sup> Vgl. WAGNER (1977), 46f.

<sup>21</sup> Vgl. ILLYÉS (1981), 13 mit Hinweis auf mehrere Quellen.

Die ersten Nichtungarn, die nach der ungarischen Landnahme in Siebenbürgen angesiedelt wurden, waren die Siebenbürger Sachsen. Karl Kurt Klein schätzt die Zahl der ersten Ansiedler auf etwa 500 „Hufen“, d.s. 2.000 – 2.500 Personen<sup>22</sup>, die bereits vom Ungarnkönig Geysa II. (Géza, 1141–1161) nach Siebenbürgen berufen wurden. In einem vom Andreas II. verliehenen Freibrief, die sogenannte Goldene Bulle Andreanum<sup>23</sup> (1224), erhielten die Siebenbürger Sachsen weitgehende staatsrechtliche Privilegien, politische und kirchliche Autonomie.

Historischen Urkunden zufolge begann Anfang des 13. Jahrhunderts nördlich der Donau, so auch auf dem Gebiet Siebenbürgens, die erste Einwanderung der nomadisierenden Volksgruppe der Walachen, die später Rumänen genannt wurden.<sup>24</sup>

Die Erhaltung und Weiterentwicklung der rumänischen Bevölkerung in Siebenbürgen war durch ihre Lebensweise gesichert. Ihnen als Nomadenvolk boten die entlegenen Berge und Täler der Karpaten jederzeit Schutz vor den Verwüstungen der türkisch-tatarischen Einfälle.

Zu der Zunahme der rumänischen Bevölkerung Siebenbürgens hat die, durch eine langandauernde ottomanische Herrschaft ausgelöste Massenflucht aus den rumänischen Fürstentümern genauso beigetragen<sup>25</sup> wie die Tatsache, dass ein großer Teil der in Siebenbürgen eingewanderten Rumänen zu den Massen der rechtlosen Bauern gehörte, die in den Bund der drei siebenbürgischen Nationen (Ungarn, Szekler und Sachsen, gegründet 1437) nicht aufgenommen wurde, und deshalb sich an der Landesverteidigung nicht direkt beteiligen durften.

Es seien die Ungarn – zusammen mit den Siebenbürger Sachsen – gewesen, die Siebenbürgen vor feindlichen Angriffen verteidigt hätten und einen hohen Blutzoll entrichtet haben, während die Rumänen zur militärischen Verteidigung jahrhundertlang praktisch nichts beitrugen.<sup>26</sup>

Die Rumänen Siebenbürgens waren noch im 15. Jahrhundert von den Privilegien der drei führenden „Nationen“ (Adel, Szekler, Sachsen) ausgeschlossen und ihre einzige kulturelle Institution, die Rumänisch Orthodoxe Kirche, stand bis in jüngster Vergangenheit völlig unter slawischem Einfluss.

Mit Beginn des 18. Jahrhunderts machten sich die ersten Anzeichen des nationalen Erwachens der Rumänen in Siebenbürgen, infolge der Union der rumänisch-orthodoxen Kirche Siebenbürgens mit der römisch-katholischen Kirche, bemerkbar. Es waren die griechisch-katholischen Geistlichen, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die schon erwähnte dako-romanische Theorie über die Entstehung des rumänischen Volkes und der rumänischen Sprache ausgearbeitet

<sup>22</sup> Vgl. WAGNER (1976), 3.

<sup>23</sup> WAGNER (1976), 15f. Es ist die für die Siebenbürger Sachsen wichtigste mittelalterliche Urkunde.

<sup>24</sup> Vgl. MAKKAI *Herausbildung der ständischen Gesellschaft* (1172–1241) in: *Kurze Geschichte Siebenbürgens* (Hg. KÖPECZI, B.) Budapest 1990. 175–240, 180–195.

<sup>25</sup> Die rumänischen Fürstentümer Walachei und Moldau erlangten im 14. Jh. ihre Unabhängigkeit, bevor sie Anfang des 15. Jahrhunderts unter türkische Herrschaft gerieten.

<sup>26</sup> Vgl. WAGNER (1976), 68f.

haben. Die Theorie behauptet, die Ungarn hätten in Siebenbürgen ein altes rumänisches Land erobert.

Diese Theorie lässt sich kurz wie folgt zusammenfassen: Der starke, zentralisierte Dakenstaat sei 70 v. Chr. im heutigen Siebenbürgen entstanden. Der römische Kaiser Traian habe ihn in der Zeit zwischen 101 und 106 n. Chr. erobert. Die Daken hätten sich in das Berggebiet zurückgezogen und dort lebten sie weiter. Als Kaiser Aurelian im Jahre 271 n. Chr. die römischen Legionen südlich der Donau, auf dem Balkan ansiedelte, habe sich ein Teil der Römer in die Berge zurückgezogen. Das Zusammenleben von Daken und Römern habe dann mit der Zeit zur Entstehung des rumänischen Volkes und der rumänischen Sprache geführt.<sup>27</sup> Diese Hypothese lässt viele Fragen offen. Vor allem der Quellenmangel verursacht ein Problem, da die erste Erwähnung der „Vlachen“ in Siebenbürgen erst aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammt.<sup>28</sup>

Ziel der Erarbeitung dieser Theorie war die Anerkennung der Rumänen in Siebenbürgen als „vierte Nation“ neben den Ungarn, Szeklern und Sachsen. Diese Theorie wurde in den letzten Jahrzehnten weiter ausgebaut, und das sozialistische Rumänien feierte 1980 das 2050. Gründungsjahr des Vorgängers des rumänischen Staates, Dakiens.<sup>29</sup>

Gegenüber der dargestellten Hypothese muss man festhalten, dass das rumänische Volk in seiner Sprache, in seinen Sitten, in seiner Religion und Volkstracht viele griechische, slawische und albanische Elemente aufweist, was eher auf eine balkanische Herkunft hinweist. Es ist wahrscheinlich, dass die Urheimat der Rumänen nicht Transylvanien-Dakien, sondern Aureliana-Dacia war.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Vgl. dazu DAICOVICIU, C., *Le probleme de la continuite en Dacie. Observations et precisions d'ordre historique et archeologique*, Bucarest 1940; DAICOVICIU, C., *O senzațională descoperire arheologică în Transilvania*, in „Transilvania“, 1941, t. 72, nr. 8, pp. 575–578; DAICOVICIU, C., *Dovezile arheologice ale continuității*, in „Transilvania“, 74, (1943) nr. 1, 1–6; *La Transylvanie dans l'Antiquite*, București 1945; DAICOVICIU, C., *Au sujet dese monuments chretiens de la Dacie Trajane*, in „Melanges Marouzeau“, 1948, 119–124; DAICOVICIU, C. – PETROVICI, E. – ȘTEFAN, Gh., *Die Entstehung des rumänischen Volkes und der rumänischen Sprache*, Bukarest, 1964; ȘTEFAN, Gh., *Formarea poporului român*, București 1973; ȘTEFAN, Gh., *Le probleme de la continuite sur le territoire de la Dacie*, Dacia N. S., 12, (1968), 347–354; POPESCU, E., *Das Problem der Kontinuität in Rumänien im Lichte der epigraphischen Entdeckungen*, in „Dacoromania“, Jahrbuch für östliche Latinität, Freiburg–München, 1, 1973, 66–69; POPESCU, E., *Inscripțiile grecești si latinești din secolele IV–XIII descoperite in Romania* (Inscriptions intra fines Daco-Romaniae repertae graecae et latinae anoo CCLXXXIV recentiores = mai departe IGLR), București 1976; Barnea, I., *Les monuments paleochretiens de Roumanie*, Roma 1977; VULPE, R., *Romanitate si creștinism. Coordonate ale etnogenezei române*, in „De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice si monumente de artă creștină“, Galați 1979, 16–22; STOICESCU, S., *Continuitatea Românilor*, București 1980; POPESCU, E., *Continuitatea daco-româna. Formarea poporului român si a limbii române. Rolul creștinismului*, in „Glasul Bisericii“, 6–9 (1980), 573–587; BREZEANU, S., *La continuite daco-roumanie. Science et politique*, Bucarest 1984.

<sup>28</sup> Vgl. ÖSCHLIES, W., *Die Deutschen in Rumänien*. Teil I. Nachbarn seit Jahrhunderten. Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Köln 1980, 8.

<sup>29</sup> Der Nachweis dieser Kontinuität gilt – vor allem, aber nicht allein in der ungarischen Geschichtsschreibung – als umstritten. Vgl. PRIBERSKY (1991), 179.

<sup>30</sup> Vgl. ebd.

Als spätere Ansiedler auf dem Territorium Siebenbürgens sind noch zu erwähnen die aus der Steiermark, Tirol, Sachsen und Böhmen stammenden Banater Schwaben. Die ersten Ansiedler sind zwischen 1718 und 1739 anzutreffen. Das Gros der Siedler kam unter der österreichischen Kaiserin Maria Theresia (1740–1780), infolge des Kolonisierungs-patentes von 1763 nach Siebenbürgen.<sup>31</sup>

Die ersten armenischen Siedler waren schon im Mittelalter in Siebenbürgen anzutreffen. Diesen folgten weitere glaubensvertriebene Gruppen. Ihre Zahl betrug 1850 etwa 7000. Der größte Teil ging im Ungarentum auf.

Aufgrund der Statistiken von 1920 betrug die Gesamtzahl der jüdischen Minderheit in Siebenbürgen 171.443. Die Ansiedlung der Juden auf dem Gebiet Siebenbürgens setzte am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein. Eine stärkere Ansiedlungswelle wurde durch die Teilung Polens ausgelöst. Der größte Teil der jüdischen Bevölkerung bezeichnete sich der Muttersprache nach als Ungarn.

Die Slawen siedelten sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts in Siebenbürgen an. Eine große Anzahl von ihnen passte sich den Rumänen an.

Die Wanderzigeuner erschienen in größeren Gruppen zum erstenmal infolge der Türkenkriege. Ihre Zahl betrug nach offiziellen Angaben Anfang 2002 535.250 Menschen. Allerdings wird die Zahl der in Rumänien lebenden Zigeuner, Schätzungen zufolge, mit etwa 3 Millionen angegeben. Für Rumänien dürfte somit langfristig nicht das Problem der ungarischen und deutschen, sondern der zigeunerischen Minderheit das schwierigste Problem sein.

### **Die ethnische Struktur Rumäniens heute**

Im Januar 1992 und im März 2002 sind in Rumänien seit 1977 wieder Volkszählungen durchgeführt worden. Die neuen Zahlen verdeutlichen, dass die Minderheiten insgesamt einen sinkenden Anteil an der Gesamtbevölkerung ausmachen. Betrug ihr Anteil 1977 noch rund 12 %, so lag er 1992 bei 10,6 % und 2002 nur noch bei 10,5 %.

Hat die Volkszählung 1992 in Rumänien 22.810.035 Einwohner festgestellt, so sind es 2002 insgesamt nur noch 21.680.974 Menschen. Daraus ergeben sich offiziell nach Nationalitäten geordnet, folgende Zahlen:

	Nationalität	In Zahlen	%
1.	Rumänen	19.399.597	89,47
2.	Ungarn	1.431.807	6,60
3.	Roma (Zigeuner)	535.140	2,46
4.	Deutsche	59.764	0,27
5.	Ukrainer	61.098	0,28
6.	Russen-Lipovanen	35.791	0,16
7.	Türken	32.098	0,14
8.	Serben	22.561	0,10
9.	Tataren	23.935	0,11

<sup>31</sup> Vgl. WAGNER (1976), 36.

10.	Slowaken	17199	*
11.	Bulgaren	8.025	*
12.	Juden	5.785	*
13.	Kroaten	6.807	*
14.	Tschechen	3.941	*
15.	Polen	3.559	*
16.	Griechen	6.472	*
17.	Armenier	1.780	*
18.	Andere	23.647	0,1
19.	Ohne Angabe	1.941	*
	die Bevölkerung insgesamt	<b>21.680.974</b>	<b>100</b>

\* – unter 0,1%

**1. Tabelle:** Die Bevölkerung Rumäniens im Jahre 2002 nach Nationalitäten<sup>32</sup>

## Die Nationalitätenfrage in Siebenbürgen

### Historische Entwicklung der Nationalitätenfrage in Siebenbürgen.

Der religiöse Minderheitenschutz hat eine längere Geschichte als der sogenannte nationale oder ethnische Minderheitenschutz. Während im 16. und 17. Jahrhundert in anderen Teilen Europas das Prinzip „cuius regio, eius religio“ herrschte, stand in Siebenbürgen der Siebenbürgische Landtags-beschluss von Thorenburg/Torda/Turda (1557) im Gegensatz dazu. Die Glaubens-freiheit wurde nicht bloß den bevorrechteten Ständen gewährleistet, sondern der Landtag hielt allgemein fest, „dass jeder den Glauben behalten könne, den er wolle [...]“.<sup>33</sup> Damit wurde religiöse Duldung schon grundsätzlich ausgesprochen und in den folgenden Jahren bekräftigt. Daraus entwickelten sich schrittweise die vier voll anerkannten Kirchen, nämlich die Katholische, die Reformierte, die Evangelische und die Unitarische. Zu dieser Zeit wurde die orthodoxe Kirche der Rumänen nur toleriert.

Ein halbes Jahrhundert nach Beginn der Reformation gab das kleine Siebenbürgen bereits derart leuchtende Beweise einer religiösen Duldsamkeit, wie man sie zu dieser Zeit in keinem anderen Lande Europas finden konnte.<sup>34</sup>

Die relative Einheit in der Verschiedenheit Siebenbürgens wurde erst mit Beginn des 18. Jahrhunderts gefährdet. Zu dieser Zeit waren die ersten Anzeichen des nationalen Erwachens der Rumänen in Siebenbürgen, das Denken als Nation, zu erkennen. Eine Reihe von Bauernaufständen und die Bittschrift „Supplex Libellus Valachorum“ signalisierten die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Forderungen der Rumänen in Siebenbürgen.

<sup>32</sup> Recensământul populației și locuințelor 18–27 martie 2002 (Volks- und Wohneinheitszählung von 18.–27. März 2002) Die vorläufigen Angaben zitiert am 10. April 2003. nach: Institutul Național de Statistică – România (Nationale Verwaltung für Statistik – Rumänien) in: <http://www.insse.ro/index.html>.

<sup>33</sup> Zitiert nach: WAGNER (1976), 121.

<sup>34</sup> Durch die Verankerung im „Diploma Leopoldinum“ (1690) konnte diese Sonderentwicklung auch über die Eingliederung in die habsburgischen Länder hinaus beibehalten werden.

Die schon erwähnte Einführung des Deutschen als Amtssprache in Siebenbürgen durch Kaiser Josef II. 1784, hat den ungarischen Nationalismus gefördert. Josef II. nahm diese Verordnung zwar durch das Restitutionsedikt 1790 wieder zurück, gab aber dadurch dem ungarischen Nationalismus großen Auftrieb. Der siebenbürgische ständische Landtag erweiterte 1791 den Gebrauch des Ungarischen als Amtssprache. Der sich verstärkende ungarische Nationalismus und die beginnenden Bestrebungen andere Nationalitäten zu assimilieren führten dazu, dass durch den I. Gesetzartikel von 1847 Latein voll durch das Ungarische als Amtssprache des Landtages ersetzt wurde, während im deutschen Gebiet weiterhin Deutsch als Amtssprache galt. Das Zeitalter des Nationalismus in Siebenbürgen kündigte sich an.

Die Wiener Märzrevolution im Jahre 1848 griff in kurzer Zeit auf Ungarn und Siebenbürgen über. Unter den Ungarn kam es zu einer eigenartigen Mischung von Ideen der Französischen Revolution und von nationalistischen Anschauungen. Die Forderungen der Revolutionäre wurden schließlich vom Kaiserhaus abgelehnt. In dem darauffolgenden Bürgerkrieg konnten die großen Massen der Rumänen, deren Forderungen gegenüber Ungarn im Jahre 1848 wieder aufflammten, von Wien aus gegen den ungarischen Freiheitskampf gewonnen werden, und sie veranstalteten so 1848/49 Blutbäder in Siebenbürgen, indem sie die Abwesenheit der ungarischen Armee ausnützten.<sup>35</sup> Mit russischer Hilfe wurden die Kaiserlichen im Herbst 1849 Herr der Lage.

Der Hermannstädter Landtag des Jahres 1863, an dem nur drei Ungarn teilnahmen, machte beachtenswerte Vorschläge, nach denen die drei Landessprachen, nämlich Ungarisch, Deutsch und Rumänisch gleichberechtigt verwendet werden sollten.<sup>36</sup> Nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich des Jahres 1867, erklärte das ungarische Unions- und Nationalitätengesetz von 1868 neben Ungarn, Szeklern und Sachsen die Rumänen zur vierten „legalen Nation“ Siebenbürgens, jedoch ohne ihnen Kollektivrechte zuzugestehen.

### **Die Nationalitätenfrage in Siebenbürgen als Teil Ungarns (1867–1918)**

Mit dem Anschluss an Ungarn hörte Siebenbürgen auf, als selbstständige politische Einheit zu bestehen. In der ungarischen Reichshälfte der Doppelmonarchie Österreich-Ungarn waren nur etwa 40% der Bewohner Ungarn. Sie hielten in ihrem Staatsgebiet nur die relative Mehrheit. Deshalb setzte sich die Auffassung durch, man müsse möglichst viele Bürger sprachlich und volklich zu Ungarn machen, sie „madjarisieren“. Die politische Ideenströmung des Nationalismus, die im 19. Jahrhundert voll zum Tragen kam, löste die universale Staatsidee monarchischer Prägung ab und zielte auf die Bildung, Stärkung bzw. Ausbreitung des Nationalstaates. Gegenüber dem fünf Jahre älteren siebenbürgischen Sprachgesetz sah der ungarische 44. Gesetzesartikel aus dem Jahre 1868 Ungarisch als einzige Landessprache vor. Die Idee des Nationalstaates

<sup>35</sup> Vgl. SÁVAI János, *Jaj Ariélnék! Zalatna, 1848. október 23.* (Reinbold-hagyaték), Szeged 1999.

<sup>36</sup> Vgl. WAGNER (1976), 215.

wurde durch die Forderung nach Selbstbestimmung der Völker noch verstärkt. Der Konflikt entstand aber erst mit der extremen Auslegung der Nationalstaatsidee. Jeder Bürger des Staates sollte die Staatssprache sprechen und dadurch zum Angehörigen der Staatsnation werden. Um dieses Ziel zu erreichen, setzte der Nationalstaat unter anderem das Mittel der Assimilierung ein.<sup>37</sup>

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts vergrößerte sich immer deutlicher der Abstand zwischen Ungarn und seinen nationalen Minderheiten. Eine starre und beschränkte, jedoch vom damaligen Zeitgeist geprägte ungarische Nationalitätenpolitik der jeweiligen Regierung, bot einen idealen Nährboden für die antiungarische Haltung der Nationalitäten Siebenbürgens.

Ab Februar 1914 versuchte der neue Ministerpräsident, Graf Stefan Tisza, eine versöhnlichere Politik gegenüber den Nationalitäten, aber dafür war es bereits zu spät. Im August 1914 begann der Erste Weltkrieg, an dessen Ende die Auflösung der Habsburger Doppelmonarchie stand.

### **Die Nationalitätenfrage in Siebenbürgen als Teil des Königreichs Rumänien (1918–1944)**

Nach dem Zusammenbruch Österreich-Ungarns warteten die Rumänen Siebenbürgens, des Banats, des Kreischgebietes, Sathmars und der Maramuresch den Friedensvertrag nicht ab, sondern erklärten aufgrund des Selbstbestimmungsrechtes in der Nationalversammlung in Karlsburg-Weißenburg (r. Alba Julia) am 1. Dezember 1918 den Anschluss an Großrumänien. Das neue Vaterland wurde nicht auf einem historischen Anspruch gegründet, wie Ungarn auf das Reich der Heiligen Stephanskrone, sondern es gründete auf der Tatsache, dass auch im vergrößerten Staatsgebiet das rumänische Volk die absolute Mehrheit besaß.

Mit dieser Nationalversammlung schien die vollkommene Demokratie in Siebenbürgen eingekehrt zu sein. Den „mitwohnenden Völkern“ wurde volle nationale Freiheit, Recht auf Unterricht, Verwaltung und Rechtspflege in der Muttersprache, Proporz-Vertretung in Parlament und Regierung, autonome Religionsfreiheit für alle Konfessionen neben den übrigen Grund- und Freiheitsrechten zugesichert.<sup>38</sup> Leider hat sich in der Praxis diese Hoffnung als falsch erwiesen. Wie der deutsche Autor Hans Hartl festgestellt hat: „Die rumänische Verfassung von 1923 enthielt nichts mehr vom Geist und von den Thesen der Karlsburger Beschlüsse.“<sup>39</sup>

Die darauffolgende rumänische Nationalitätenpolitik widersprach grob

<sup>37</sup> Vgl. WAGNER (1976), 226.

<sup>38</sup> Vgl. *Marea Adunare Națională întrunită la Alba-Iulia în ziua de 1 Decembrie 1918. Acte și documente* (Die Karlsburger Beschlüsse der Großen Rumänischen Nationalversammlung vom 18. November 1918. Akten und Dokumenten)

<sup>39</sup> HARTL, H., *Das Schicksal des Deutschtums in Rumänien (1938–1945–1953)*. Würzburg 1958, 7. Das Königreich Rumänien versuchte zu Beginn der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts eine Assimilierungspolitik durchzuführen. Die Staatsschulen wurden in den Dienst des Nationalstaates gestellt. Die Minderheitenschulen mit kirchlichen Trägern waren die größten Widersacher der Assimilierungspolitik des Staates. Die Assimilierungspolitik Rumäniens hatte in diesen Jahren insbesondere Erfolge in der Bukowina, im Banat und in Bessarabien.

dem zwischen den Alliierten und Assoziierten Hauptmächten und Rumänien am 9. Dezember 1919 unterzeichneten Minderheitenschutzvertrag, wo sich Rumänien im Art. 11 verpflichtet hatte, den Sachsen und Szeklern eine Autonomie in Schul- und Kirchenfragen zuzusichern.<sup>40</sup>

Bald wurde planmäßig versucht, „Minderheitler“ aus wichtigen Stellen herauszu-drängen und durch „Regatler“ (Regat = rum. Altreich) zu ersetzen. Höhepunkt dieser chauvinistischen Bestrebungen war der Entwurf eines Gesetzes 1937 zum Schutze der nationalen Arbeit, das für industrielle und gewerbliche Betriebe einen „Numerus valachicus“, einen bestimmten Mindestanteil von leitenden Angestellten und Arbeitern rumänischer Volkszugehörigkeit, vorsah.<sup>41</sup> Das Vorhaben zur Einführung wurde wegen der Proteste der nichtrumänischen Öffentlichkeit und zuletzt nach Einschreiten des Völkerbundes aufgegeben.<sup>42</sup>

Der zweite Wiener Schiedsspruch der Achsenmächte brachte die Teilung Siebenbürgens. Das rumänische Volksgruppengesetz vom 20. November 1940, auf Druck Hitlers, entsprach den Karlsburger Beschlüssen von 1918 in Bezug auf die Verleihung autonomer Rechte. Im Gegensatz zu den von Hitler in Schutz genommenen Rumäniendeutschen, wurden die Ungarn in Siebenbürgen unter anderen Kriterien behandelt. Nach der Kapitulation Rumäniens am 23. August 1944 und der Kriegserklärung Rumäniens an Deutschland hatte sich die Situation auch für Rumäniendeutsche verschärft. Fast alle Frauen zwischen 18 und 35 Jahren und die nicht eingezogenen 17–45 jährigen Männer mussten in Russland Zwangsarbeit leisten.<sup>43</sup> Es handelte sich um ungefähr 80.000 bis 100.000 Personen. Das bereits Anfang Februar 1945 erlassene Minderheitenstatut galt für deutsche Zugehörige zunächst nicht, und bis zum Gesetz vom 7. September 1950 waren sie auch vom Wahlrecht ausgeschlossen.

### **Die Nationalitätenfrage in der Volksrepublik und in der Sozialistischen Republik Rumäniens (1945–1989)**

Das Schicksal der Ungarn in Rumänien ist unter völlig individuellen Aspekten zu betrachten. Gleich nach dem Zweiten Weltkrieg war es die noch nicht abgeschlossene Siebenbürgenfrage, die der ungarischen Nationalität eine günstigere Position verschaffte. Stalin stellte ihnen zunächst auch weitgehende

<sup>40</sup> Artikel 11. aus dem Minoritätenschutzvertrag zwischen den Alliierten und Assoziierten Hauptmächten und Rumänien, abgeschlossen am 9. Dezember 1919 (französischer Text) „La Roumanie agréee d'accorder, sous le contrôle de l'Etat roumain, aux communautés des Szekler et des Saxons, en Transylvanie, l'autonomie locale, en ce qui concerne les questions religieuses et scolaires.“ in: VIEFHAUS, E. *Die Minderheitenfrage und die Entstehung der Minderheitenschutzverträge auf der Pariser Friedenskonferenz 1919.* (Marburger Ostforschungen im Auftrage des Johann Gottfried Herder-Forschungsrates e. V. herausgegeben von H. WEISS Band 11). Würzburg 1960, 235.

<sup>41</sup> Siehe Art. 14–20 des Entwurfes in: WAGNER (1976), 292.

<sup>42</sup> MIKÓ, I. *Huszonkét év. Az erdélyi magyarság politikai története 1918. dec. 1-től 1940. aug. 30-ig* (Zweiundzwanzig Jahre. Die politische Geschichte des Ungarntums Siebenbürgens zwischen 1. Dezember 1918 und 30. August 1940). Budapest 1941, 152–155; 306.

<sup>43</sup> Vgl. KRONER, M. *Nationale Minderheiten in Südosteuropa* (Eckart-Schriften, Heft 121). Wien 1992, 36.

kulturelle Konzessionen in Aussicht, wobei die Absicht, die nationalen Minderheiten zur Neutralisierung des antikommunistischen Widerstandes in Rumänien zu nutzen, ebenfalls eine große Rolle spielte.<sup>44</sup> Einiges spricht auch dafür, dass sie als Kompensation für Ungarns Verlust von Nordsiebenbürgen gedacht war.

Ein bislang in der rumänischen Verfassungsgeschichte singular gebliebener Ansatz des Minderheitenschutzes hinsichtlich der Territorialautonomie hat die Verfassung von 1952 mit den Bestimmungen über die „Ungarische Autonome Region“ unternommen.<sup>45</sup>

Die Errichtung der Ungarischen Autonomen Region (Regiunea Autonoma Maghiara) 1952, die sich auf das südöstliche Territorium Siebenbürgens, auf das vorwiegend von Ungarn bewohnte eigentliche Szeklerland erstreckte, und der dort ansässigen Bevölkerung nominale Autonomierechte zugestand, wurde auf Betreiben der Sowjetunion und nach sowjetischem Muster, also nach den marxistisch-leninistischen Prinzipien vorgenommen.<sup>46</sup>

Die Bukarester Regierung empfand diese von Moskau gestellten Forderungen als Einmischung in ihre Souveränität. Der ungarische Freiheitskampf im Herbst 1956 bot die Gelegenheit, diese aufgezwungene Minderheitenpolitik den Ungarn gegenüber zu revidieren. Ab diesem Zeitpunkt weist die Tendenz in Richtung der vollen Rumänisierung.

Die von der russischen Regierung „aufgezwungene“ Ungarische Autonome Region stellte in der Realität keine statutarische Autonomie dar, es war lediglich ein administrativer Begriff. Infolge erneuter territorialer Umstrukturierung sank die Zahl der ungarischen Bevölkerung von 77 % auf 62 %. Die Ungarische Autonome Region verlor ihren Nationalcharakter.<sup>47</sup> Damit wurde ihre Daseinsberechtigung in Frage gestellt und ihre allmähliche Auflösung in die Wege geleitet. Diese Entwicklung fand 1968 ihr Ende, als die Ungarische Autonome Region endgültig abgeschafft wurde. Gleichzeitig wurden alle politischen Organisationen liquidiert, und somit wurde für die Nationalitäten jede Möglichkeit ausgeschaltet, ihre Interessen wirksam zu wahren.

Mit der offiziellen Formulierung „die Nationalitätenfrage sei gelöst“, begann 1959 eine breit angelegte Kampagne gegen die „Isolierung der Nationalitäten“. Unter dem Deckmantel, „die Annäherung der nationalen Minderheiten an das Mehrheitsvolk zu fördern“, zeichnete sich eine allmähliche Liquidierung der selbstständigen Nationalitätenschulen ab. Die Vereinigung begann unter anderem

---

<sup>44</sup> Vgl. LIESS, O. R., *Sowjetische Nationalitätenstrategie als weltpolitisches Konzept*. Wien–Stuttgart 1972, 106–141.

<sup>45</sup> Vgl. dazu KENDI, E. *Minderheitenschutz in Rumänien. Die rechtliche Normierung des Schutzes ethnischer Minderheiten in Rumänien*. München 1992, 47–53.

<sup>46</sup> Vgl. SCHUSTER, O., *Die Lage der Deutschen in Rumänien*, in BLUMENWITZ, D.–MANGOLDT, H.V. (Hg.), *Menschenrechts-verpflichtungen und ihre Verwirklichung im Alltag. Auswirkungen für die Deutschen*. Bonn 1990, (1990), 77.

<sup>47</sup> Vgl. BRUNNER, G.–TONTSCH, G.H., *Der Minderheitenschutz in Ungarn und in Rumänien. Minderheitenschutz im östlichen Europa. Dokumentation und Analyse*. Bd. 4. Bonn 1995, 142f.

mit der Zusammenlegung der selbstständigen ungarischen „Bolyai“-Universität in Klausenburg mit der rumänischen „Babeş“-Universität im Jahre 1959 unter dem Namen „Babeş-Bolyai“-Universität<sup>48</sup>.

Der „Entrussifizierung“ folgte die „Rumänisierung“. Im Gegensatz zur Verfassung von 1948 und der von 1952 fehlten in der Verfassung von 1965 die Begriffe „territoriale Autonomie“ und „Selbstverwaltung“, wogegen „Einheit“ und „Unteilbarkeit“ des rumänischen Staates eine neue Betonung erlangten.<sup>49</sup>

Im Rumänisierungsprozess wurden erneut die Schulen geschickt genutzt. Obwohl unter kommunistischer Herrschaft die Schule nicht vorrangig in den Dienst des Nationalstaates, sondern in den der Partei gestellt wurde, können zwei Phasen der Assimilierungspolitik genannt werden: 1960–1968 und 1971–1989. Die Gründe dafür liegen in der nationalkommunistischen Politik Rumäniens und in der Weiterentwicklung des Begriffes „Nation“ zur „sozialistischen Nation“.<sup>50</sup>

Was den Verlauf der historischen Entwicklung der Rumäniendeutschen betraf, erlebten sie ihre Blütezeit im 14. Jahrhundert und erlangten bereits 1224 den königlichen Freibrief, die sogenannte „Goldene Bulle“. Anfang des 20. Jahrhunderts gab es in Siebenbürgen 782.000 Siebenbürger Sachsen und Banater Schwaben.<sup>51</sup> Unter Hitler wurden dann Zehntausende von Sachsen und Schwaben als „Volksdeutsche“ der Waffen-SS zugeteilt. 1944 flüchteten viele vor der russischen Roten Armee westwärts. Doch immerhin rund 400.000 Angehörige der deutschen Minderheit blieben auch nach dem Krieg in Rumänien. Von ihnen wurden 75.000 in sibirische Arbeitslager verschleppt.

Die rumänische Führung erkannte in den 60er Jahren im Auswanderungsakt wirtschaftliche Vorteile, indem sie diesen von der Bereitschaft der Bundesrepublik Deutschland zur Wirtschaftshilfe abhängig machten. In diesem Sinn stimmte Rumänien als Gegenleistung für die Anleihe von 700 Millionen Dollar einer Auswanderung von jährlich 10.000 Siebenbürger Sachsen und Banater Schwaben zu.<sup>52</sup> Nach dem Sturz der Regierung Ceausescus im Dezember 1989

<sup>48</sup> Die Geschichte der heutigen „Babes-Bolyai“ Universität reicht bis in das 16. Jh. hinein mit der 1581 von Stefan Báthori, Fürst von Siebenbürgen, gegründeten ungarischen Jesuiten-Akademie zu Klausenburg. Diese Bildungsstätte wurde 1872 von der ungarische Regierung neugegründet und wird als ungarische Universität, „Franz Josef“ Universität zu Klausenburg genannt. Sie wurde 1919 vom rumänischen Staat enteignet und in Universität „Ferdinand I.“ umbenannt. Zwischen 1940 und 1959 war sie kurz wieder ungarische Universität, bevor sie, mit der 1919 gegründeten und in 1945 „Babes“ Universität genannten zusammengelegt wurde.

<sup>49</sup> Ein Beispiel mag die geänderte Zielrichtung verdeutlichen. In der Verfassung des Jahres 1952 wird den nationalen Minderheiten in Art 82 folgendes garantiert: „In der rumänischen Volksrepublik werden den nationalen Minderheiten die freie Benutzung der Muttersprache und der gesamte Unterricht in der Muttersprache [...] gewährleistet [...]“ In der Verfassung des Jahres 1965 wurde dieser Artikel wie folgt geändert: „In der sozialistischen Republik Rumänien werden mitwohnenden Nationalitäten der freie Gebrauch der Muttersprache [...] und der Unterricht aller Stufen in ihrer eigenen Sprache gesichert.“ (Art 22) Zit. in: BRUNNER, G.–TONTSCH, G.H. (1995), 142f.

<sup>50</sup> Vgl. KOTZIAN, O. *Das Minderheitenschulwesen in Rumänien*, in: V. HEUBERGER, V.–KOLAR, O.–SUPPAN, A.–VYSLONZIL, E., *Nationen, Nationalitäten, Minderheiten*. Wien–München 1994, 154.

<sup>51</sup> Vgl. JÄGGI, C.J., *Nationalismus und ethnische Minderheiten*, Zürich 1993, 40.

<sup>52</sup> Vgl. OBERLEITNER, W., *Exodus 78: Rumäniens Volksdeutsche geben auf*, in: Die Presse, Wien, 1978, 14/15, 1.

verstärkte sich die Auswanderung nochmals bedeutend. Allein 1990 verließen 111.150 Rumäniendeutsche das Land.<sup>53</sup>

Die dritte bedeutende Minderheit in Siebenbürgen, die jüdische Volksgruppe, verlor infolge der Kriegsauswirkungen mehr als die Hälfte ihres Bevölkerungsanteils, und nach dem Krieg assimilierte sie sich vor allem an die ungarische Minderheit.

Einer der für die Minderheiten gefährlichsten Schritte ist die von Ceausescu und seinen Anhängern geplante „Systematisierung der Dörfer und Gemeinden“ Rumäniens gewesen. Von den etwa 13.000 Dörfern und Gemeinden sollten mehr als die Hälfte liquidiert werden. Zahlreiche historische und kulturelle Denkmäler, das reiche kulturelle Erbe, hauptsächlich der Ungarn und Deutschen sollte der territorialen Neuordnung zum Opfer fallen.

Die ungarische Regierung war bestrebt, die rumänische Politik und deren Folgen in internationalen Foren publik zu machen. In kurzer Zeit gelang es, unzählige internationale Organisationen einzuschalten. Allerdings ist das Problem erst seit der Dezemberrevolution 1989 nicht mehr aktuell.

### **Zur Zeitgeschichte**

In den letzten Jahren hat sich die politische Situation in den osteuropäischen Ländern, so auch in Rumänien, grundlegend geändert. Was die Nationalitätenpolitik betrifft, so zeichnen sich auch hier Veränderungen ab, wengleich mit der offiziellen Politik gewohnte Vorurteile, Diskriminierungen und Feindbilder noch nicht abgebaut sind.

In Rumänien führte das Ende des terroristischen Ceausescu-Regimes zunächst zu gegenseitigen Freundschaftserklärungen von intellektueller ungarischer und rumänischer Seite. Der anfängliche Zustand grenzenloser Euphorie ist bei den Minderheiten ebenso wie auch beim Mehrheitsvolk der Rumänen verflogen. Auf allen Seiten machen sich Misstrauen, Zukunftsangst und Staatsverdrossenheit breit.

Gleichzeitig mit der Liberalisierung der Bestimmungen gegen die Ungarn wurden aber auch schon Stimmen laut, die den Ungarn chauvinistische und separatistische Absichten vorwarfen und diese Vorwürfe dazu benutzten. Sie versuchten wiederholt weitere Liberalisierungen zu verhindern, insbesondere in der Frage des Bildungswesens, also der Erneuerung ungarischer Hochschulen und der Zulassung muttersprachlicher Schulen im allgemeinen. Die Auseinandersetzungen zwischen rumänischen Nationalisten und Angehörigen der ungarischen Minderheit zeigen<sup>54</sup>, dass die Freiheit eines Volkes noch keine Garantie für ein friedliches Zusammenleben auf der Basis gegenseitiger Toleranz bietet.

---

<sup>53</sup> Vgl. JÄGGI (1993), 41.

<sup>54</sup> Die interethnischen Auseinandersetzungen im März 1990 in Tîrgu Mureş/Marosvásárhely, bei denen mehrere Menschen ums Leben kamen. Vgl. Fehér könyv. Az 1990. március 19. és 20-i események Marosvásárhelyen. (Weises Buch. Die Ereignisse von 19. und 20. März 1991 in Marosvásárhely), Hg. Ausschuss der Demokratischen Union der Ungarn im Kreis Marosch, Budapest 1991.

Die Reaktion der einzelnen Minderheiten auf die neue Lage nach dem Sturz Ceausescus war sehr unterschiedlich. Die deutsche Minderheit wurde durch die Ereignisse vom Dezember 1989 in ihrem Auswanderungswillen eher noch bestärkt.<sup>55</sup> Die von der neuen Führung gewährte Freiheit der Ausreise wollten sie nutzen, solange es für sie noch eine Aussicht auf Einreise in die Bundesrepublik gab.

Der Wille zur Emigration ist übrigens nicht nur auf die Deutschen beschränkt. Dies hat dazu geführt, dass Österreich den Visumzwang für Rumänien 1993 wieder eingeführt hat, und dass Bulgarien sowie die Türkei Maßnahmen ergriffen haben, um die Einreiseflut emigrationswilliger Rumänen einzudämmen.

Anders verhält es sich bei der ungarischen Minderheit. Mehrere ihrer prominenten Vertreter waren, nach anfänglichen Karriereerfolgen in Ceausescus Nomenklatur, auf Distanz zum Diktator gegangen. Unter Berufung auf ihre eigenen Verdienste als Dissidenten versuchten sie unmittelbar nach dem Sturz Ceausescus Rechte (wie z.B. im Bildungswesen), im Interesse der ungarischen Minderheit einzufordern. Mit Vorlesungsstreiks und Hörsaalbesetzungen versuchte man die sofortige Wiederzulassung der 1959 mit der rumänischen Universität zwangsvereinigten ungarischen „Bolyai“-Universität in Klausenburg sowie der ungarischsprachigen Hochschulinstitute in Tirgu-Mureş, durchzusetzen. Die rumänische Bevölkerung Siebenbürgens fühlte sich herausgefordert und von der Regierung vernachlässigt. Als Folge gründeten Siebenbürger Rumänen am 14. Januar 1990 eine extrem fremdenfeindliche Vereinigung namens „Vatra românească“ (Rumänische Wiege) und sind für die sofortige Deportation der „Landesverräter“.

Die 1991 angenommene Präsidialverfassung gewährt nach französischem Vorbild individuelle Rechte zur Entwicklung der Minderheitenidentität, nicht jedoch kollektive Rechte. Eine wesentliche Relativierung dieser Rechte erfolgt dadurch, dass staatliche Schutzmaßnahmen für Minderheiten mit den Prinzipien der Gleichheit und der Nichtdiskriminierung anderer rumänischer Bürger vereinbar sein müssen. Gegen Proteste der ungarischen Minderheit wurde in die Verfassung ein Artikel aufgenommen, der Rumänien wie schon in der kommunistischen Ära als einheitlichen Nationalstaat definiert.

Die Tatsache, dass nach den Wahlen im September 1992 die Regierungspartei (Partei der Sozialen Demokratie Rumäniens) auf die Unterstützung der Nationalisten im Parlament angewiesen war, verstärkte die interethnischen Spannungen. Sie wurden bei Maßnahmen und Äußerungen gegen die Minderheiten stets von den Extremisten publizistisch unterstützt. Laut demokratischer Opposition wurde die „ungarische Bedrohung“ dazu benutzt, von den wirtschaftlichen Schwierigkeiten und der mangelnden Demokratisierung abzulenken. Es hätte wohl

---

<sup>55</sup> 1966, als die rumänische Regierung auf deutschen Druck Familienzusammenführungen erlaubte, begann die Auswanderung in die Bundesrepublik Deutschland. In den ersten 10 Jahren emigrierten 42.000 Rumäniendeutsche, nach 1977 waren es sogar 11.000 Personen pro Jahr. Nach dem Sturz der Regierung Ceausescus im Dezember 1989 verstärkte sich die Auswanderung nochmals bedeutend. Allein 1990 verließen 111.150 Rumäniendeutsche das Land. Vgl. Jäggi (1993), 41.

von Anfang an einer außerordentlich taktvollen Politik der neuen Führung bedurft, die die neugewährte Rede- und Pressefreiheit, die Geschichts- und Minderheitenfragen nicht aussparen konnte, um ein zwar schwieriges, dennoch aber mögliches demokratisches Nebeneinander zu erreichen. Solange es nicht zu einem Umdenken kommt, kann die Lage nicht normalisiert werden.

Rumänien wurde am 7. Oktober 1993 in den Europarat aufgenommen. In der darauf Bezug nehmenden Stellungnahme des Ministerkomitees wird angeführt: Die Versammlung schlägt vor, dass die rumänischen Behörden und das Parlament „sobald wie möglich unter Beachtung der eingegangenen Verpflichtungen, sowie der von der Versammlung verabschiedeten Empfehlung 1201 (1993) Gesetze über nationale Minderheiten und Erziehung einführen“. (Ziff. 10.1)<sup>56</sup>

Nach den Wahlen im November 1996 gewann die konservative Oppositionspartei die Demokratische Konvention. Die Demokratische Union der Ungarn (UDMR) zukünftiger Regierungspartner hatte mit ihrer Wahlempfehlung für die Opposition den Sieg möglich gemacht. Man nahm zwar an der Regierungsarbeit teil, ohne bedeutungsvolle Änderungen erreichen zu können.

Am Sonntag, den 10. Dezember 2000, fiel bei der Stichwahl um das Präsidentenamt die Entscheidung zwischen dem früheren Ministerpräsidenten, dem Kandidaten der linksgerichteten Partei der Sozialen Demokratie und dem durch rassistische Äußerungen hervorgetretenen Kandidaten der Großrumänien-Partei. Aus Sorge vor einer Präsidentschaft des Kandidaten der rassistischen Großrumänien-Partei hatten die Parteien der Mitte und die Demokratische Union der Ungarn zur Unterstützung der Sozialdemokraten aufgerufen. Damit konnten sich die Sozialdemokraten durchsetzen. Die Demokratische Union der Ungarn hat die Regierung weiterhin unterstützt.

Im Januar 2002 verlängerte die sozialdemokratische Minderheitsregierung die Kooperation mit der Demokratischen Union der Ungarn und sicherte sich so die parlamentarische Handlungsfähigkeit. Der Ungarnverband verpflichtete sich damit, keinen Misstrauensantrag gegen die Regierung zu stellen bzw. keinen solchen einer anderen Partei zu unterstützen. Ein ähnliches Abkommen hatte die Regierung nach ihrem Wahlsieg Ende 2000 mit den Nationalliberalen getroffen, die später allerdings die Zusammenarbeit aufkündigten. Im Gegenzug erhielt die Demokratischen Union der Ungarn die Zusage für eine Regelung der Eigentumsverhältnisse bis Ende 2002. Dabei ging es um Entschädigungen oder die Rückgabe des von den Kommunisten verstaatlichten Besitzes der ungarischen Minderheit und der Kirchen aller Konfessionen. Die Erwartungen haben sich nicht erfüllt, die Zeitfrist wurde weiter aufgeschoben.

Zusammenfassend mit dem Bertelsmanns Transformation Index von 2003 kann man sagen: „Das rumänische Verständnis von Nation ist aufgrund historischer Traditionen stark ethnisch definiert. Ein staatsbürgerliches Verständnis, das die große ungarische und Roma-Minderheit einschließen würde,

---

<sup>56</sup> Zit. nach BRUNNER/TONTSCH (1995), 149.

hat jenseits von formalen Rechtstexten noch keine Akzeptanz gefunden.“<sup>57</sup>

Das Parteienbündnis, bestehend aus der regierenden Sozialdemokratischen Partei (PSD) und der Rumänischen Humanistischen Partei (PUR), mit einer Wählerzustimmung von etwa 37 % gewann die Parlamentswahlen am 28. November 2004.

Bei der Präsidentschaftswahl vom 12. Dezember 2004 konnte der Allianz-kandidat von der Demokratischen (PD) und der National-liberalen Partei (PNL), Traian Băsescu, in einem Kopf an Kopf Rennen, mit 51,2 % der Wählerstimmen die Wahl für sich entscheiden.

Er hat daraufhin den Ministerpräsidentenkandidaten der PNL-PD, Călin Popescu Tăriceanu, mit der Regierungsbildung beauftragt. Im Rahmen der Koalitions-verhandlungen brachte Tăriceanu schließlich die UDMR, und auch den kleinen PSD-Wahlbündnispartner PUR auf seine Seite, sodass die PNL-PD-geführte Regierungs-koalition eine knappe Mehrheit vorweisen konnte. Die Demokratische Union der Ungarn nimmt nun wieder an der Regierung Teil bis dato ohne besondere Erfolge erzielen zu können.

### Nationalitätenkirchen in Rumänien

Wie schon angedeutet, ist die Kulturgeschichte der siebenbürgener Nationalitäten von der historischen Rolle ihrer Kirchen nicht zu trennen. Im Laufe der Geschichte waren die Kirchen bzw. die kirchlichen Amtsträger die Vorkämpfer für die nationalen Interessen.

Der Großteil der rumänischen Bevölkerung gehört der rumänisch-orthodoxen Kirche an. Diese Kirche hat das rumänische Volk durch seine Geschichte begleitet, betreut und sehr oft einen wesentlichen Beitrag zur Erhaltung der ethnischen Identität und nationalen Einheit geleistet.

	Religion	absolut	%
	<b>die Bevölkerung insgesamt</b>	<b>21.680.974</b>	<b>100</b>
1.	orthodox	18.817.975	86,79
2.	römisch-katholisch	1.026.429	4,73
3.	reformiert	701.077	3,23
4.	pentikostal	324.462	1,49
5.	griechisch-katholisch	191.556	0,88
6.	baptistisch	126.639	0,58
7.	adventistisch	93.670	0,43
8.	islamische Kultusgemeinde	67.257	0,31
9.	unitarisch	66.944	0,30
10.	Christen nach den Evangelien	44.476	0,20
11.	altkatholisch	38.147	0,17

<sup>57</sup> Bertelsmann Transformation Index 2003, Ländergutachten, Rumänien, in: <http://www.bertelsmann-transformation-index.de/fileadmin/pdf/de/2003/EasternCentralAndSoutheasternEurope/Rumaenien.pdf> (9. Oktober 2005). Der Bertelsmann Transformation Index (BTI) ist ein weltweites Messinstrument, das politischen Akteuren und der internationalen Öffentlichkeit Orientierung über den Entwicklungsstand und die Qualität des Managements bietet.

12.	evangelisch presbyterianisch	27.112	0,12
13.	evangelisch	18.178	*
14.	evangelisch-augustinische Konf.	8.716	*
15.	Israeliten	6.057	*
16.	armenisch	687	*
17.	andere Religionen	88.509	0,4
18.	ohne Angabe der Religion	11.734	*
19.	religionslos	12.825	*
20.	Atheisten	8.524	*

\* – unter 0,1%

**2. Tabelle:** Die Bevölkerung Rumäniens im Jahre 2002 nach Religionszugehörigkeit<sup>58</sup>

Die ungarische und die deutsche Minderheit sind überwiegend römisch-katholisch oder protestantisch. Die Katholiken Rumäniens gehören drei verschiedenen Riten an: dem lateinischen, dem byzantinischen und dem armenischen. Es bestehen sechs römisch-katholische Diözesen. Davon vier (Alba Iulia, Satu-Mare, Oradea und Timișoara) ungarischsprachigen in Siebenbürgen mit etwa 900.000 Christen (ein Teil davon ist deutscher Abstammung, eine geringere Zahl gehört der rumänischen, armenischen, tschechischen, polnischen bzw. kroatischen Nationalität an) und zwei rumänischsprachige in dem Altreich Rumänien (Bukarest und Iasi), mit etwa 360.000 Christen.

	Diözesen	Zahl der Mitglieder
1.	Alba Iulia	491.763
2.	Oradea	108.012
3.	Satu Mare	110.000
4.	Timișoara	182.649
	<b>Insgesamt</b>	<b>892.424</b>

**3. Tabelle:** Die Diözesen der Römisch-katholischen Kirche (lateinischer Ritus) Siebenbürgens<sup>59</sup>

Es existieren auch noch fünf griechisch-katholische (Alba Iulia und Fagaras, Cluj-Gherla, Maramureș, Oradea und Lugoj) Diözesen, die durchgehend rumänisch-sprachig sind.<sup>60</sup> Ihre Mitgliederzahl liegt offiziell, nach der Volks- und Wohneinheits-zählung vom 18.–27. März 2002 in der Höhe von 195.481, nach eigenen Angaben jedoch bei 776.704.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Recensământul populației și locuințelor 18–27 martie 2002 (Volks- und Wohneinheitszählung von 18.–27. März 2002) Die vorläufigen Angaben zitiert am 10. April 2003. nach: Institutul Național de Statistică – România (Nationale Verwaltung für Statistik – Rumänien) in: <http://www.insse.ro/index.html>.

<sup>59</sup> Vgl. dazu Statistica Ecclesiae Catholicae in Romania secundum ANNUARIO PONTIFICIO 2002, in: <http://www.hhrf.org/gyrke/index1.html> (4. Oktober 2005.)

<sup>60</sup> Die Griechisch-katholische Kirche entstand am 5. September 1790 durch das von 54 orthodoxen Dekanen unterzeichnete Unionsmanifest (mit Rom). 1948 wurde sie staatlich verboten und mit der Orthodoxen Kirche zwangsvereinigt. Nach der Wende, 1990 wurde sie dann wieder zugelassen.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Statistica Ecclesiae Catholicae in Romania (Vgl. Ann 59).

	Diözesen	Gemeindemitglieder
1.	Cluj-Gherla	100.000
2.	Fagaras et Alba I.	360.000
3.	Lugoj	83.604
4.	Maramures	132.100
5.	Oradea	101.000
	<b>Summa</b>	<b>776.704</b>

**4. Tabelle:** Die Diözesen der Römisch-katholischen Kirche (griechischer Ritus) Siebenbürgens

Die reformierte (Kalvinisten) Kirche, im 16. Jahrhundert entstanden, stellt mit etwa 700.000 vornehmlich ungarischen Gläubigen einen ebenso bedeutenden Faktor dar.

Die Tradition der lutherischen Kirche, der Siebenbürger Sachsen, reicht auch bis in das 16. Jahrhundert zurück, wo sie aus den seit dem 12. Jahrhundert ansässigen katholischen Sachsen entstand, die sich zwischen 1542 und 1547 zum Protestantismus bekannten. Ihr Zahl beläuft sich gerade auf etwa 11.000.

Mit einem kleineren Anteil an Gläubigen sind in Siebenbürgen noch die Unitarische Kirche (etwa 65.000 Anhänger), die katholische Kirche des armenischen Ritus (ein paar Hundert Anhänger), die Israelitische Kultusgemeinde (etwa 6.000 Anhänger) und die Baptisten (etwa 130.000 Anhänger) vertreten.

Nach dem Anschluss Siebenbürgens an Rumänien sicherten die Karlsburger Beschlüsse vom 1. Dezember 1918, in Punkt 2 des Kapitels III „Gleichberechtigung und volle autonome konfessionelle Freiheit für alle Konfessionen im Staate“<sup>62</sup> zu Art. 137 der rumänischen Verfassung von 1923 garantiert „allen Kulturen (Kirchen) die gleiche Freiheit und Unterstützung, sofern ihre Ausübung nicht die öffentliche Ordnung, die guten Sitten und die Organisationsgesetze des Staates beeinträchtigen“<sup>63</sup>.

Das Verhältnis zwischen dem rumänischen Staat und der römisch-katholischen Kirche wurde durch das am 10. Mai 1927 zwischen dem Heiligen Stuhl und Rumänien geschlossene und am 29. Mai 1929 veröffentlichte Konkordat geregelt. Dieses beschränkte einerseits die nahezu tausendjährige Autonomie der katholischen Kirche in Siebenbürgen, indem es die an Rumänien angeschlossenen Gebiete und vorhandenen katholischen Bistümer dem vor 43 Jahren gegründeten, insgesamt 26 Pfarreien zählenden Bukarester Erzbistum unterstellte, aber es gab ihr andererseits jedoch als juristische Person Existenz und autonome Handlungsfreiheit.

Bei den Verhandlungen zum besagten Konkordat hatte die seinerzeitige Regierung durchgesetzt, dass alle sechs römisch-katholischen Diözesen in einer einzigen Kirchenprovinz zusammengefasst wurden, und zwar mit dem Sitz in București. Die Erzdiözese București und die Diözese Iași liegen in Altrumänien –

<sup>62</sup> *Marea Adunare Națională înunită la Alba-Iulia în ziua de 1 Decembrie 1918. Acte și documente* (Die Karlsburger Beschlüsse der rumänischen Nationalversammlung vom 18. November 1918. Akten und Dokumente) „Egală îndreptățire și deplină libertate sutoamnă confesională pentru toate confesiunile din stat.“

<sup>63</sup> Aus der Verfassung Rumäniens vom 28. März 1923, zitiert nach: WAGNER (1976), 284.

mit einer nahezu komplett rumänischen Bevölkerung –, die anderen vier in Siebenbürgen. Diese vier Diözesen gehörten vor der Grenzverschiebung zu Ungarn, hatten ungarische Gläubige die gleiche ungarische Tradition und standen auf gleichem kulturellen Niveau.

Die neue Kirchenstruktur entsprach zwar den Wünschen der damaligen Regierung, keineswegs aber den Bedürfnissen der Seelsorge. Für die vier römisch-katholischen Diözesen Siebenbürgens hatte der Kompromiss katastrophale Folgen, denn damit war die nachteilige Situation der nationalen Minderheiten nun auch durch die kirchliche Struktur fixiert.

Nach dem Zweiten Weltkrieg regelte das Nationalitätenstatut vom 6. Februar 1945, sowie die Bestimmung des Pariser Friedensvertrages vom 10. Februar 1947 die Rechtslage der Nationalitätenkirchen. In beiden war völlige Religionsfreiheit für alle Bewohner Rumäniens verankert.<sup>64</sup> Ähnliche Formulierungen der Religionsfreiheit fand man im Kontext der ersten kommunistischen Verfassung der Rumänischen Volksrepublik vom 13. April 1948 und in dem Kontext der Verfassung vom 21. August 1965 der Sozialistischen Republik Rumäniens.

Das sozialistische Staatsgebilde sah in den Kirchen, und in besonderer Weise in der Katholischen Kirche, eine ernsthafte Bedrohung der Konsolidierung des kommunistischen Regimes. Um dies zu beseitigen begann eine Einschüchterungsaktion. Mehrere Geistliche wurden verhaftet, die katholische Presse wurde verboten, und um das alles zu legitimieren erklärte die Rumänische Volksrepublik am 17. Juli 1948 einseitig und mit sofortiger Wirkung das zwischen dem Heiligen Stuhl und Rumänien am 10. Mai 1927 geschlossene Konkordat für ungültig. Mit der Annullierung des Konkordates wurde die römisch-katholische Kirche des legalen Status beraubt.

Die Grundlagen der neuen, und bis zum Jahr 1989 geltenden Kirchenpolitik in Rumänien, wurden durch das Kulturgegesetz (*Legea cultelor*) vom 4. August 1948 niedergelegt. Das neue Gesetz unterstellte die Kirche dem Machtbereich des Staates. In der Praxis hieß dies, dass der Staat seine Verfügungsmacht über die höchsten administrativen, finanziellen und ökonomischen Organe der Kirche erstreckte und ihre Funktion ausschließlich auf die Liturgie und die Pflege der Religion beschränkte. Weiterhin bestimmte das Gesetz, dass Kirchenführer der Konfessionsgemeinschaften ihre Amtsstellung nur mit Zustimmung der obersten Staatsorgane einnehmen können. Mitglieder des Klerus sind verpflichtet, bei Amtsantritt einen Loyalitätseid zu leisten. Durch die Bestimmungen der Schulreformgesetze war auch die ökonomische Grundlage der jahrhundertealten traditionsreichen Konfessionsschulen der nationalen Minderheiten Siebenbürgens genommen.

Das Schulreformgesetz wurde einen Tag vor dem Kulturgegesetz am 3. August 1948 veröffentlicht, und damit wurden alle Konfessions- und Privatschulen in staatliche Schulen umgewandelt. Gleichzeitig enteignete der Staat ohne Entschädigung die noch verbliebenen Vermögen der Kirche.

---

<sup>64</sup> Vgl. WAGNER (1976), 353.

Auf den in der Kirche ständig wachsenden Widerstand reagierte die Regierung mit der willkürlichen Eingrenzung der Zahl der Diözesen mit bischöflichem Rang. Somit wurden drei griechisch-katholische und zwei römisch-katholische Bischöfe ihres Amtes enthoben. Diese Ereignisse haben sich in der Auflösung der Rumänischen Unierten Kirche (griechisch-katholisch) und in der Inhaftierung der übriggebliebenen Bischöfe zugespitzt.

Seit dem Sturz des Ceausescu-Regimes ist das im Jahre 1948 erlassene Verbot der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien aufgehoben worden und die römisch-katholische Kirche, die bis dahin außerhalb des Gesetzes „geduldet“ wurde, hat nun ebenfalls einen legalen Status. Mit neuen Bischofsernennungen am 14. März 1990 war die Hierarchie der katholischen Kirche nunmehr wieder komplett. Mit der Besetzung des Erzbischofssitzes von București gewinnt das Problem einer kirchenrechtlichen Vertretung der römisch-katholischen Gläubigen Siebenbürgens neue Aktualität.

Da ergab sich die Chance, aus den Fehlern der Vergangenheit lernend, eine Situation zu schaffen, die mit Hilfe einer Neuorganisation sowohl den Forderungen der Seelsorge Rechnung trägt, als auch den Diözesen, in denen nationale Minderheiten leben, eine gewisse Selbstständigkeit garantiert. Zu diesem Zweck haben die Diözesanbischöfe der vier Diözesen Siebenbürgens beim Heiligen Stuhl ein Memorandum eingereicht, in welchem sie für Siebenbürgen die Schaffung einer neuen Kirchenprovinz unter der Leitung der Diözese Alba Julia erbitten. Bedauerlicherweise scheint die römische Diplomatie die Probleme der Minderheiten nicht zu verstehen. Die Diözese Alba Julia hat zwar eine Selbstständigkeit erlangt als sie erzbischöflichen Rang erhielt, aber die anderen drei Diözesen sind nach wie vor der Erzdiözese București unterstellt.

Die katholischen Oberhirten Siebenbürgens sind sich darin einig, dass es unbedingt notwendig ist, dass der Heilige Stuhl ihnen jene minimale Selbstständigkeit garantiert, die er ihnen im Rahmen des derzeitigen Kirchenrechts durch das Zugeständnis einer selbstständigen Kirchenprovinz zu geben imstande ist. Sie können sich „ihre Zukunft nicht vorstellen unter einer Führung, deren Ziele und Wege von den ihren so weitgehend verschieden sind, es sei denn, sie können die zur Kirche Christi gehörende gemeinsame Beziehung von einer unabhängigen Lage ausgehend gestalten“.<sup>65</sup> Unter verschiedenen Zielen und mit verschiedenen Wegen wird die in den vergangenen Jahrzehnten unternommene Entnationalisierungsarbeit der altrumänischen Diözesen verstanden. Sie haben nämlich alles unternommen die nationalsprachige Seelsorge der Minderheiten, in den unter ihrer Jurisdiktion stehenden Gebieten zu behindern bzw. auszuschalten.

Aus der Erwartung der Minderheiten auf Gewährung gruppenbezogener Autonomie-rechte und aus dem aus mangelndem Verständnis bzw. Misstrauen des Staatsvolkes resultierenden Widerstand ergibt sich in Siebenbürgen ein Dauer-Spannungs-verhältnis, das bis zum heutigen Tag nicht ganz aufgelöst erscheint.

<sup>65</sup> *Memorandum der Diözesanbischöfe Siebenbürgens vom 26. Februar 1990 an den Heiligen Stuhl.*  
Zitiert nach: UKI-Pressedienst (1990), 6.

## **Kampf der Kulturen in nationalen und religiösen Konflikten?**

In Rumänien also überschneiden sich zwei religiöse Welten: das ostkirchliche orthodoxe und das katholische und protestantische west-kirchliche Christentum. Diese Situation stellt eine Herausforderung an die Kirchen dar, zumal die Konfessions-zugehörigkeit häufig auch mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe einhergeht.

Am Beispiel der Darstellung wird deutlich, dass Konflikte sich erst aus einer Verkettung von historischen, politischen, wirtschaftlichen und demografischen Ursachen ergeben. Religiöse Ursachen spielen nur eine Nebenrolle, da die Religionen zwar die Kulturen wesentlich mitprägen, Konflikte aber nicht direkt aus religiösen Anschauungen, sondern aus langjährig gewachsenen Verhaltensmustern und aus verschiedenen auseinandergehenden Sonderinteressen resultieren.

Auf die Frage grundlegender Differenzen zwischen den beiden Ausprägungen des Christentums – etwa den deutlichen Unterschieden im Gottesbild – bin ich in diesem Zusammenhang deswegen nicht eingegangen. Trotz vielerlei Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Kirche kann man feststellen, dass das religiöse Element zu Beginn einer konflikträchtigen Situation meist überhaupt keine oder nur eine marginale Rolle spielt, verdichtet sich aber mit zunehmender Eskalation zu einem verständlichen und präzisen Sprachmuster, um die bedrohte Identität bewahren und artikulieren zu können.

Der Protestantismus unterscheidet sich auf der rein theologischen Ebene wie auch bei der kirchlichen Organisation, sowohl von der Orthodoxie als auch vom Katholizismus stärker, als diese beiden Religionen voneinander. Dennoch werden trennende Elemente bei der Orthodoxie stark hervorgehoben, bei Protestantismus und Katholizismus dagegen vernachlässigt. Das weitgehend friedliche Zusammenleben zwischen Anhängern der katholischen und der protestantischen Kirche als Resultat der Säkularisierung, sowie geringer Kontakt zu Anhängern des orthodoxen Glaubens mögen Ursachen für solche Überbewertungen sein.

Bruchlinien auf der Mikroebene sind Realität, aber sie werden nicht deshalb zu kulturellen, weil sich Orthodoxe, Katholiken verschiedener Riten und Protestanten, gegeneinander positionieren. Bruchlinien sind durch sozioökonomische Probleme vorgezeichnet, aus denen strukturell bedingt systematische Unterdrückung, Diskriminierung und Privilegierung resultieren.

In den Erfahrungen äußerster Bedrängnis, wenn Menschen unterdrückt sind, oder bereits alles verloren haben, ist ihre Religion oft das Einzige, was sie noch hält. Versucht man nun auch noch sie wegzunehmen, darf es nicht verwundern, wenn in solchen Situationen die abgrenzenden, apokalyptischen Anteile der Religion aktiviert und betont werden. Not und Unterdrückung, Marginalisierung und Ausgrenzung sind der beste Nährboden, die Religion als Verbündete im Kampf um Identität und Anerkennung zu gewinnen.

Das Christentum nimmt in seiner Beziehung zur Nation eine paradoxe Haltung ein. Als monotheistische Religion ist es völkerübergreifend und universal, zugleich aber muss es gerade wegen seines Universalismus eine besondere

Beziehung zur Kultur und Eigenart jedes einzelnen Volkes suchen, dem es sich mitteilen will. Die Kirche erkennt die Zugehörigkeit zu einer Nation an als objektive Gegebenheit und zudem als Wert.<sup>66</sup>

Aufgrund der großen Bedeutung, die das kirchliche Lehramt der Nationalität als wichtige Grundlage für das „Mehrsein“ des Menschen zukommen lässt, verwirft es die Assimilation in eine andere Kultur und will im eigenen Raum die kulturelle Identität jedes Volkes und jeder Nation achten und fördern. Päpstliche Dokumente rufen konsequenterweise die Menschen auf, ihre nationale und kulturelle Identität und Eigenart nicht aufzugeben.<sup>67</sup>

Laut dem II. Vatikanischen Konzil liegt es in der Person des Menschen selbst, dass sie nur „durch die Kultur, [...] zur wahren und vollen Verwirklichung des menschlichen Wesens gelangt.“<sup>68</sup> Unter Kultur versteht man hauptsächlich die Muttersprache, die Nation und oft noch die Religion. Ein solcher Kulturbegriff teilt aber die Länder in voneinander getrennte Kulturkreise. Da ohnehin der Mensch von Natur aus Fremden mit Misstrauen begegnet, führt diese Abgrenzung leicht zur Abwertung der anderen Nation. Dann geht nationale Gesinnung in Nationalismus über, die eine Gefahr darstellt. Trotzdem wäre es eine unzulässige Verkürzung, Minderheitenprobleme einfach als Ausdruck eines romantischen Partikularismus zu betrachten, der im Widerspruch zu einem Universalismus steht. Im Kern geht es hier um eine Frage der Menschenrechte – nämlich um das Recht des einzelnen, gemeinsam mit anderen die Gruppentraditionen und kollektiven Lebensformen zu pflegen, die ihm am Herzen liegen.

Die Analyse der nationalen und religiösen Konflikte muss sich auch mit der Beziehung von Religion und Nationalismus beschäftigen. Dieser Frage ist Wolfgang Palaver nachgegangen in einem Artikel über die religiöse Dimension des Nationalismus.<sup>69</sup> Er geht davon aus, dass die tiefsten Wurzeln des Nationalismus und der archaischen Religionen zusammengehören. Die jüdisch-christliche Bibel stellt zwar eine universal ausgerichtete Religiosität dar, und insofern lässt sie keine nationalistischen Tendenzen zu, aber „das historische Christentum selbst fiel hinter den Anspruch der biblischen Texte zurück“<sup>70</sup>.

Aus diesem Grund kann gesagt werden, dass die Gefahr, welche im Nationalismus offenkundig wird, auch in den Kirchen vorhanden ist. Die Religionen können im allgemeinen, und unter dem Einfluss der Geistlichkeit im besonderen, geeignetes Instrument zur Beeinflussung der Massen sein. Dazu kommt noch, dass

<sup>66</sup> Vgl. dazu *Libertatis consciencia* 96. und *Mater et magistra* 181. Ausgedruckt in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, hg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Einführung von NELL-BREUNING, O.v. SJ und SCHASCHING, J. SJ), 7. Aufl. Köln 1989.

<sup>67</sup> „Reich oder arm, jedes Land hat eine Kultur, die es von den Vorfahren übernommen hat: Institutionen für das materielle Leben, Werke geistigen Lebens, künstlerischer, denkerischer, religiöser Art. Sofern sie wahre menschliche Werte darstellen, wäre es ein großer Fehler, sie aufzugeben.“ *Populorum progressio* 40. Vgl. dazu noch *Mater et magistra* 181.

<sup>68</sup> *Gaudium et spes* 53.

<sup>69</sup> PALAVER, W., *Die religiöse Dimension des Nationalismus* in: *Theologisch-praktische Quartalschrift*. 3/1994, 225–233.

<sup>70</sup> Ebd. 231.

auch heute, in einer weithin entchristlichten oder schlechthin ungläubig gewordenen Welt, sich die Verquickung von Nationalismus und Religion deutlich bemerkbar machen. Auch wo man keineswegs nach seiner Religion lebt und die religiösen Unterscheidungslehren überhaupt nicht kennt, erleichtert die Gemeinschaft des traditionellen religiösen Bekenntnisses die politische Gruppenbildung. In diesen Fällen ist die bekenntnismäßige Prägung der Religion offenbar nicht so sehr eine Frage der Wahrheit, als vielmehr ein opportunistisch benutztes Vehikel für nationalistischen Egoismus und nationalistische Selbstbeweihräucherung.

Es gibt eine extreme Position, für die Kirche und Nation ebenso identisch sind wie die Tatsache, dass man ein religiöser und ein nationalistischer Mensch ist. Alle diejenigen, die diese Identität infrage stellen, werden aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Das Diasporadasein oder das Dasein in den Grenzgebieten der Religionen verstärken diese Einstellung. Die Identifikation von Kirche und Nation wird als ein Mittel angesehen, um alle fremden kulturellen und ideologischen Einflüsse auszuschließen und um ein Nationalbewusstsein, die eigene Kultur, Sprache und Identität zu verteidigen. Dieses Nationalbewusstsein kann unter bestimmten Bedingungen die Form einer emotionalen Einstellung nationalistischen Charakters annehmen.

Freilich lässt sich eine völlige Identifikation von Nationalität und Konfession vom christlichen Standpunkt aus nicht verantworten. Die Bestrebungen im allgemeinen, die christliche Religion nationalen Zwecken und selbst nationalistischer Überheblichkeit und Ungerechtigkeit dienstbar zu machen, wären eine an sich wesenswidrige und unwürdige Verquickung von Religion und Politik. Solche Ungenauigkeiten, vor allem wenn sie von Kirchenmännern kommen, sind strikt abzulehnen.<sup>71</sup> Gegen diese menschliche Armseligkeit und Unzulänglichkeit so vieler Christen sollte die Kirche die Übernationalität des wahren Christentums darstellen, ohne aber dabei ihre sich in der Minderheitenlage befindenden gefährdeten Gläubigen im Stich zu lassen.

Die Kirchen Siebenbürgens, genauso wie die Weltkirche, sind heute herausgefordert, zu den anstehenden nationalen Fragen Stellung zu nehmen, den Menschen eine Orientierung zu bieten, zusammen mit anderen Kräften tätig zu werden. Dies schließt keineswegs aus, dass bisweilen auch ein klares Nein dort zu sagen ist, wo gefährliche Entwicklungen drohen. Es sind nämlich, vom biblischen Standpunkt aus jeder Nationalismus und Chauvinismus und jegliche Geringschätzung oder Verachtung des anderen Volkes, sei es der Mehrheit oder der Minderheit, entschieden abzulehnen. Nationalismus und Chauvinismus sind immer unchristlich und widersprechen der Wahrheit, dass jeder Mensch ohne Ausnahme als Abbild Gottes erschaffen wurde.

---

<sup>71</sup> Vgl. dazu PIUS XII., *Weihnachtsbotschaft 1951*. „Politiker, ja sogar Männer der Kirche, wollen bisweilen die Braut Christi zu ihrer Verbündeten oder zum Werkzeug ihrer nationalen oder internationalen Pläne machen. Aber sie würden damit an das innere Wesen der Kirche rühren, sie in ihrem ureigenen Leben schädigen. Mit einem Wort, sie würden sie auf die gleiche Ebene herabziehen, auf welcher der Streit um irdische Angelegenheiten ausgetragen wird.“ Zit. nach: UTZ, A.-F.-GRÖNER J.-F. (Hg.) *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*. Bd.2 Freiburg/ Schweiz 1955, 4183 a.

**CULTURAL AND SOCIO-PSYCHOLOGICAL ASPECTS  
OF RELIGIOUS AND ETHNIC ISOLATION.  
A CASE STUDY**

**KORINNA ZAMFIR**

**Abstract.** The study focuses on the cultural and socio-psychological aspects that influence religious identity and behavior in the case of minority religious and ethnic groups, based on the analysis of the way 20<sup>th</sup> century political changes influenced the self-understanding of the minority Roman Catholic and Protestant Churches in Transylvania. The common need to preserve identity is often accompanied by mistrust toward different identities, thought to endanger the self. Minorities are more disposed to seclusion because of the risk to lose their identity. Isolation decreases the ability for dialogue. There is an intricate relationship between religious and ethnic identity. This intricacy is more common in traditional communities that have an inclination to particularism, and leads to the concept of a “national God”. Traditionalism reinforces seclusion, as facing challenges of the modern world tends to react through isolation and radical criticism. Another factor of isolation is external pressure that strengthens the cohesion of the in-group and the rejection of the out-group. Recently increased search for identity in both Western and Eastern societies shows that theology faces a significant challenge, as it has to safeguard specific values while also showing a great disposition to dialogue and openness.

**1. Introduction**

The premise of the present study is that religious and ethnic isolation is deeply influenced not only by certain historical and political conditions, but also by psychological and cultural factors. Secondly, isolation tends to decrease the ability for dialogue and sustains fundamentalism, as well as nationalistic manifestations, in both minority and majority communities. The paper is a case study that presents the way 20<sup>th</sup> century political changes have influenced the self-understanding of the minority Roman Catholic and Protestant Churches in Transylvania,<sup>1</sup> the relationship between these Churches, as well as their relationship to majority, i.e. the Orthodox Church. Although the paper deals mainly with a specific region of Europe, the conclusions may have a broader relevance, and might be applied, with slight changes, to many other instances where minorities face pressure and react through isolation. This is the case of religious minorities, such as the Islamic communities in Western Europe, or that of many ethnic minorities throughout the world.

---

<sup>1</sup> Transylvania is the Western region of Romania, which belonged until the end of World War I to the Austrian-Hungarian Monarchy and was integrated to Romania in 1918, decision ceiled by the Treaty of Trianon in 1920. The discussion concerning the belonging and the historical and political status of Transylvania divides up to present day Romanian and Hungarian historians, but it is not the goal of the present paper to deal with these questions.

Therefore the analysis focuses on the cultural and socio-psychological aspects that influence religious identity and behaviour in the case of minority religious and ethnic groups, as well as the way this condition is reflected in the concept of God.

## 2. An Overview of Transylvanian Ethnic and Religious Situation

The reason for dealing with Transylvania lays in its ethnic and religious particularities. Specific ethnic conditions consist of the co-existence of a majority Romanian population (5,541,286 in Transylvania) with a numerous Hungarian community (more than 1.4 million),<sup>2</sup> and a smaller German community (much diminished during the communist regime and through massive post-communist emigration). Other ethnic groups, such as a significant Gipsy population (officially 106,212 in Transylvania, with a fast demographic increase), a very small, mostly older Jewish community (around 6,000 in all of Romania). Some smaller groups (Ukrainian, Slovakian, Serb, Croatian) also inhabit Transylvania, but have less important political influence. This ethnic diversity goes together with a significant religious plurality, and builds up a multicultural society, with specific tensions. Within Romanian population the majority belong mainly to the Orthodox Church and a smaller percentage to the Greek Catholic Church (Catholic Church of Eastern rite) and to the Roman Catholic Church.<sup>3</sup>

The minority Hungarian population is divided into several confessions, as well. The Roman Catholic Church gathers almost half of the Hungarian population, while the rest belongs to different Protestant denominations, such as the Reformed Church, the Hungarian Evangelical (Lutheran) Church, the Unitarian Church and many small Neo-Protestant communities. The German population is mostly Lutheran

<sup>2</sup> According to the results of the official census from 2002 in Romania, out of a total of 21,680,974 inhabitants 19,399,957 declared themselves Romanian, 1,431,807 Hungarian and 59,764 German (<http://www.insse.ro/rpl2002rezgen/14.pdf>). The great majority of Hungarian (1,429,473) and German (40,653) population live in Transylvania. If we compare the data to those found during the census from 1992, we can see a decrease of the total population of more than 1 mill., which affects all ethnic groups (probably with the exception of Romani / Gipsy population), but it is especially significant for Hungarians (a 800,000 decrease) and Germans (reduced to almost half of 1992 population). See <http://www.recensamant.ro/pagini/tabele/t44.pdf> (distribution of the population according to mother tongue); <http://www.recensamant.ro/pagini/tabele/t48.pdf> (distribution according to religion). Hungarian-speaking Churches usually suspect that official results are inaccurate when it comes to minority groups, yet it is not very probable, as the Roman Catholic diocese of Alba Iulia, which has the largest Catholic Hungarian community had according to 2004 church statistics 368,016 faithful, number that included also Romanian and German Catholics (<http://www.hhrf.org/gyrke/index1.html>).

<sup>3</sup> According to 2002 official data in Romania there are 191,556 Greek Catholics, out of which 177,555 live in Transylvania. Earlier Romanian Constitutions (1923, 1938) regarded the Orthodox Church as State Church and the Greek Catholic Church as a second national Church. The Greek Catholic Church was suppressed by the communist regime in 1948. Faithful and hierarchy were forced to merge with the Orthodox Church; those who resisted faced severe persecution and many died in prison. The Greek Catholic Church was finally recognized after the system change in 1989, but many faithful of second and third generation, born Orthodox, did not return to the Greek Catholic Church. During the last fifteen years deep conflicts have arisen around the non-restitution of former Greek Catholic churches.

(Saxons from the Sibiu-Braşov region, around 12,000), while many Germans of the Banat region are Roman Catholic.

Beside the historical Churches we have to note that an increasing number of Neo-Protestant communities flourish (Pentecostals, Baptists, Adventists, Jehovah's Witnesses, etc.), among both Romanian and Hungarian population, in a strong competition with historical Churches. Subsequently the religious market registered a significant enlargement after 1990.

### 3. Causes of Ethnic and Religious Isolation in Transylvania

#### 3.1. The minority condition. Intricacy of ethnic and religious identity

In the case of Transylvanian minority Churches *an important factor of isolation from majority society is the minority condition itself, and the intimate relationship established between ethnic and religious identity.*

After the integration of Transylvania to Romania in 1918 Roman Catholic and Protestant Churches became minority Churches, from both religious and ethnic point of view, as they represented especially the Hungarian and German community, within a country inhabited by a large Romanian Orthodox majority. This major change initiated a radically new stage in the relations of these churches, previously extremely tensed. After centuries of controversies the Catholic Church and the Protestant Churches were compelled to co-operate in a kind of practical ecumenism, even before the involvement in the European ecumenical movement. Collaboration has been enhanced through the creation of the Interconfessional Council (1920).<sup>4</sup> Transylvanian Catholic-Protestant ecumenism can be characterized basically as "trench ecumenism", as the Churches were brought together by the common adversary. This was particularly true during 1918–1940, when the Churches collaborated in order to preserve Hungarian educational system and acquire political rights.<sup>5</sup> This characteristic is obvious up to present time, as the co-operation of these Churches is motivated almost solely by common political, social and cultural goals: the restitution of expropriated belongings, the support of the confessional schools and religious education, the preservation of Hungarian cultural identity and minority rights.

The practical collaboration is not accompanied by theological dialogue.

This collaboration, based on the common culture and language, yet between dogmatically quite different Churches, reinforces the socio-psychological hypothesis that the practical importance of language, as fundamental element of ethnic identity may exceed that of the religious convictions. Anyway this seems to be perfectly true if we wish to characterize the Catholic-Protestant relationship as

<sup>4</sup> The whole documentation regarding the Interconfessional Council can be found in the Archive of the Reformed Church in Transylvania (1918.I.9.1–2.)

<sup>5</sup> One of the manifestations of the connection between religious and ethnic identity was the tight co-operation of the Catholic and Protestant bishops with the Hungarian Party, which ensured political representation of Hungarian minority in the Romanian Parliament during the third and the fourth decade of the 20<sup>th</sup> century. See GYÖRGY B., *Iratok a Romániai Országos Magyar Párt történetéhez* 1, Csíkszereda-Kolozsvár, 2003.

function of the relation of these churches to the Romanian State that has a large Orthodox majority.<sup>6</sup> But it also has to be noted that Hungarian speaking Catholics and Protestants are also connected through a culture of Western type, to some extent marked by the German culture, while Romanian Orthodoxy is bond rather to the Eastern culture, with some Slavic and Greek influences in the past, and has through its Latin origins and historical conditions an affinity for French culture. So we should not overlook the cultural aspect that connects Catholics and Protestants, and distinguishes them from Orthodoxy.

*Minority condition* has a double effect, as it *enforces cohesion of the in-group and creates a strong delimitation from the out-group*. Therefore it proves to be a very important factor of cultural and religious seclusion. A minority needs to preserve its cultural identity. Although this requirement has brought the Churches together in a socio-political and cultural collaboration, it also created a mentality of delineation: a minority, in order to survive, needs to draw its frontiers.<sup>7</sup>

This can be put in socio-psychological terms, following the model of concentric circles used by G. W. Allport to describe belonging to close and remote groups.<sup>8</sup> In this context, Transylvanian minority Church members belong to at least two in-groups: the confessional one, defined by specific religious beliefs and ecclesiastic structures, and the ethnic-cultural one, mainly bound by common language and culture. If we wish to describe the strength of the bonds, we have to notice that in Transylvania belonging to the ethnic in-group is stronger than the connection to the confessional in-group, especially in case of external pressure directed against ethnic identity. These ethnic ties loosen while external pressure disappears, and tend to give free course to interconfessional tensions,<sup>9</sup> but never vanish.

In case of an overlap between the religious and ethnic in-group, the cohesion of the in-group is even stronger, and any pressure seen to affect either of the components is also perceived as an attack to the other component, too.

This deep connection between ethnic and religious identity can also be shown in the self-understanding of the Orthodox Church. The autocephalous structure of the Orthodox Church favours the overlap of religious and national identity. This interconnection was recently expressed in the claim of the Orthodox Church to be considered *the* national Church. This claim was very strongly formulated in the political debates related to the drafting of new legislation concerning religious practice in Romania, during the last decade. The extremely strong demands of Orthodox clergy and theologians were sustained by

---

<sup>6</sup> About the application of the views of Lange, Westin and Breakwell to Transylvania, and the role of all the Romanian Churches in the preservation of national identity, as well as in the promotion of nationalistic tendencies, see A. MUNGIU-PIPPIDI, *Transilvania subiectivă*, București, 1999, 34–35; 191–195.

<sup>7</sup> This conclusion is supported by the views of G. W. ALLPORT, *The Nature of Prejudice*, 1954, Hung. transl. *Az előítélet*, Budapest, 1999, 48, 57, 67.

<sup>8</sup> ALLPORT, 76–81.

<sup>9</sup> This was the case during 1940–1944, when Transylvania was reintegrated to Hungary.

argumentation that appealed to the apostolic character of the Orthodox Church and to the fact that it represents the majority of the Romanian population. Some Orthodox theologians have rejected the equality of the Churches (seen as post-modern equalitarianism that replaces communist equalitarianism), precisely because of the apostolicity of the Orthodox Church and based on the logic of majority rights.<sup>10</sup> This claim has encountered deep criticism from all the other Churches, which have seen it as an attempt to legalise the existing privileged status of the Orthodox Church, and opposition coming from the other confessions has finally led to a compromise formula.<sup>11</sup>

The interwoven relationship between national and religious identity is also manifested in the criticism expressed by the Orthodox hierarchy towards the Greek Catholics, whom – they claim – divided the Romanian people through separation from the ancient Orthodox Church and submission to a foreign authority (Rome). This criticism is ironic since it leaves out of sight the decisive contribution of the Greek Catholic hierarchy to the political recognition of the oppressed Romanian community within the Habsburg Empire, as well as to the development of Romanian culture. The controversy between Orthodoxes and Greek Catholics, both Romanian, apparently contradicts the idea according to which language is a more important factor of identity, if compared to religion. But in fact the main psychological reason for rejecting the Greek Catholics is precisely the accusation that they have betrayed the ancient religion of the Romanian people and adopted a religion of Western type.<sup>12</sup>

We may also say that in Transylvania, overlap between national and ethnic identity is to some extent stronger in the case of the Orthodox Church and of the Protestant Churches, and somewhat less manifest in the case of the Roman Catholic and the Greek Catholic Church. This is probably linked to the structure and self-understanding of the Churches: Churches having an autocephalous or a local self-understanding tend to bind more with local, national cultural factors of identity, while members of a Church that has an international-universal self-interpretation seem to give more importance to the universal dimension (though in some countries, such as Poland, the Catholic Church is also marked by strong national-nationalistic tendencies).

---

<sup>10</sup> R. PREDĂ, *Le statut juridique des Églises en Transylvanie dans la perspective de la nouvelle loi générale des cultes*, in: *Theological doctrines on the Ideal Church–State Relation* (coord. NÓDA M.), Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2000, 67–95 (esp. 70–75).

<sup>11</sup> “The State recognises the important role of the Romanian Orthodox Church and of the other recognised Churches in the national history of Romania and in the life of the Romanian society.” (Art. 7. 2).

<sup>12</sup> This accusation explains why during the last decades the Vatican has emphasized so strongly that the Greek Catholic Church should return to a liturgical celebration of Eastern type, as during the communist persecutions this Church has embraced rather the Latin rite in its celebration and in the conception of the liturgical space. A visible sign of the changes promoted by Rome is the return to a liturgical space delimited by the iconostas, where the altar is no longer oriented to face the community.

*Belonging to and identification with the in-group is certainly a necessary condition in order to preserve the self, but it is also a common, yet not inevitable generator of prejudices and rejection of the out-group.* This lays in the psychological disposition to cherish and exalt familiar values, and to perceive different values and habits as potentially jeopardising the self.<sup>13</sup> That can lead communities to define their identity in relation with, or more precisely in opposition to other groups. This is particularly the case of the Transylvanian Churches, but is far from being a local phenomenon. The self-definition in opposition to other confessions is not motivated solely by theological reasons, and it is related to the strange “need for an enemy”, in order to trace the borders of the own identity.

The link created between religious and ethnic components of individual and group identity is expressed in a specific concept of God. God is seen as the “national God”, whose first and foremost task is to protect and glorify his people. God is not a universal God, loving and caring for every individual and all creatures, but the God of the group, who blesses his own and punishes the outsiders. In this case faith tends to give birth to intolerance and nationalistic manifestations.<sup>14</sup> While in Transylvania, in more recent times, fortunately this religiously motivated nationalism did not generate serious conflicts (with some exceptions),<sup>15</sup> in neighbourly regions it has led to extreme manifestations of violence. Religiously coloured nationalism is far from being a declining manifestation or a specifically Eastern European problem. It is obvious that this nationalistic image of God is strongly present in many Islamic communities, as well, both within and outside Europe.

### 3.2. Traditionalism

A second factor of the social and cultural isolation of Transylvanian Churches is related to the specific features of traditional societies. Transylvania (as the whole Romania), in spite of relatively significant changes during the last fifteen years, can still be described as a rather traditional society.<sup>16</sup> A quite large

<sup>13</sup> G. ALLPORT, 47–49, 60–83, 175.

<sup>14</sup> W. PALAVER accurately describes this connection, already stressed by Dostoievsky and Nietzsche (Hung. transl. *A nacionalizmus vallási dimenziója*, Mérés 2001/1, 143–153, orig. published in Theologisch-praktische Quartalschrift 142, 1994/3, 225–233). For the ambivalent role of religion in constructing (national) identity and causing nationalistic conflicts see also P. VALADIER, *La mondialisation et les cultures*, Études, 2001/11, 505–515 (510–511).

<sup>15</sup> We could still mention the nationalistic clashes from Târgu Mureş between Romanians and Hungarians in 1990, but these were motivated solely by political and ethnic, not religious reasons.

<sup>16</sup> For the characteristic features of a traditional society: R. INGLEHART, W. E. BAKER, *Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values*, American Sociological Review (2000), Vol. 65, 19–51 (23–28). For Transylvania see the sociological study of M. TOMKA, *Jelentés a vallásosságról – Erdély, az Úr 2000. évében*, in: F. GEREBEN, M. TOMKA, *Vallásosság és nemzetudat. Vizsgálódások Erdélyben*, Budapest, 2000, especially 34–46. His data are based on a 1998 research, so some of the observations are no longer as relevant as at that time, yet the study still offers a good description of the Transylvanian society and religiosity.

percentage of Transylvanian population is rural, and still lives from agriculture. Especially many members of the older generation have spent their whole lifetime in the natal village or town. Economically motivated migration within and especially out of the country has become a more significant phenomenon only in the last decade or so. Migration has taken an impressive dimension because of the economic collapse that followed the system change, and has an ambivalent effect on Transylvanian society. The remaining, slowly decreasing communities are made up in some regions of an aging, more conservative population. On the other hand the temporary, bi-directional migration is a significant factor of modernisation. In spite of these changes Transylvanian population still has a deep sense for family relations, and apparently preserves much more intense friendly and neighbourly relations, if compared to Western European habits. This is particularly true for rural population, where personal lifestyle and behaviour are still pretty much controlled by traditional rules and values and by the opinion of the local community. Urban communities on the other hand are to some extent less cohesive and coercive. However it is still true that “clocks are ticking slower” in Transylvania.<sup>17</sup>

As to religiosity, Romania seems to preserve its leading position on a European level and even at worldwide scale. According to some studies made in the early nineties, within Europe Romania was preceded only by Poland (and in some studies by Northern and/or Southern Ireland),<sup>18</sup> while in the World Values Survey from 1996<sup>19</sup> regarding attachment to values and religion in 43 countries, Romania was situated on the 10–12<sup>th</sup> place (compared for instance to Hungary, ranked on the 26–27<sup>th</sup> place). One may note that according to the census from 2002, out of the total questioned population of Romania only 8,524 declared themselves atheists and 11,734 churchless.<sup>20</sup>

Tomka Miklós, in his keen analyses of Transylvanian religiosity<sup>21</sup> has shown a high rate of religious views and beliefs, such as the faith and confidence in God, faith regarding post mortal life and reward / punishment, importance of faith in personal life. The study has also proved a quite common religious practice, i.e. a high percentage of persons who pray at least daily, attend religious services at least weekly and commonly ask for ecclesiastic services like baptism, church-wedding, funeral service. Transylvanian Romanian population seems to be even more religious than Transylvanian Hungarians,<sup>22</sup> who at their turn are far more religious, if compared to inhabitants of Hungary. A decrease in religious beliefs and practice clearly follows decrease in age, yet this is far less dramatic if compared to the

<sup>17</sup> TOMKA, in: GEREBEN, TOMKA (2000), 10.

<sup>18</sup> See TOMKA (GEREBEN, TOMKA, 2000), 12–13.

<sup>19</sup> M. BASANEZ, I. RONALD, A. MORENO, *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook* (1996), quoted by Tomka (GEREBEN, TOMKA, 2000), 13. See also P. NORRIS, R. INGLEHART, *Sacred and Secular*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 (esp. chapt. 5).

<sup>20</sup> <http://www.recensamant.ro/pagini/tabele/t48.pdf>.

<sup>21</sup> GEREBEN, TOMKA (2000), 9–52.

<sup>22</sup> An exception is seen in the religious service attendance, which is generally higher in Catholic population.

generational gap seen in Hungary. While personal faith is fairly equally reported by Catholics and Protestants, religious practice and ecclesial religiosity is more common among Catholics. (This is a worldwide tendency.)

In their previously quoted study of the tendencies regarding attachment to religious values and religious practice in several post-Communist countries P. Norris and R. Inglehart find a significant, linear decline of religiosity in younger generations, which seems to be influenced solely by modernization. They conclude that religious market supply, manifested in high degrees of religious freedom and religious plurality, has no positive influence on the evolution of religiosity. On the contrary countries having a homogenous confessional structure tend to be more religious. Yet this seems to be different for Romania, and in particular for Transylvania, where a large religious market co-exists with a quite high degree of religious freedom, without causing, as suggested by the authors, a rapid decline in religious practice, but it is true that this broad religious market does not produce a spectacular religious revival either, as supply theory predicts. This seems to support the conclusions of another study of R. Inglehart and W. E. Baker, according to whom the evolution of religiosity is determined not only by modernization, but is also path-dependent, so that specific cultural and historical factors can influence religious beliefs and behavior.<sup>23</sup>

It has to be said that *Transylvanian religiosity is still deeply traditional*, that is strongly motivated by the customs and views of the local community, which understands faith, religious practice and derived moral attitude as fundamental values of the society. This implies that religiousness is less an individual decision, based on personal choices. Of course, in the urban milieu, where traditional relations are less strong, and in younger generations, faith as a personal decision is much more common, yet this kind of attitude does not apply to the majority. Traditionalism is also manifested in *mistrust* towards new theological approaches or new ways of practice. The other particular aspect of Transylvanian religiosity, clearly related to traditionalism, is its strong *patriarchal character*, manifested in an *authoritarian* clerical perception, self-definition and practice of the Churches. Especially the Romanian Orthodox population preserves this kind of religiosity very much linked with reverence towards a clerical(ly understood) Church, but of course Catholics, too, and to a large extent even Protestants strongly relate to the institutional Church. This attachment to the institution has certainly positive aspects, as it confers a strong cohesion and a feeling of security. Yet on the other hand it gives less space for personal initiatives and individual responsibility, as both Orthodox and Catholic Church understand obedience to hierarchy as one of the highest values.<sup>24</sup> Patriarchal, authoritarian, clerical religiosity is also manifested in a deep mistrust regarding laypersons, especially women, and women assuming

<sup>23</sup> INGLEHART, BAKER, *American Sociological Review* (2000), Vol. 65, 21–22, 31–41.

<sup>24</sup> About the differences in Catholic and Protestant attitude as function of specific ecclesiological understanding see TOMKA F., *Intézmény és karizma az egyházban. Vázlatok a katolikus egyház szociológiájához*, OLI, Budapest, 1991, 150.

responsibilities in the Church in particular. This link between authoritarianism and prejudices comes to confirm the hypotheses of Allport that prejudices are also related to a specific structure of personality, characterised by a high degree of respect for authority.<sup>25</sup> The link between traditional and survival values, such as authoritarianism, a general lack of trust, mistrust regarding women, ethnic and sexual minorities, as well as an intense national pride and a strict sexual moral on one hand, and a high degree of traditional religiosity on the other hand was more recently stressed by Inglehart and Baker, too.<sup>26</sup>

It is obvious that *an authoritarian, patriarchal culture find its expression in a concept of God bearing strong "male" features.* (The "male" epithet is not used here in order to describe the typically masculine, as human personality, both male and female, is far more complex to simply list "manly" or "feminine" features, but the expression is connected rather to a cliché which identifies manly attributes with authoritarianism, domination, use of force.) Therefore often God is not only the Lord, the Father, as proper to the Judeo-Christian tradition, but is also sometimes clearly understood as "manly", insofar that in the traditional perception God is the Ruler, who establishes strict moral rules, social and gender roles, and expects unconditional obedience. This explains why in traditional societies one of the more highly ranked religious attitudes is obedience, directed towards the mediating ecclesial forum.

For a long time Transylvanian Churches have thought to preserve the true Christian values, in opposition to secularised Western world. Church responsible from all confessions very often complain nowadays about the penetration of secularisation in Transylvania and the loss of traditional values. This discourse, accompanied by a kind of nostalgia regarding the good old times, stresses that Romania / Transylvania has a mission towards Western Europe, consisting in the transmission of religious and moral, family and community values. In other words, we should contribute "to give a soul to Europe". This is certainly true to some degree. Yet it should also be seen that to a large extent this *traditional religiosity was based on cultural isolation that excluded "temptations", on political constraint upon the overall society that excluded free expression of opinions and on the impossibility of and inability for dialogue.* The political changes from 1989 did not bring, in the case of historical Churches, a spectacular religious renewal, even if the abandoning of religious practice is not as obvious as in Western Europe, and the neo-Protestant communities, manifesting a revival of traditionalism and fundamentalism, flourish. Therefore this kind of traditional religiosity does not necessarily mean that Transylvanian society is better. Precisely the diminishment of religious practice and the questioning of traditional values in recent years, especially in the young, and even in middle-age population that grew up in a spiritual-religious vacuum, have shown the very frail roots of this religiosity. This

---

<sup>25</sup> ALLPORT, 522.

<sup>26</sup> INGLEHART, BAKER, *American Sociological Review* (2000), Vol. 65, 23–29.

religiosity based on traditions thought to be unchangeable tends to fall apart at the first assaults of modern mentality. P. Zulehner, in his comparison of Western and Eastern European religiosity has even pointed out that even the term “secularisation”, frequently used in a highly pejorative manner by theologians and church-responsible in order to describe a totally negative evolution of religiosity, i.e. the shift away from traditional-ecclesial religiosity, is inexact. It is certainly true that we have to make a distinction between the “secularisation” of the institutions, clearly present in modern and post-modern societies, and that of the persons, which is less obvious in post-industrial, post-modern societies. Zulehner also stresses that the “paradigm of secularisation” is adopted especially by those ecclesiastic circles, which, because of their identification with pre-modern society, are unable to deal with modern culture or to imagine new pastoral models.<sup>27</sup> It is absolutely clear that we should not oversee the deep longing for religious experiences expressed in many forms within Western societies, even if these new religious forms tend to be rather individualistic and less communitarian, rather eclectic-selective than systematic-ecclesial, sometimes even including pantheistic tendencies.<sup>28</sup> In other cases we assist at the revival of traditionalism and fundamentalism.

Despite slow but certain changes, it is clear that Transylvanian Churches are still quite traditional, a fact that offers another explanation for the attitude of the Churches toward one another. But all the Churches in Romania face a huge challenge, and neither nostalgia, nor criticism of “corrupted” Western society can offer solutions.

### 3.3. Political, social and cultural isolation. Political pressure

A third factor of the equation is *the political, social and cultural isolation of the societies of the former Communist block*. In Western countries the crisis of World War II was followed by a period of peace, growth, political pluralism and religious freedom. Social and spiritual context favoured dialogue. In the countries submitted to Communist regimes there was no dialogue of any kind and the energies of the Churches were absorbed by the struggle for mere existence. The totalitarian regime caused a deeply rooted fear and mistrust, which again led to seclusion. We have to remember that the communist regime has forbidden the import of foreign theological literature and any other kind of external relations. While the Greek Catholic Church was eliminated, the Roman Catholic Church was also in a particularly difficult situation, because it had not accepted a Statute that would have cut off its relations to Rome and would have submitted it to the State. Thus the Catholic Church became merely tolerated, in comparison to the Orthodox

<sup>27</sup> P. ZULEHNER, *Az egyházak és a vallás Európában*, Mérleg 1995/3, 323–332, Hung. transl. of the paper published in “entschluss”, 1995/1, 6–10.

<sup>28</sup> See also E. EYNIKEL, *God in Holland: Perspectives on the Church in Netherlands*, in: E. EYNIKEL, K. SKALICKÝ, I. M. LYIMO, F. ŠTĚCH, R. SVOBODA (eds.), *Symposium on Intercultural Theology. Proceedings*, České Budějovice – Nijmegen, 2004, 62–70. Eynikel warns against mistaking secularization with atheism.

Church, and even the Protestant Churches. The deficiency of external cultural relations was not limited solely to the forbiddance of religious-theological literature, but was extended to the possibilities to study abroad and to travel. An extremely low number of Catholic and Protestant theology students were allowed to study abroad, not to say that at home Theological Institutes had a *numerus clausus*. Even after the system change, compared to Orthodox and even Protestant students, the number of Catholics who study theology abroad has registered only an extremely slight increase, and the Church financially supports only future priests. Laypersons wishing to study theology abroad are totally on their own. So because of intrinsic inertia, deficient knowledge of foreign languages, as well as a lower interest from abroad, Catholic, especially lay students have even nowadays less access to Western European theological research and culture.

We also have to see that political *pressure* coming from the state or overall society *can act as a cohesive force for ethnic and religious minority groups*. This is clear not only on the political level, but also from the point of view of religious identity. The Communist regime severely restricted freedom of the conscience and religious practice. This was particularly true during the fifties and the sixties, when bishops, priests and faithful were imprisoned and many paid with their life for their religious convictions. But oppression of the religious practice was a constant political attitude up to 1989. Opposed to what one might have expected, the result was neither the disappearance of religious convictions nor the weakening of Church-adhesion. On the contrary pressure enforced the conviction that the Church was the only refuge, the only credible institution. This generated an intense feeling of belonging. Socio-psychologically speaking, the Church was the main in-group. This belonging was not determined solely by religious convictions, but was also connected to the interrelation between religious and ethnic identity. The Church was for Hungarian-speaking population the most important institution that ensured the preservation of language and culture.<sup>29</sup> On this basis we might conclude that – at least beneath an extreme degree of oppression – *the more pressure is exercised on a group, the more this group tends to react through inner cohesion and resistance to any factor that endangers its identity*.<sup>30</sup>

Cultural isolation from Western Europe, internal isolation within society and the general atmosphere of mistrust and fear led the historical Churches in Transylvania towards *a deep confessionalism in understanding their religious identity*. This is one of the reasons of a very low readiness for ecumenical dialogue. Interconfessional relations are still characterised by a deep mistrust, by reluctance to engage a theological dialogue and to promote real ecumenical approach.

---

<sup>29</sup> See also ALLPORT, 514 (religion is one of the pillars of cultural tradition). P. NORISS and R. INGLEHART (*Sacred and Secular*) stress the same in the particular case of the Polish Catholic Church.

<sup>30</sup> About the role of pressure in strengthening in-group cohesion see also ALLPORT, 195–196.

While in Western Europe Catholic-Protestant dialogue has a long tradition, one of the major deficiencies of the Transylvanian Catholic-Protestant relationship is the total lack of official theological dialogue. Common theological commissions have not been created yet. The results of international theological dialogue have almost no echo in Transylvania, and almost no influence on theological research and formation. This does not mean that some local initiatives do not exist, but the emphasis is here on the lack of the official theological dialogue.

As to Orthodox - Roman Catholic dialogue the situation is even worse, because if between Catholics and Protestants there is at least a protocol ecumenism, and some kind of mutual practical support, Orthodox-Roman Catholic relations are almost nonexistent. Though dogmatic differences are minimal, cultural and political factors place these Churches in two different camps, which carry on practically no dialogue.

It might be interesting to note that Orthodox-Protestant relations were some degree better, especially during the Communist regime. The reason was the particular status of these Churches, both recognized by the State, and the collaboration within the so-called “peace-movement” and the inter-theological conferences (from the sixties up to the eighties). The Orthodox Church has kept some relations with the Protestant Churches even after the system change, as these Churches are members of the international and national ecumenical forums (World Council of Churches, Council of European Churches; AidROM). Yet minority situation, ethnic and cultural differences are serious impediments for a true ecumenical relationship.

It is clear that in Western Europe we can assist at a renewal of religious confessionalism, as a consequence of a new search for identity.<sup>31</sup> Cardinal Walter Kasper accurately noted this in his proclusion at the Plenary of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity (2001), stressing the new search for cultural, national, ethnic, confessional and personal identity, as a reaction to globalisation.<sup>32</sup> In Western Europe confessionalism often tending to fundamentalism and the rejection of ecumenical dialogue is a relatively new phenomenon, which follows a great ecumenical openness, and is mainly a reaction to globalisation seen to endanger religious and national identity. In Transylvania

---

<sup>31</sup> Resignation regarding the divisions of the Christian Churches and signs of confessionalism could be seen already in the late eighties. See the article of H. FRIES in *Christ in der Gegenwart* 20 (1988, Mai 15), 165–166, Hung. transl. *Rezignáció és remény között*, *Mérleg* 1991/2, 136–142. In more recent times many voices (such as the German NT-scholar Klaus Berg) have expressed the fear that ecumenical movement causes a loss of identity. See the article of Th. SÖDING, *Der lange Marsch. Ökumene – wohin?* 1, *Christ in der Gegenwart* 44/2004, 365–366.

<sup>32</sup> Card. Walter KASPER, Plenary of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity (November 12–17, 2001), *Present Situation and Future of the Ecumenical Movement*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20011117\\_kasper-prolusio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011117_kasper-prolusio_en.html). On the other hand the search for identity is not only a religious issue, but it is very obviously present in the attempts to define political and cultural identity within the debates concerning the European Union. See for instance J.-L. BOURLANGES, *De l'identité de l'Europe aux frontières de l'Union*, *Études*, 2004/6, 729–741.

such confessionalism has been a continuous tradition, linked precisely to the deeply rooted traditionalism. The “ideal” of the Catholic-Protestant relationship is the good neighbourly relation, ensured by a good fence (“good fences make good neighbors.”)<sup>33</sup> This traditionalism tends to be reinforced by latest high-level Church declarations from all sides. The difference is that while in Western Europe these Church declarations can act as a corrective of possible relativism, in the East, where the opening process (such as the reception of Vatican II, for instance, in the case of the Catholic Church) has hardly started, these declarations seem to justify and support an excessively conservative theology and church-policy.

In any case it seems that the main obstacles in the way of ecumenical dialogue in the region are the cultural, psychological and church-policy factors. Growing religious traditionalism, intensified by an exclusivist national consciousness radically turns back towards the past and towards the truth claims of the in-group, and excludes different cultural and religious perspectives.

#### 4. Conclusions

Preservation of the self is a general tendency in individuals and communities. This “natural” wish to preserve identity is often accompanied by a certain degree of mistrust toward different identities, seen as potentially endangering the own values. In some cases valuation of the *self* can lead to the unmotivated hatred of the *other*.

Minorities are more disposed to seclusion and delineation because of the real or imaginary risk to lose their identity. Isolation and fear from the loss of identity decrease the ability for cultural and religious dialogue, as well as the willingness to accept different points of view. Isolation has the same effect for both minority and majority.

There is an intricate relationship between religious and ethnic identity. Members of confessional families often tend to understand their faith as a component of ethnic identity, and perceive their religious community as protector of this ethnic and cultural identity.

Intricacy of religious and ethnic identity is more common in traditional societies, in religions / confessions that have an inclination to particularism, or in Churches/religions that act to preserve national identity. This intricacy leads to the concept of a “national God”, who has the mission to ensure the success of his people and to punish the enemy.

Renewed traditionalism that faces challenges of the modern world tends to react through isolation and radical criticism. Any factor perceived as endangering identity, as well as pressure directed against the group strengthens inner cohesion and reinforces rejection of the outside society. Prohibition tends to have the same effect.

Through isolation traditional societies and religious groups can offer solutions to their members, as long as they can preserve their borders. They can

---

<sup>33</sup> The idea was clearly expressed in these terms by both Protestant and Catholic bishops.

also attire individuals living in a spiritual or social vacuum, or suffering from a feeling of alienation. Members and motivated new comers are deeply attached to the group, to its rules and borders. Yet these religious groups are unable to offer solutions to those who, though animated by a deep spiritual yearning, are more disposed to live faith as a personal decision, are less compliant to regulation restricting personal decisions and do not share pessimistic view of the modern world. These less compliant members or “outsiders” are rejected and punished by the traditionalist groups.

Recently increasing search for identity that characterises both Western and Eastern societies shows that theology faces a huge challenge, as it has not only to guarantee specific values that offer a feeling of stability, but has to show a great disposition to dialogue and openness as well, in order to promote religious, ethnic and social reconciliation.

## PERTINENCE DE L'ÉGLISE EN EUROPE

PIERRE CLERMIDY

**Résumé :** Dans le contexte du débat contemporain sur l'héritage chrétien de l'Europe, l'Église souligne l'unité des peuples européens, fondée sur une foi chrétienne commune, et vise les enjeux pour l'Europe dans ses déclarations d'éthique sociale. Face aux grandes questions comme le nationalisme, la présence des autres religions, l'immigration, la situation des pays de l'Est, et de la pauvreté, l'Église reconnaît la priorité de la paix et de l'unité de la famille humaine. Les chrétiens sont invités à s'intéresser aux plus pauvres, à entrer en dialogue concret avec les étrangers, à nouer des liens avec les autres religions, en particulier avec l'Islam. Il s'agit donc pour l'Europe de s'ouvrir à d'autres peuples, d'autres cultures, d'autres manières de croire. Dans ce cadre l'Église doit répondre à deux importants exigences, celle de l'œcuménisme et de la diaconie. Une responsabilité qui incombe aux Églises c'est de promouvoir une éthique de la paix, de la démocratie et des droits de l'homme.

### Introduction

Quel est l'enseignement de l'Église au sujet de l'Europe. De manière générale, les textes émanant des instances vaticanes sont écrits dans un langage abstrait. S'adressant à tous, ils visent l'universel. C'est un peu la loi du genre. Les rapports de l'ONU, du BIT, de l'UNESCO et autres organisations internationales sont sujets au même écueil. Comment en serait-il autrement ? De plus, l'Église utilise des mots, des concepts et des notions qu'elle emprunte à sa tradition philosophique et théologique. Elle en suppose le sens connu de ses auditeurs. De ce point de vue, choisir les textes annotés par des spécialistes reconnus peut en aider grandement la lecture.

Une expression comme « péché mortel », par exemple, génère souvent malaise et incompréhension. Le lecteur ignore souvent qu'une telle expression est à prendre dans son sens dogmatique et canonique, davantage que dans son acception spirituelle et personnelle. Le sens dogmatique et canonique fait abstraction des situations particulières et des personnes qui détiennent, chacune, leur mystère. Il se situe au niveau objectif à partir duquel l'Église, comme société, donne des définitions et des directives. Or, pour qu'un acte soit qualifié de « péché mortel », il doit vérifier trois conditions définies objectivement par l'Église : pleine connaissance, plein consentement, matière grave. Du coup, il revient à chacun de discerner si ses actes vérifient ou non ces conditions. Cet exemple illustre combien il est profitable de s'enquérir du sens dans lequel l'Église emploie les mots. Mais tout n'est pas résolu pour autant.

En effet, à la différence du discours social de l'Église, son discours de morale sexuelle apparaît plutôt abrupt à beaucoup de nos contemporains. Jean-Yves Calvez a repéré ce contraste<sup>1</sup>. En matière sociale, l'Église parle avec nuance,

---

<sup>1</sup> J.-Y. CALVEZ, *Morale sociale et morale sexuelle*, in *Études*, Paris, mai 1993, n° 3785, 641-650.

« distingue dans le jugement plusieurs niveaux, se gardant de les confondre »<sup>2</sup>. Elle cherche à orienter, à guider le comportement chrétien. Dans le champ de la morale sexuelle, l'Église adopte par contre « un langage de normes, de licéité et d'illicéité. »<sup>3</sup> La morale sociale a ceci d'intéressant qu'elle fait des distinctions : entre « principe » et « application » ; « valeurs » et « solutions concrètes » ; « principes, critères, orientations » d'une part, « situations historiques, modèles concrets » d'autre part ; ou « principes » à nouveau et « jugements prudents », « suggestions » même, invitations adressées à chacun pour qu'il « s'interroge sur sa propre pratique. »<sup>4</sup>

Dans une première partie nous rappellerons quelques uns de ces principes, puis nous indiquerons quelques enjeux pour l'Europe et nous mentionnerons enfin deux grands chantiers sur lesquels l'Église a à œuvrer.

## I. QUELQUES PRINCIPES

### **La priorité de la paix et de l'unité de la famille humaine**

Le discours de l'Église insiste sur la question de la paix. En 1979, Jean-Paul II déclare à l'ONU : « L'Église catholique, en tous les lieux de la terre, proclame un message de paix, elle prie pour la paix, elle éduque l'homme à la paix »<sup>5</sup> Et tout le Pontificat de Jean-Paul II est marqué par ce souci. L'ensemble de l'Église aborde cette question avec réalisme : elle ne veut pas se substituer aux grandes puissances, mais elle souhaite indiquer le chemin qui mène à la paix. C'est une voie concrète qu'elle préconise, celle qui part du cœur de l'homme. La réflexion de l'Église pourrait se résumer en une double proposition : d'une part, aucune paix n'est possible ni envisageable, au niveau social, économique ou politique, sans la conversion des cœurs ; d'autre part, il n'y a pas de réconciliation des cœurs qui n'ait une incidence au niveau économique, social, politique et universel.

Le second domaine d'engagement de l'Église en faveur de l'homme concerne l'unité de la famille humaine. La paix, la juste répartition des richesses, la défense du travail, la lutte contre les différentes formes d'oppression requièrent un audacieux appel à l'unité planétaire du genre humain. Notre monde est un « village mondial » où les différents groupes, ethnies, nations, continents doivent se sentir liés par la même fraternité, une fraternité qui soit attentive à l'homme.

### **Les vertus nécessaires à l'homme et la femme d'aujourd'hui**

L'Église est consciente des pièges dangereux dans lesquels l'humanité s'empêtre souvent. Aussi, pour survivre l'homme et la femme du 21<sup>ème</sup> siècle doivent-ils incarner et vivre des vertus essentielles. Trois sont primordiales : l'honnêteté intellectuelle, le courage, la liberté intérieure.

---

<sup>2</sup> CALVEZ 641.

<sup>3</sup> CALVEZ 641.

<sup>4</sup> CALVEZ 649.

<sup>5</sup> JEAN-PAUL II, *Discours à l'ONU du 2 octobre 1979*, Ed. Le Centurion, Paris, 1979, 23.

La première vertu est l'honnêteté intellectuelle. Elle est indispensable pour envisager l'avenir avec sérieux. Pour trouver un chemin humanisant pour l'homme, il faut pouvoir chercher à connaître les éléments réellement en jeu, au-delà de toute simplification et de toute émotivité. On ne résout pas un problème de manière passionnelle. Cela suppose de se garder de la langue de bois. Cela suppose de dire les choses et de les appeler par leur nom. Cela suppose d'analyser un problème selon ses multiples facettes et implications. Cela suppose de se tenir informé, en multipliant les sources et en se gardant de prendre pour argent comptant ce qui est dit à la télévision. Cela suppose de prendre ses distances avec tout discours trop idéologique, trop tendancieux, trop simpliste : « y a qu'à ». Cela suppose d'avoir un esprit critique vis-à-vis des conclusions trop rapides, des raccourcis intellectuels, du politiquement correct [...]

La seconde vertu est le courage. Il ne s'agit pas d'un courage rempli de pathos ou d'émotivité, un courage irrationnel. Il n'est pas question ici de devenir « le héros qui meurt dans les bras d'une infirmière qui est belle et qui pleure » comme dit la chanson. Il s'agit bien plutôt du courage par lequel l'homme prend position raisonnablement et fermement devant telle ou telle situation chaotique. Le courage d'ouvrir les yeux devant la réalité. Le courage de dire non face à ce qui n'est pas tolérable. Le courage de lutter contre telle ou telle fatalité. Le courage de l'objection de conscience.<sup>6</sup>

La troisième vertu est la liberté intérieure. Il s'agit de sortir de ses enfermements. L'homme est libre d'être libre. Il peut prendre des décisions. Il peut renoncer à la violence pour s'engager sur des chemins de dialogues. Il peut rompre le cercle vicieux de la vengeance. Il peut maîtriser sa force et son agressivité. Il peut se démarquer des tendances ambiantes, des propagandes, des servitudes insidieuses. À condition qu'il consente à user de sa liberté. Trop souvent l'homme abdique devant sa propre liberté et s'aliène lui-même.

## II- QUELQUES ENJEUX EN EUROPE

### La construction Européenne

Peut-on construire l'Europe aujourd'hui sans faire référence à ses racines gréco-latines et judéo-chrétiennes ? C'est un grand débat aujourd'hui. Une tendance laïcisante, à laquelle l'Église s'oppose, minimise cet héritage, en particulier l'héritage chrétien. L'Église, au contraire donc, demande que soient reconnues les données historiques mettant en évidence l'unité des peuples européens, unité fondée sur une foi chrétienne commune. Autrement dit, l'Europe serait incompréhensible sans le christianisme qui en est l'âme.

Citons trois matériaux nobles de cette construction européenne : 1/ le dépassement de tout nationalisme, ce qui ne signifie pas la négation de la nation et des traditions nationales ; 2/ la réalisation du bien commun dans une perspective de solidarité, ce qui induit que certains États doivent renoncer à leur intérêt particulier

---

<sup>6</sup> Cf. *Gaudium et spes*, n° 16.

pour un intérêt plus large ; 3/ la limitation du principe de souveraineté des États qui est le revers institutionnel d'un bien commun européen. Vont dans ce sens le Traité de Rome qui institue en 1957 le Marché commun européen, les accords d'Helsinki signés en 1975 qui établissent un système de sécurité et de coopération en Europe ; l'Otan et le pacte de Varsovie ; le traité de Maastricht [...] C'est dans cette direction qu'allait le texte du Traité Constitutionnel, dont la ratification a été malheureusement rejetée par les Français lors du référendum du 29 mai 2005.

La construction d'une nouvelle Europe, une « Europe de l'Esprit et de la confiance », ne peut oublier les valeurs humaines et sociales. Elle ne peut pas être seulement le résultat d'un calcul matériel. Elle doit être inspirée par un esprit de fraternité, de bienveillance et de confiance. Cela inclut un grand désir d'ouverture et de créativité. L'Église ne se situe pas dans le sillage des eurosceptiques.

### **L'immigration**

L'immigration des travailleurs étrangers dans les pays européens est un phénomène constant et croissant. En Allemagne, les statistiques révèlent la présence de presque 5 millions de Turcs. La ville de Lyon compte plus de 100 000 Africains du Nord. Les pays européens deviennent de plus en plus bigarrés. Des communautés d'origines et de cultures différentes se côtoient avec plus ou moins de bonheur. Des problèmes d'intégration se font jour.

Cette immigration s'explique par le fait que la plupart des pays de l'hémisphère sud sont pauvres et que les gens sont poussés à immigrer vers les pays du Nord. De cette immigration des pays du Sud émerge un nouveau problème, qui ne se posait pas lors des immigrations successives des Polonais, Hongrois, Portugais, Italiens [...] On assiste à une renaissance de l'Islam qui prend parfois des formes intégristes. Les décolonisations successives ont souvent fait le lit de l'intégrisme, dont on ignore aujourd'hui ce qu'il deviendra.

Faut-il que l'Europe se replie sur elle-même ? Doit-elle simplement chercher à défendre ses privilèges [...] dont elle sent qu'ils sont sur le déclin ? Les chrétiens ont eu certes raison de prendre leur distance avec le colonialisme, avec une Europe qui chercherait à imposer son hégémonie sur le monde. Mais ce n'est sans doute pas suffisant [...] L'Église rappelle que tout « homme a le droit de quitter son pays d'origine pour divers motifs. »<sup>7</sup> L'Église et les chrétiens sont invités à s'intéresser aux plus pauvres, à entrer en dialogue concret avec les étrangers, à nouer des liens avec les autres religions, en particulier avec l'Islam. Il s'agit donc pour l'Europe de s'ouvrir à d'autres peuples, d'autres cultures, d'autres manières de croire. Le mot qui vient est celui de l'hospitalité.

### **Les pays de l'Est**

Il y a plus de quinze ans, on a assisté à de profonds bouleversements au Centre et à l'Est de l'Europe, changements qui se sont opérés de façon pacifique sauf en Roumanie et en ex-Yougoslavie.

---

<sup>7</sup> JEAN-PAUL II, *Laborem exercens* n° 23, 1981.

De nombreux exemples montrent que les Églises chrétiennes ont joué un rôle dans ces changements historiques. L'Église de Pologne a joué un rôle décisif dans le fait que des hommes et des femmes, à travers Solidarnosc, se soient élevés contre l'oppression du pouvoir communiste. En Roumanie, ce sont des paroissiens protestants qui ont osé, les premiers, organiser une manifestation contre une décision du pouvoir de Ceausescu de limoger un pasteur. En Allemagne de l'Est, citons le rôle du pasteur Rainer Eppelman. Dans les pays de l'Est en général, les Églises représentaient donc une force de dissidence.

L'économie de marché, même si elle est souhaitable dans les pays de l'Est, n'est pas « une panacée pour tous les maux dont ces pays avaient souffert » disait Jean-Paul II. L'économie de marché doit aller avec la paix, avec la démocratie, le respect des différences et la prise en compte des problèmes sociaux : éducation, santé, accès au travail, retraite, logement [...] L'économie de la libre entreprise est bonne pour autant qu'elle est encadrée par des procédures juridiques et de fermes principes éthiques. Autrement dit, la liberté s'éduque. La vraie liberté, ce n'est pas de faire ce que je veux pour mon plus grand profit et par tous les moyens. La véritable liberté n'est jamais au détriment des autres. L'ouverture d'un marché unique ne doit pas d'ailleurs gommer les différences. Le pluralisme doit être respecté et la concurrence déloyale rectifiée.

### **L'Europe ouverte et au service du monde**

L'Europe se construit certes, mais elle ne peut le faire sans une relation au reste du monde. L'exigence est donc, et Jean-Paul II l'a souvent rappelé, de construire une Europe ouverte au monde. L'Europe doit continuer à jouer un rôle dans le monde, non pas pour imposer ses manières de voir, de penser ou de procéder, mais pour éviter un repli chauvin sur un confort jalousement gardé. En un mot, l'Europe doit se disposer à toutes sortes de coopérations.

Et comme l'Europe, à cause de ses traditions et de ses richesses, est privilégiée, elle a quelque chose à apporter au reste du monde, en particulier aux peuples et aux pays qui en ont besoin<sup>8</sup>. L'Europe doit honorer ses devoirs dans la construction d'une civilisation où l'homme se réconcilie avec la création, avec ses semblables et avec lui-même. Elle a beaucoup à donner en termes de solidarité, de santé, de diplomatie, de prévention des conflits, de préservation de la nature [...]

## **III- DEUX GRANDS CHANTIERS POUR L'ÉGLISE**

### **L'Œcuménisme**

C'est pour l'Église une exigence. La division des Église est un scandale pour beaucoup de nos contemporains. En effet, si l'Europe reste incompréhensible sans la référence à ses racines chrétiennes, l'avenir de l'Europe est en partie liée à la manière dont les Églises chrétiennes sauront et désireront dialoguer et se réconcilier. Plusieurs grandes rencontres au sommet ont déjà eu lieu [...] Mais

---

<sup>8</sup> JEAN XXIII, *Mater et Magistra* N° 157-184, 1961.

malgré ces « quelques signaux réellement prophétiques et émouvants, un long chemin reste encore à parcourir »<sup>9</sup>.

L'enjeu est sans doute d'évangéliser à nouveau nos racines communes et de distinguer le christianisme tel que nous le vivons en Europe de l'habillage culturel dont nous l'avons revêtu, habillage qui ne convient sans doute pas à l'Amérique Latine, à l'Afrique et à l'Asie. L'expérience montre que chaque fois que des chrétiens de plusieurs Églises se rencontrent pour dialoguer, pour s'expliquer mutuellement et pour s'interroger sans volonté d'écraser ou de condamner l'autre, c'est heureux. En revanche, sur des points de doctrine, de discipline, de manière de faire, de façon de gouverner, de psychologie, les différences sont telles que l'unité n'est pas pour tout de suite. L'œcuménisme est un travail de longue haleine qui ne pourra que porter des fruits. Mais en dernier recours ces fruits seront un don de Dieu. La convergence demande de la volonté de la part des hommes et beaucoup de grâce de la part de Dieu !

### **La diaconie**

Le mot « diaconie » veut dire « service ». Au service de quoi les chrétiens doivent-ils être ? Au-delà des grandes questions et des grands défis mondiaux, qu'est-ce que les chrétiens européens peuvent faire à leur niveau ?

L'Église indique l'importance du service, et ce, à toute les étapes de la vie : être proche des enfants, participer à l'éducation des jeunes, accompagner les femmes enceintes et les jeunes mamans, être présents aux malades, aux prisonniers, aux chômeurs, aux personnes ayant un handicap, aux personnes âgées, aux mourants [...] <sup>10</sup>

Là où ils sont, les chrétiens sont invités à dépasser la tendance dominante de la société qui privilégie la consommation et le confort, par des actions locales et concrètes de solidarité. Il ne s'agit pas de se substituer à la responsabilité de l'État ou des collectivités locales, mais de prendre sa part de service, au sein d'associations par exemple.

### **Conclusion**

Une responsabilité qui incombe aux Églises et aux adultes chrétiens, c'est de promouvoir une éthique de la paix, de la démocratie et des droits de l'homme. Une telle éthique s'enseigne et s'apprend. Le vieux fond d'humanisme athée encore présent sur le continent européen ne suffira pas, à lui seul, à promouvoir une telle éthique. Car une telle éthique ne peut qu'être fortifiée dans une foi en un Dieu qui veut la vie et le bonheur de l'homme. A chaque chrétien, personnellement ou collectivement, il revient de désirer et de travailler pour que la vie soit vivante, et pour que les vivants soient heureux.

---

<sup>9</sup> JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *'Novo millennio ineunte'* n° 48, Éd. du Cerf, Paris, 2001, 39.

<sup>10</sup> Claude DAGENS, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Éd. du Cerf, Paris, 1996, 95-97.

## RENCONTRER LE PROCHAIN EN JESUS ET JESUS EN NOTRE PROCHAIN

MÓZES NÓDA

**Zusammenfassung.** „Am Anfang steht die Beziehung“. Am Anfang menschlicher Beziehungen steht das Treffen, das Zusammenfinden. Das Gottes- und Menschenbild des Christentums setzt ein alles bestimmendes Aufeinander-Treffen voraus, das durch das Sich-Mitteilen und Hineintreten Gottes in die Geschichte initiiert wird. Dieses Treffen ist Ziel der Schöpfung und der Erlösung. Ort des religiösen Treffens ist die Kirche, die „die letzte Dimension jedes Geschehens des Lebens“ bildet. Träger der Gegenseitigkeit im Prozess des Treffens ist die Hoffnung auf dem Wunderbaren, auf dem Mysteriumshaften. In diesem Mysteriumshaften deckt sich sowohl das Geheimnis des menschlichen Wesens als auch das Absolute des Göttlichen. Die Hoffnung, die Mut des Sich-Mitteilens öffnen die Sich-Treffenden füreinander und bereiten den Weg auf die „gemeinsame“ Zukunft hin. Der Christ weißt sich im Prozess des Zu-sich-findens und des Auf-den-Anderen-treffens von Jesus Christus getragen. Seine Berufung und Aufgabe ist sich bewußt an der Sendung Christi anzuschließen. Der Gott-Mensch ermöglicht das Aufschließen des Ich-Raums und führt die einzelnen Individuen zur Wir-findung. In Jesus Christus finden wir zur Kirche, die Ort des zwischenmenschlichen Geschehens und des Aufeinander-Treffens zwischen Gott und Mensch ist. Das feiern wir in der heiligen Liturgie.

### La rencontre

Si on demande aux amis, aux mariés comment se sont-ils connus, la réponse est toujours la même : tout a commencé par une rencontre. Cela vaut de même pour la relation avec Dieu. L'image qu'un chrétien se fait de Dieu et de soi-même trouve son origine dans le mystère d'une rencontre marquante. Si nous prenons le cas de la rencontre des disciples avec Jésus, nous pouvons voir comme quelques hommes ont liés leur vie à Jésus de Nazareth, et ils sont restés avec lui. Leur vie a reçu un nouveau sens, et leur rencontre avec Jésus est au commencement de leur voie commune.<sup>1</sup>

L'une des circonstances importantes d'une rencontre est l'endroit. Si on veut rencontrer Dieu, le Christ, et si on veut définir le milieu de cette rencontre, la réponse apparaît simple : on retrouve Dieu dans la religion, dans l'Église. Mais ce qui a bien changé aujourd'hui, ou bien tend à changer très vite, c'est que la religion devient un tout petit fragment de la vie quotidienne. Ce qu'on appelle aujourd'hui religion, n'est plus la part de la vie sociale, ne fait plus part de notre existence. Au cours de l'histoire, pour un certain temps, l'Église a eu le rôle du gardien. Selon Boulad l'Église en tant qu'une police de la morale, en tant que la protectrice de l'éthique surveillait à ce qu'on éduque de bons citoyens, des patriotes généreux,

---

<sup>1</sup> B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, Paris, 1994, trad. hongroise: *Krisztus pedagógiája*, Budapest, 1997, 22–23.

des époux et des épouses fidèles, des enfants obéissants, des élèves appliqués, des étudiants studieux, des religieuses dévouées, de bons prêtres, des moins fidèles à leurs professions. L'Église s'était considéré le responsable de l'ordre morale.<sup>2</sup> Mais la religion n'est pas identique avec la morale. L'Église contemporaine a trouvé également un autre domaine où elle agit avec élan au service des pauvres, celui de l'engagement social. Elle prête secours aux plus démunis. Une troisième tentative pour promouvoir l'Église dans la vie moderne est l'application des méthodes scientifiques dans les études théologiques, dont on espère le succès. Ainsi la religion se déplace vers le domaine de l'intellectuel. Aussi important que ce soit, on peut pas quand même oublier, que la religion n'est pas une philosophie, et et elle n'est pure théologie, non plus. *Il n'y a pas un domaine spécifique dont la religion appartienne, mais elle est le domaine définitif de notre vie.* Cela signifie que jusqu'à ce qu'on ne peut pas concevoir sa vie quotidienne comme un fait religieux, on ne trouvera Dieu ni dans l'église, ni dans l'Eucharistie, ni même dans la prière personnelle. Dieu n'est pas ailleurs, Il n'est pas loin de moi, mais Il est là où je suis, où je respire. Selon l'évangile de Jean le Christ est la vie, la lumière, l'amour (Jn 1,4–5). L'expérience de l'amour est l'expérience de Dieu. Depuis l'incarnation du Christ la terre est sainte, la vie de humaine est sainte. La rencontre avec Dieu, avec le Christ fait que je voie la beauté, les valeurs de mon prochain, car en lui se reflète l'amour de Dieu manifesté par le Christ.<sup>3</sup>

### **Se préparer à la rencontre**

On rencontre tous les jours des gens, on échange des paroles et on croit se connaître. Que signifie la rencontre ? Qu'est ce que se passe si on se prépare à rencontrer une personne inconnue ? On éprouve l'émotion, la curiosité, on pense à ce qu'on puisse dire ou demander. Et pour ne pas s'arrêter aux théories, si on espère que cette connaissance soit importante, intéressante, alors il est utile de s'y préparer. Il est bon d'éveiller en nous-même l'espoir que l'autre pourra nous surprendre. De la même manière, il faut donner la chance à l'autre de rester soi-même, pour qu'il ne doive pas se cacher devant nos exigences.

Qu'est ce que se passe dans le cas où on rencontre une ancienne connaissance ? On recueille les souvenirs. Le sentiment de sécurité est plus grand. Pourtant, il est toujours préférable de se préparer pour la merveille : la rencontre implique toujours une nouvelle chance, une nouvelle possibilité. Par exemple: la mise au point, la réinterprétation du passé, ou bien la réconciliation, le recommencement d'une amitié.

Les évangiles ont conservé plusieurs types de rencontres avec Jésus. « Si on a besoin de cœur ouvert, de l'attention prête à la merveille, de l'humilité pour toute rencontre, cela vaut encore plus pour notre rencontre avec Jésus. »<sup>4</sup> Le désir est celui qui rend riches nos entrevues avec Jésus et nos prochains.

<sup>2</sup> H. BOULAD, *Şamuel, Samuel*, Salzburg, 2000, trad. hongroise: *Sámuel, Sámuel!*, Budapest, 2002, 8.

<sup>3</sup> I. JELENITS, *Élet és evangélium*, Budapest, 2000, 173.

<sup>4</sup> JELENITS, 173.

### La conscience de l'homme qui vit dans le Christ

La vie chrétienne est une invitation à la vie du Christ.<sup>5</sup> Si j'ai trouvé ma place spéciale dans l'Église, j'ai toute chance pour y vivre. Chaque personne est *unique* : nous sommes des créatures originales, puisque Dieu n'aime pas les copies. Il nous a offert non seulement sa richesse, mais il nous a donné une vocation personnelle et un devoir à part. Pour pouvoir réaliser cette mission il nous a donné des capacités, des dons à fin d'être bons. Nous avons tout le droit de penser positivement : je suis valeureux, je suis à ma place, ma vie est importante et utile. Notre seconde tâche importante est *de nous accepter nous-mêmes et d'accepter les autres*. Nous devons dire oui à la vie. Le cœur plein de gratitude, nous devons remercier Dieu pour tout don découvert. Les autres peuvent me désigner par un nom, par un nombre, mais ils ne peuvent pas me dire ce qui je suis en réalité. C'est ça ce que je ne peux pas découvrir que moi-même, à l'intérieure de moi-même.<sup>6</sup> Mais je dois arriver à accepter mes limites, mes déficiences aussi. De l'acceptation de moi-mêmes surgit l'expérience de la capacité : je suis capable à tel ou tel devoir ou à telle vocation.<sup>7</sup> Si on se trouve soi-même, on trouve non seulement son âme singulière et troublée, mais on trouve aussi la force de Dieu, qui a ressuscité le Christ, et qui nous lie à lui, qui édifie en nous « sa demeure dans le Saint Esprit » (Ef 2,22). Le fondement de l'acceptation des autres est le fait que Dieu leur a donné à eux aussi une vocation spéciale, ce qui fait que eux aussi soient uniques.

La troisième étape est *l'engagement*. Personne ne peut vraiment remplir mon rôle ou accomplir mon devoir. L'engagement signifie qu'on éprouve de la responsabilité pour l'accomplissement des devoirs que Dieu nous a confiés. C'est la conscience du chrétien mûr. Le pape Jean-Paul II avait écrit dans sa première encyclique : « Nous devons, cependant, avoir présente à l'esprit la vérité selon laquelle une initiative sert au renouvellement authentique de l'Église et contribue à apporter la véritable lumière qu'est le Christ seulement dans la mesure où elle est fondée sur la juste conscience de la vocation et de la responsabilité envers cette grâce singulière, unique et non renouvelable, par laquelle chaque chrétien de la communauté du peuple de Dieu construit le Corps du Christ. »<sup>8</sup>

Le quatrième pas : *prendre part d'une manière consciente dans la mission du Christ*. L'œuvre de la rédemption continue ici et maintenant. C'est Jésus Christ qui réalise la grande œuvre de la rédemption, nous y participons seulement, mais il faut que cela devienne le but de notre existence. Nous sommes les collaborateurs du Christ. Et la personne qui vit dans le Christ est contente. Elle vit dans l'assurance que Dieu l'a voulue et l'aime, c'est lui qui l'a douée de facultés, c'est lui qui lui a donné des devoirs, mais aussi la grâce et son secours. La personne contente ne se plaint pas à cause de ses déficiences, mais elle s'acharne de faire ce que Dieu attend de lui. Cette attitude est la racine du véritable amour désintéressé.

<sup>5</sup> A. BENKÓ, M. SZENTMÁRTONI, *A gyógyító Jézus nyomában*, Pécs, 2003, 80.

<sup>6</sup> Th. MERTON, *A csend szava*, Budapest, 1993, 11.

<sup>7</sup> BENKÓ, SZENTMÁRTONI, 80.

<sup>8</sup> *Redemptor hominis* 87.

Une telle personne est capable à se rendre disponible pour les autres, est capable de rencontrer ses prochains et le Christ dans les prochains.

### **Rencontrer le prochain dans le Christ**

« Les gens savent trop peu l'un sur l'autre parce qu'ils ne connaissent pas l'histoire de l'autre. »<sup>9</sup> Si je veux rencontrer mon prochain dans le Christ, je dois connaître avant tout l'histoire du Christ. De la même manière je dois connaître ce que Dieu pense de l'homme.

Dans le Credo nous confessons: *je crois en Jésus Christ*. Comme le Christ signifie le Messie, cette combinaison de noms renvoie au début à la dignité, au ministère de Jésus de Nazareth. Le titre est donc une définition de sa mission, mais devient plus tard un nom : la personne ne peut pas être séparée de son ministère. Quand on parle du Christ on peut dire que « la personne est l'office et l'office est la personne. »<sup>10</sup> Jésus s'identifie entièrement avec sa mission, ce qu'il fait c'est lui-même, et il se donne lui-même: son œuvre consiste dans le don de soi-même. Il s'identifie avec sa mission d'une telle manière qu'on dit de lui: il est la Parole. Quand je veux rencontrer mon prochain dans le Christ, il faut voir aussi quel homme il a été dans son humanité.<sup>11</sup> Les évangiles racontent qu'il a eu faim et soif, il a mangé et bu, il s'est fatigué, il a été triste, il a pleuré, il a aimé et il s'est mis en colère. La foi chrétienne considère le Christ le Fils unique de Dieu, mais il est aussi l'archétype de l'homme : selon les mots de Saint Paul, il est le deuxième Adam. Je peut être moi-même seulement si j'appartiens à un autre. Jésus l'a formulé ainsi : « qui aura trouvé sa vie la perdra et qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera » (Mt 10,39). « L'homme est destiné à appartenir à l'autre, au Tout Autre, qui est Dieu : il est autant plus à soi qu'il est à l'Autre, à Dieu. »<sup>12</sup> Le sens de notre vie est en Dieu. Jésus est l'homme qui s'est donné entièrement, qui s'est accompli pleinement.

L'homme aussi sera soi-même seulement s'il s'ouvre vers Dieu. Autrement dit: on arrive à soi-même en allant au-delà de soi-même. Selon la foi chrétienne l'homme en est capable s'il ne s'enferme, ne se replie sur soi-même. En Jésus Christ le devenir de l'homme est arrivé à son but. Selon la foi l'humanité atteint son avenir dans le Christ, car en lui elle atteint Dieu. L'image de l'homme montrée par le Christ est l'image de celui qui peut se donner pour les autres. Jésus nous en a donnée l'exemple par la miséricorde et l'amour dont il s'est tourné vers les petits, vers les démunis. Celui qui veut le suivre doit s'engager à côté des plus petits.

La rencontre du prochain dans le Christ va à travers l'effort d'atteindre une vraie humanité, de vivre pour les autres et de voir dans le prochain une personne qui s'efforce à la même chose. Dans le Christ resplendit l'image de l'homme idéal. Chaque personne est une créature unique, sans pareil, à qui Dieu a confié de

<sup>9</sup> H. BOULAD, *Tout est grâce*, trad. hongroise *Minden kegyelem*, Budapest, 1992, 116.

<sup>10</sup> RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, trad. hongroise *A keresztény hit*, Vienne, 1976, 121.

<sup>11</sup> RATZINGER, 121.

<sup>12</sup> RATZINGER, 140.

continuer la mission du Christ. La rencontre avec le Christ, la connaissance du Christ nous fait voir, nous donne du courage pour pouvoir estimer et aimer les hommes. La nature humaine du Christ révèle l'avenir, les grandes possibilités ouvertes pour tous les êtres humains. Pour apprécier quelque chose comme valeureux, il faut d'abord reconnaître ce que c'est la vraie valeur. La valeur, la beauté de l'être humaine se réalise en Jésus Christ. C'est lui qui nous a montré combien nous sommes précieux et importants pour Dieu : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle » (Jn 3,16). Jésus a vu en chacun(e) celui / celle qu'il / qu'elle pouvait devenir, même dans les plus petits, les marginalisés, les exclus, les pécheurs. Dieu s'est fait homme afin que nous puissions devenir vraiment humains. Ainsi il nous invite à regarder les autres de son regard. Nous devons découvrir dans chaque être humain l'avenir : ce qu'il est capable de devenir. Ce n'est qu'ainsi que l'amour, l'acceptation du prochain devient possible.

### **Le milieu de la rencontre**

La liturgie de l'Église est le lieu exemplaire où le Christ nous appelle à sa rencontre et à la rencontre des prochains. La prière personnelle est l'occasion d'aller tout seul à Dieu, la liturgie, par contre, est la prière de la communauté. « Le sujet de la liturgie n'est jamais le *moi*, mais le *nous*. »<sup>13</sup> L'essence de la liturgie s'enracine dans l'institution de l'Eucharistie : « Faites ceci en mémoire de moi ! » (Lc 22, 19). De cet acte naissent les prières de la liturgie, c'est cet acte qu'elles expriment et qu'elles approfondissent.

L'année liturgique, l'année de Dieu est le temps saint pendant lequel le Christ « suit son chemin de sa grande miséricorde », le cycle de l'an « épanouit le mystère du Christ » afin d'être « l'année de la grâce de Dieu ». <sup>14</sup> La rencontre se réalise dans le temps et dans l'espace où nous vivons, comme nous souhaitons rencontrer Dieu dans ce monde. Notre liturgie s'ouvre vers le grand et unique événement du passé, vers la rédemption, mais la liturgie amène cet acte dans le présent par l'anamnèse. Nous pouvons participer nous aussi à cet acte et de sa grâce. Notre liturgie ne regarde pas seulement en arrière, mais aussi en avant. Nous nous joignons à la liturgie céleste, éternelle et parfaite, qui est pour nous un événement de l'avenir, quand Dieu sera tout en tous (1Co 15,28)<sup>15</sup> Dans la liturgie se réalise la rencontre, la communauté, c'est ici qu'on retrouve Dieu et le prochain.

Dans la célébration eucharistique Dieu est avec nous, il est parmi nous. Il veut nous rencontrer : Dans la *liturgie de la parole* c'est lui qui nous parle, c'est lui qui nous enseigne, nous console et nous encourage. Dieu parle aujourd'hui aussi, dans la liturgie de la parole. Le dialogue est un important composant de la liturgie, comme Dieu cherche les possibilités de la rencontre, d'un entretien : il est le Dieu qui se fait entendre et qui nous fait parler. Dans la *liturgie de l'eucharistie* nous

<sup>13</sup> R. GUARDINI, *Az ima iskolájában*, Budapest, 1988, 144.

<sup>14</sup> GUARDINI, 144.

<sup>15</sup> A. MIKLÓSHÁZY, *Benedicamus Domino*, Eisenstadt, 1984, 13–19.

rejoignons le sacrifice du Christ, nous offrons notre prière et notre vie. Dans ses profondeurs la célébration eucharistique est plus qu'une forme de dévotion : l'adoration de Dieu dans l'eucharistie ne s'accomplit que dans une relation d'amour.<sup>16</sup> L'eucharistie est donc le « lieu », où nous pouvons rencontrer notre Dieu. Jésus a toujours cherché la rencontre et la communauté des humains. Suivant son exemple dans la célébration eucharistique nous devons chercher la communion avec lui et les autres. L'eucharistie est destinée à exprimer la vie chrétienne, à nous aider de vivre d'une manière chrétienne.<sup>17</sup>

Les sacrements sont les signes de l'Église. La relation étroite entre la liturgie et l'Église se manifeste surtout dans la vie sacramental. Les sacrements sont des événements de la présence et de l'agir de Dieu dans l'âme, accomplis par la coopération humaine.<sup>18</sup> La célébration liturgique, la réception des sacrements exprime que nous sommes le peuple de Dieu.<sup>19</sup> La théologie contemporaine parle des sacrements comme des « signes de la vie » face à au terme ancien d'instruments de la grâce.

Le Catéchisme de l'Église Catholique donne une nouvelle définition du sacrement : « Les sacrements sont des signes efficaces de la grâce, institués par le Christ et confiés à l'Église, par lesquelles la vie divine nous est dispensée. Les rites visibles sous lesquels les sacrements sont célébrés, signifient et réalisent les grâces propres de chaque sacrement. Ils portent fruit en ceux qui les reçoivent avec les dispositions requises. »<sup>20</sup>

Le Dieu créateur et protecteur nous a démontré déjà dans l'Ancien Testament son désir de rencontrer l'homme. Cette rencontre a atteint son apogée dans Jésus Christ. C'est lui qui a rendu Dieu visible. Les sacrements sont des événements de la rencontre dans la vie de tout homme, car en ceux-ci on rencontre Jésus glorifié. Selon Alexandre Gánóczy le sacrement est une communication rituelle.<sup>21</sup> Dans la liturgie (la célébration eucharistique, la liturgie des heures, la liturgie des sacrements) c'est Jésus qui agit, le Grand Prêtre, qui veut non seulement nous rencontrer, mais qui veut faire de nous une communauté, le peuple de Dieu.

### **Rencontrer le Christ dans le prochain**

L'un des moteurs de la vie est la rencontre avec une autre personne. Sans l'Autre, sans des rencontres la vie ne mérite pas ce nom. Nous devons ce que nous sommes aux plusieurs rencontres, surtout aux rencontres qui nous ont marqué pour toute la vie.<sup>22</sup> Chaque rencontre comprend également des *risques*. D'abord le risque qu'elle puisse changer quelque chose dans notre vie. La phase décisive de la

---

<sup>16</sup> MERTON, 415.

<sup>17</sup> MIKLÓSHÁZY, 229–232.

<sup>18</sup> GUARDINI, 144.

<sup>19</sup> L. DOLHAI, *A liturgia teológiája*, Budapest, 2002, 128–136.

<sup>20</sup> CEC 1131.

<sup>21</sup> A. GÁNÓCZY, *Szentség és szentségi gyakorlat a zsinat távlatában*, in Mérleg 2001/3, 305.

<sup>22</sup> B. TARJÁNYI (ed.), *Találkozások I*, Gyulaféhevár, s.a., 5

rencontre est *ce qui arrive pendant* la rencontre, parce qu'on ne peut s'en sortir en restant les mêmes qu'auparavant.

Ce qui est remarquable dans les rencontres avec Jésus, c'est qu'elles ne restent jamais superficielles, elles atteignent les profondeurs de la vie humaine. Ce ne sont pas de simples entrevues, mais de celles qui nous emmènent à une vie nouvelle, plus intense. Un élément essentiel des rencontres avec Jésus est le dialogue dont surgit une situation qui invite à prendre une décision : on peut profiter ou non d'une occasion. L'histoire de Zachée, le cas de la femme pécheresse, la réaction des nazaréennes en sont l'exemple.<sup>23</sup> Jésus veut toujours capter son interlocuteur pour le conduire vers une vie nouvelle ; il veut le libérer de la routine, des préjugés, de l'hostilité. La merveille des rencontres avec Jésus est que toutes les personnes se transforment.<sup>24</sup>

Si je veux rencontrer le Christ dans mon prochain, c'est moi d'abord qui dois rencontrer le Christ. Sans des rencontres pareilles aux celles de l'évangile on n'a point la chance de trouver le Christ dans le prochain. Selon l'enseignement de Jésus l'amour s'identifie à la foi.<sup>25</sup> L'amour, l'amour de son prochain est la clef de la rencontre avec Jésus. L'amour chrétien (l'agapè) diffère significativement du pur amour humain. C'est le Dieu vivant qui s'y manifeste et qui unit les humains en les élevant dans le mystère divin.<sup>26</sup> L'enseignement de Jésus sur le dernier jugement en est un bon exemple: « ' j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger, et vous m'avez recueilli; nu, et vous m'avez vêtu; j'ai été malade, et vous m'avez visité; j'étais en prison, et vous êtes venus à moi. ' Alors les justes lui répondront : ' Seigneur, quand nous avons vu avoir faim, et nous avons donné à manger; avoir soif, et nous avons donné à boire ? Quand nous avons vu étranger, et nous avons recueilli; nu, et nous avons vêtu ? Quand nous avons vu malade ou en prison, et sommes-nous venus à vous ? ' Et le Roi leur répondra : ' En vérité, je vous le dis, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. ' » (Mt 25,35-41).

Il faut trouver le Christ même dans l'homme que nous considérons le dernier, et dans le plus démunis.

La deuxième étape de ce chemin comprend l'examen de ma vie : la remémoration des jours quand j'ai eu besoin de pardon, de secours, de compréhension, et Jésus m'a dit « lève-toi et va-t-en ! », « tes péchés sont remis ». L'expérience de la grâce divine dans notre vie ouvre nos yeux à la beauté vue par Dieu dans le prochain. La société contemporaine nous conduit à changer en permanence les choses : utilise-le et jette-le ! Jésus nous enseigne que chez lui tout homme est en sécurité, il s'est porté garant pour nous, et notre garantie n'expire jamais. Dieu nous attend avec un amour persévérant. Son amour est création et

<sup>23</sup> Voir Lc 19,1-10; Lc 7,36-50; Mc 6,1-9

<sup>24</sup> TARJÁNYI, 10.

<sup>25</sup> RATZINGER, 124.

<sup>26</sup> MERTON, 416.

récréation continue. Si je regard mon prochain avec amour, avec une attente pleine d'espoir, alors je peux y découvrir Jésus. Selon Boulad, regarder dans les yeux des autres avec confiance c'est exprimer l'amour. C'est seulement ce jet de regard qui délimite la lumière de la ténèbre, l'haut du petit, le nouvel homme de celui ancien, caché derrière les phénomènes et désirant se transformer. Ce coup d'œil de l'amour est une force créatrice et possède la capacité de nous sauver du temps.<sup>27</sup>

La vie n'est pas seulement une aventure, elle a du sens et un but. La vie peut devenir remarquable, si on trouve de la valeur dans tous ce qu'existe. Elle peut devenir riche par ce qu'on donne et par ce qu'on reçoit, mais aussi par la manière dont on accepte l'inévitable. L'homme est la créature de Dieu, donc il n'est pas l'œuvre du hasard. J'existe ; je suis né(e) homme ou femme ; Dieu a un projet pour moi. Il a un projet pour tous. Dans chaque humain se trouve caché Jésus, celui qui veut nous rencontrer non pas seulement dans la Parole, dans la grâce l'Eucharistie et les autres sacrements, mais aussi dans le mystère de l'homme. C'est déjà une vraie aventure: découvrir, apercevoir dans mon prochain Jésus. L'encouragement nous est inspiré de Jésus-même. Il nous a montré le Dieu invisible tout en proclamant: n'ayez pas peur de Dieu, qui s'est fait homme ! N'ayons peur de l'homme, de sa faiblesse, ou de sa grandeur non plus. Que les merveilleux mots de Jean Paul II nous conduisent et nous encouragent : N'ayez pas peur de franchir le seuil de l'espérance !<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> BOULAD, *Minden kegyelem*, 167.

<sup>28</sup> JEAN-PAUL II, V. MESSORI, *Entrez dans l'Espérance*, trad. hongroise: *Atlépmi a remény küszöbét*, 29–40.

## UNE EUROPE DES PEUPLES ET DES CULTURES : LES RACINES CHRETIENNES<sup>1</sup>

CARD. PAUL POUPARD

**Résumé.** La société contemporaine vit dans une culture de l'indifférence, marquée par l'éclipse de Dieu. La culture, en un premier sens, inclut des connaissances, qu'il s'agisse de sciences appliquées, des arts, ou de connaissances spéculatives. La culture signifie aussi un certain mode de vivre, de penser, de travailler, d'organiser la vie sociale. Au long des siècles, la foi au Christ et la vie spirituelle des chrétiens ont profondément marqué les différentes expressions de la culture. Aujourd'hui nous sommes confrontés à des mutations telles que les cultures traditionnellement chrétiennes ou imprégnées de traditions religieuses millénaires se trouvent ébranlées. Notre époque est tout à la fois dramatique et fascinante (Jean-Paul II). À l'heure de l'Europe comme à celle de la mondialisation, l'un des grands défis qui se posent est celui des identités culturelles. Que recouvre l'idée de l'Europe ? Si la question se pose, c'est qu'elle ne trouve pas de réponse convaincante par sa délimitation dans un espace géographique. Il s'agit en réalité d'un concept culturel, riche de deux millénaires d'histoire, né d'un processus qui s'origine fondamentalement dans l'annonce de la foi chrétienne. Certes, l'Europe est actuellement un ensemble de nations laïques, mais toutes ont un fondement chrétien même si elles semblent l'oublier, voire le nier. L'Europe doit être comprise comme un continent des peuples et des cultures.

### Introduction

« *L'Europe des peuples et des cultures* », l'Europe née de la volonté d'hommes de foi et de culture – Robert Schuman, Alcide De Gasperi et Konrad Adenauer – est l'unique modèle d'un ensemble géographique et humain qui puisse répondre aux exigences de la paix et de la liberté pour notre continent. Si l'Europe peine tant aujourd'hui à trouver sa véritable physionomie, c'est qu'elle est traversée par un ensemble de crises qui affaiblissent sa culture et l'empêchent de construire la « Maison Europe » dans la conscience des valeurs communes partagées dans la pluralité des cultures. C'est ce qu'a clairement mis en évidence le Colloque européen que j'ai eu la joie de présider avec le ministre de la culture et des cultes en Roumanie, à Bucarest, les 15 et 16 mai 2001.<sup>2</sup>

Mais permettez-moi tout d'abord de vous dire ma joie de me retrouver aujourd'hui en Roumanie et de vous rencontrer, chers amis, pour partager avec vous un certain nombre de convictions fondées sur l'humanisme chrétien et sans

---

<sup>1</sup> La conférence du cardinal Paul Poupard, Président du Conseil Pontifical de la Culture, a été présentée pendant sa visite à l'Université Babeș-Bolyai de Cluj et sa rencontre avec les quatre Facultés de théologie (Romano-Catholique, Greco-Catholique, Orthodoxe et Protestante), le 20 mai 2005.

<sup>2</sup> Pontificium Consilium de Cultura et Konrad Adenauer-Stiftung, *L'Europe. Vers l'union politique et économique dans la pluralité des cultures*, Cité du Vatican, 2001.

cesse alimentées aux sources de l'Évangile. Depuis deux millénaires d'histoire européenne, des hommes et des femmes de toute origine ont vu leur intelligence et leur sagesse humaine fécondées par la Révélation chrétienne qui, avec le mystère de Dieu, nous enseigne le mystère de l'homme, ce qui est bon pour lui et son semblable, et nous donne d'édifier la civilisation de l'amour pour le plus grand bonheur de tous les peuples. Cette civilisation se construit sur les quatre piliers porteurs de l'Encyclique *Pacem in terris* du Bienheureux pape Jean XXIII du jeudi saint 1963, il m'en souvient, j'étais alors son jeune collaborateur à la Secrétairerie d'État : *la vérité, la justice, la charité et la liberté*.

Ces convictions, partagées par ses successeurs, le Serviteur de Dieu Paul VI, que j'ai eu le privilège aussi de servir pendant de longues années à la Secrétairerie d'État, et notre bien-aimé Pape Jean-Paul II, ami de la Roumanie, continuent de l'être par notre cher Pape Benoît XVI, qui a voulu prendre le beau nom du Patron de l'Europe, et dont la continuité de pensée avec son prédécesseur en ce domaine est pour nous tous un grand don de Dieu. C'est ce qui apparaît dans ses nombreux écrits comme dans sa dernière conférence donnée comme Cardinal à Subiaco avant son élection au Siège de Pierre, la veille de la mort du pape Jean-Paul II, sur *L'Europe et la crise des cultures*.

Comme Président du Conseil Pontifical de la Culture, mais aussi comme ancien Recteur de l'Institut catholique de Paris, c'est toujours pour moi une grande joie de m'adresser à de jeunes étudiants et à de savants professeurs, et d'apporter ma contribution à ce véritable *laboratoire de la pensée* que vous animez en cette université par vos recherches et vos débats, dans l'amour partagé de la vérité et la quête de la Sagesse, tout particulièrement en vos quatre Facultés de théologie.

### **Un anniversaire**

Je voudrais commencer notre entretien en évoquant la date de ce jour : 20 mai 2005. C'est pour le Conseil Pontifical de la Culture que je préside depuis sa fondation, le 23<sup>ème</sup> anniversaire de sa création par le Pape Jean-Paul II. Pour répondre à votre regard interrogateur, je voudrais vous dire en quelques mots pourquoi l'Église s'intéresse à la culture. C'est en effet la mission du Conseil Pontifical de la Culture, définie par le Pape Jean-Paul II dans sa *Lettre autographe de Fondation* de cet organisme du Saint-Siège, le 20 mai 1982 :

*J'ai décidé de fonder et d'instituer un Conseil pour la culture capable de donner à toute l'Église une impulsion commune dans la rencontre sans cesse renouvelée du message de salut de l'Évangile avec la pluralité des cultures, dans la diversité des peuples auxquels il doit porter ses fruits de grâce [...] Ce Conseil me sera directement rattaché [...] comme un service nouveau et original, que la réflexion et l'expérience permettront peu à peu de structurer de façon adaptée, tant il est vrai que l'Église ne se situe pas en face des cultures de leur extérieur, mais bien au-*

*dedans d'elles-mêmes comme un ferment, en raison du lien organique et constitutif qui les réunit étroitement.*

*Ce Conseil poursuivra ses finalités propres dans un esprit œcuménique et fraternel, en promouvant aussi le dialogue avec les religions non chrétiennes et avec les personnes ou les groupes qui ne se réclament d'aucune religion, dans la recherche conjointe d'une communication culturelle avec tous les hommes de bonne volonté. Il apportera régulièrement au Saint-Siège l'écho des grandes aspirations culturelles à travers le monde.*

Mais tout d'abord, une belle image récente que vous avez sans nul doute en mémoire. C'était le 24 avril dernier, après trois semaines d'intenses émotions avec la mort bouleversante de notre bien-aimé pape Jean-Paul II et l'élection de son successeur au Siège de Pierre, Benoît XVI. Nous étions sur la Place Saint-Pierre dans la joie partagée de l'inauguration du nouveau Pontificat. J'étais avec mes frères les Cardinaux, placé sur le parvis supérieur devant la Basilique Saint-Pierre, et j'avais sous les yeux les Rois et les Reines, les Chefs d'État et de Gouvernement et les représentants de l'ensemble des Eglises et des Communautés ecclésiales chrétiennes, avec une foule innombrable de fidèles, dont beaucoup de jeunes, un parterre impressionnant d'hommes et de femmes qui représentaient la plupart des Nations du vaste monde. De sa voix suave, légèrement enrouée par la fatigue de ces dures journées, le Saint-Père concluait son homélie avec les mots mêmes de son Prédécesseur Jean-Paul II au tout premier instant de son pontificat : « *N'ayez pas peur !* ». Et le pape Benoît XVI explicitait : « *N'ayez pas peur du Christ [...] Le Pape parlait aux forts, aux puissants du monde, qui avaient peur que le Christ les dépossède d'une part de leur pouvoir, s'ils l'avaient laissé entrer et s'ils avaient concédé la liberté à la foi. Oui, il les aurait certainement dépossédés de quelque chose : de la domination de la corruption, du détournement du droit, de l'arbitraire. Mais il ne les aurait nullement dépossédés de ce qui appartient à la liberté de l'homme, à sa dignité, à l'édification d'une société juste.* » Le message de l'Évangile est un message pour tous les hommes et toutes les cultures, et il appartient aux pasteurs de l'Église d'en dire les exigences pour un une société renouvelée par l'accueil de ce puissant ferment évangélique.

### **Permettre au Christ de parler à l'homme**

Pour ma part, je voudrais avec vous, prêter attention à l'invitation qui accompagnait le vibrant appel de Jean-Paul II à vaincre nos peurs : « *Ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ, les immenses domaines de la culture, de la civilisation, du développement. Permettez au Christ de parler à l'homme. Lui seul a les paroles de vie, oui, de vie éternelle.* »<sup>3</sup> *Permettre au Christ de parler à l'homme* : c'est là le grand défi de la vie chrétienne. Nous ne pouvons nous

---

<sup>3</sup>. JEAN-PAUL II, HOMÉLIE du 22 octobre 1978, in *Documentation Catholique*, n° 1751, 1978, p. 915–916.

contenter de recevoir le trésor incomparable de l'Évangile : nous l'avons reçu pour le vivre et le partager. C'est la mission de l'Église que nous avons reçue avec le baptême, la mission de transmettre la foi à nos frères, au cœur des cultures de ce monde. Aujourd'hui comme aux temps apostoliques, l'Église reçoit du Seigneur Ressuscité la mission confiée aux Apôtres d'annoncer la Bonne Nouvelle de l'Évangile afin que les hommes croient que Jésus est le Fils de Dieu et en reçoivent la vie.

*Permettre au Christ de parler à l'homme !* Le message de l'Évangile est bonne nouvelle pour tous les hommes et toutes les femmes de tous les temps et toutes les cultures. En venant en ce monde, le Christ, le Verbe de Dieu, est venu parler à l'homme, lui transmettre la parole de Vie, lui donner la grâce de devenir enfant du Père. En parlant à l'homme, en s'unissant à lui, Il nous permet de répondre à Dieu dans un merveilleux échange d'amour, sous le souffle de l'Esprit d'amour du Père et du Fils.

### **La culture de notre temps**

Aujourd'hui, des pans entiers de l'Europe semblent devenus comme étrangers à cette Parole de vie. Une multitude d'hommes et de femmes sont comme emportés loin de Dieu et de l'Église par une culture de l'indifférence marquée par l'*éclipse* de Dieu. La Roumanie, l'Allemagne, la France, l'Espagne, l'Italie, la Pologne, la grande majorité des Nations européennes a plongé, au long des siècles, ses racines dans la foi chrétienne. L'Europe y a puisé des valeurs qu'elle a répandues dans le monde par ses philosophes et théologiens, hommes de lettres et artistes, hommes de science et hommes d'État, tout autant qu'à travers ses saints. Elle a développé une culture dont l'ouverture à l'universel, le sens de la dignité et des droits de toute personne humaine, quels que soient sa race, sa condition sociale et son âge, sont autant de phares pour les nations. Cependant, sollicités que nous sommes, harcelés parfois par la pression des besoins suscités par le vaste mouvement de la mondialisation économique et ce qu'il véhicule pour satisfaire la pulsion des désirs, la recherche des plaisirs, la poursuite de l'avoir, du savoir et du pouvoir, nous observons l'étrange endormissement d'une culture qui semble frappée d'une amnésie profonde. En effet, comment pourrions-nous ouvrir la porte de la culture si nous avons perdu la clé de lecture, et avec elle tout ce qui a contribué à humaniser la vie de notre continent ? « *Que ma langue s'attache à mon palais si je perds ton souvenir, Jérusalem !* » Sans la foi chrétienne, que deviendraient les monastères, les églises, les cathédrales et tant de chefs d'œuvres du génie de la Roumanie qui vous sont chers et qu'il m'est toujours une joie de revoir quand je reviens en votre beau pays, marqué par deux millénaires de culture chrétienne, comme toute l'Europe<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cardinal Paul POUPARD et Bernard ARDURA, *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe*, Cerf Histoire, 2004.

## Dieu à la recherche de l'homme

L'Église est au défi des cultures.<sup>5</sup> Pour faire entendre la voix du Seigneur, l'Église se doit d'aller en tous les pâturages à la recherche de toutes les brebis du troupeau. Dans sa Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, le regretté Pape Jean-Paul II développe le mystère de Dieu qui recherche l'homme : « *En Jésus Christ, Dieu ne parle pas seulement à l'homme, mais il le recherche. L'Incarnation du Fils de Dieu en témoigne : Dieu recherche l'homme* »<sup>6</sup>. Cette recherche se poursuit à travers la mission de l'Église et s'achève dans les retrouvailles de la brebis perdue (cf. *Lc 15, 1-7*). Vous avez sans nul doute en mémoire l'homélie de son successeur le pape Benoît XVI pour l'inauguration de son Pontificat, et le beau développement sur le pasteur qui va à la recherche de la brebis perdue. Je le cite : « *La parabole de la brebis perdue que le berger cherche dans le désert était pour les Pères de l'Église une image du mystère du Christ et de l'Église. L'humanité – nous tous – est la brebis perdue qui, dans le désert, ne trouve plus son chemin. Le Fils de Dieu ne peut pas admettre cela ; il ne peut pas abandonner l'humanité à une telle condition misérable. Il se met debout, il abandonne la gloire du ciel, pour retrouver la brebis et pour la suivre, jusque sur la croix. Il la charge sur ses épaules, il porte notre humanité, il nous porte nous-mêmes. Il est le bon pasteur, qui donne sa vie pour ses brebis [...] L'Église dans son ensemble, et les Pasteurs en son sein, doivent, comme le Christ, se mettre en route, pour conduire les hommes hors du désert, vers le lieu de la vie, vers l'amitié avec le Fils de Dieu, vers Celui qui nous donne la vie, la vie en plénitude.* » C'est la merveille de la Révélation chrétienne : « *Dieu est amour* », et ce même amour anime l'Église et la pousse au large des cultures : *Duc in altum*. L'amour de charité s'enracine dans le cœur même de Dieu, pour qui l'homme est une créature différente de toutes les autres : Dieu nous a façonnés, tel un Père, à son image et sa ressemblance, et élevés à la dignité de fils adoptifs. L'Église, aujourd'hui comme hier, va à la recherche de l'homme pour le conduire à Dieu, et cette recherche « *naît au cœur même de Dieu* »<sup>7</sup>.

## Les déserts de notre temps

La recherche de l'homme a été rendue nécessaire parce que l'homme s'est éloigné de Dieu : « *Si vous mangez du fruit de l'arbre, vous deviendrez comme des dieux* ». En succombant à la tentation, les hommes n'ont cessé, depuis la faute originelle, d'édifier des tours de Babel, se persuadant qu'ils pouvaient par eux-mêmes décider du bien et du mal, et gouverner le monde en maîtres absolus sans tenir compte de la volonté divine. Mais nous le constatons avec Benoît XVI : « *Tant de personnes vivent dans le désert. Et il y a de nombreuses formes de désert. Il y a le désert de la pauvreté, le désert de la faim et de la soif ; il y a le désert de l'abandon, de la solitude, de l'amour détruit. Il y a le désert de l'obscurité de Dieu,*

<sup>5</sup> Cardinal Paul POUPARD, *L'Église au défi des cultures. Inculturation et évangélisation*, Desclée 1989.

<sup>6</sup> JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*, n. 7.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*

*du vide des âmes sans aucune conscience de leur dignité ni du chemin de l'homme. Les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands. C'est pourquoi, les trésors de la terre ne sont plus au service de l'édification du jardin de Dieu, dans lequel tous peuvent vivre, mais sont asservis par les puissances de l'exploitation et de la destruction. »*

En allant à la recherche de l'homme, l'Église veut se mettre humblement à son service pour lui faire abandonner les chemins qui ne mènent nulle part, si ce n'est au meurtre d'Abel et des Saints-innocents. Lorsque l'Évangile va au devant des cultures, il va au devant des hommes et des femmes pour les aider à irriguer leur milieu de vie et leur permettre d'étancher leur soif d'une vie authentiquement humaine dans l'ouverture au dessein d'amour du Créateur, révélé en Jésus-Christ. C'est ce que j'exprimais dans le Document *Pour une pastorale de la culture*, publié par le Conseil Pontifical de la Culture en la solennité de la Pentecôte, le 23 mai 1999 : « *La foi a le pouvoir de rejoindre le cœur de toute culture, pour le purifier, le féconder, l'enrichir et lui donner de se déployer à la mesure sans mesure de l'amour du Christ* »<sup>8</sup>.

Le livre de la Genèse nous révèle la nostalgie de la civilisation de l'amour inscrite dans le cœur de tout homme depuis la chute originelle au jardin d'Eden. L'Incarnation du Verbe de Dieu dans le sein de la Vierge Marie, et la puissance de sa Résurrection au matin de Pâques opèrent le mystère admirable de la Rédemption de chacune et de chacun d'entre nous, en nous donnant, avec l'aide de la grâce, de nous purifier du poids du péché qui alourdit nos âmes et nous empêche de construire avec nos frères, un monde de beauté où règnent entre les hommes et les peuples, la justice, la paix et l'amour.

### **Qu'est-ce que la culture ?**

J'en reviens au Conseil Pontifical de la Culture. Pourquoi ce Conseil ? De quoi s'agit-il lorsque l'Église parle de culture ? Sans entrer dans les définitions de ce terme – elles sont légion –, il me paraît utile, pour notre propos, de clarifier sa double signification, que l'usage courant ne distingue guère, car elles ne sont pas séparables en vérité.

Parler de culture, c'est, en un premier sens, parler de connaissances, et même de connaissances parvenues à un certain degré de qualité, qu'il s'agisse de sciences appliquées, des arts, ou de connaissances spéculatives. Nous le disons de vous par excellence, professeurs et étudiants des Facultés de théologie : vous êtes des hommes, vous êtes des femmes cultivés.

Nous parlons aussi de culture pour caractériser un certain mode de vivre, de penser, de travailler, d'organiser la vie sociale. Ainsi parlons-nous de culture africaine, anglo-saxonne, slave, méditerranéenne, française, roumaine. Bien entendu, l'homme d'une culture donnée peut être aussi un homme cultivé. Mais les deux points de vue sont différents. Ce qui les réunit, et qui assure leur unité, c'est l'homme, et plus précisément, ce qui fait qu'un homme est plus pleinement homme

---

<sup>8</sup> Conseil Pontifical de la Culture, *Pour une pastorale de la culture*, 23 mai 1999, n. 3.

dans sa manière d'être homme. C'est à ce niveau, celui du sens profond de la vie, de sa recherche du bonheur, de son besoin de justice, de sa soif de paix, de sa quête de vérité, de sa faim de beauté, de son souci de solidarité, que le message de l'Église rencontre les aspirations profondes incarnées dans les cultures.

Nous sommes emportés, si nous n'y prenons garde, dans un tourbillon de sollicitations qui sont autant de formes des trois concupiscences que dénonce l'évangéliste saint Jean dans sa première Épître. Nous ressentons en même temps comme un appel à quelque chose de plus profond. Notre culture millénaire, les romans et les pièces de théâtre, la musique et la peinture, les arts et la littérature aussi bien que la philosophie et la théologie, sont autant d'essais d'interprétation de la condition humaine. Les grands hommes de culture thématissent, théorisent, ou tout simplement montrent, pour le dire avec Pascal, la grandeur et la misère de l'homme, ses aspirations et ses limitations, ses contradictions et ses frustrations, ses projets et ses rêves ; pour le dire avec le Concile Vatican II : *Gaudium et spes, luxus et angor*, le joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps.

### Foi et cultures<sup>9</sup>

Après le temps des humanités, depuis la Renaissance, et surtout au cours des deux derniers siècles, la culture occidentale a connu un développement fantastique, surtout dans le domaine des sciences de la nature et de la technique. Il en est résulté un degré d'humanisation dont ne pouvaient pas même rêver nos ancêtres d'avant le XVIII<sup>ème</sup> siècle : la santé des hommes s'est améliorée, la mortalité infantile et juvénile a régressé, la longévité de la vie et sa qualité ont augmenté, les connaissances se sont multipliées, et l'accès des multitudes au musée imaginaire de la sculpture mondiale, comme à la musique, aux spectacles, au livre et aux imprimés sont de très grands acquis de notre temps. Ces acquisitions furent telles qu'elles donnèrent naissance à l'illusion d'un progrès indéfini. « *Ouvrir une école, c'est fermer une prison* », disait Victor Hugo. Nous savons aujourd'hui, hélas, que ce n'est plus vrai. Les cerveaux qui ont armé les Brigades rouges en Italie, enseignaient la sociologie à l'Université. Les réseaux terroristes islamistes ne recrutent pas des jeunes laissés-pour-compte de nos banlieues, mais des étudiants en médecine et en droit, et des hommes versés dans les différents domaines de la technologie.

Au long des siècles, la foi au Christ et la vie spirituelle des chrétiens ont profondément marqué les différentes expressions de la culture. Parce que le Christ s'est adressé à l'homme, à tout homme et à tout l'homme, l'Église veut continuer à emprunter cette route de l'homme<sup>10</sup>, route qui traverse les différents domaines de la

<sup>9</sup> Cardinal Paul POUPARD, *Foi et cultures au tournant du nouveau millénaire*, CLD 2001.

<sup>10</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptor hominis*, 4 mars 1979, n. 14 : « *Cet homme est la route de l'Église, route qui se déploie, d'une certaine façon, à la base de toutes les routes que l'Église doit emprunter, parce que l'homme, tout homme sans aucune exception a été racheté par le Christ, parce que le Christ s'est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme sans aucune exception, même si ce dernier n'en est pas conscient : "Le Christ, mort et ressuscité pour tous, offre à l'homme", à tout homme et à tous les hommes "[...] lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation".* ».

vie. Nous nous trouvons aujourd'hui, un peu partout dans le monde, confrontés à des mutations telles que les cultures traditionnellement chrétiennes ou imprégnées de traditions religieuses millénaires – c'est le cas en Afrique et en Asie – se trouvent ébranlées. Le développement de l'économie au niveau mondial tend à uniformiser les comportements, et la recherche du profit pour lui-même en vient à déshumaniser le vaste monde du travail et des échanges entre les hommes, sans parler des conséquences désastreuses sur les familles.

### **L'ébranlement d'un monde**

Nous assistons à une sorte de vaste ébranlement d'un monde qui perd ses fondements. Après avoir proclamé la mort de Dieu, il assiste comme frappé d'impuissance à l'agonie de l'homme précaire, errant dans les déserts qu'il a créés. Dès lors, il s'agit, en greffant la foi sur les cultures, de redonner vie à un monde déchristianisé et de rendre aux valeurs qui guident encore la société, leur sève évangélique, « *l'eau vive* » de Jésus à la Samaritaine, pour un jaillissement *en vie éternelle*. Le vaste monde que ma responsabilité du dialogue de l'Église avec les Cultures – c'est précisément la mission du Conseil Pontifical de la Culture au sein de la Curie Romaine – me fait sans cesse parcourir, de Rio de Janeiro au Brésil à Soweto en Afrique du Sud, d'Oxford en Angleterre à Sarajevo en Bosnie-Herzégovine, de Goa en Inde à Moscou en Russie et Minsk en Biélorussie, présente en tous lieux de nouvelles situations culturelles qui sont autant de défis pour l'Église, en même temps qu'elles ouvrent des champs nouveaux d'évangélisation où la voix du Christ demande à pouvoir être entendue.

Dans sa Lettre Encyclique *Redemptoris missio*, Jean-Paul II décrit notre époque comme « *tout à la fois dramatique et fascinante* »<sup>11</sup>. Dramatique, car des masses entières d'hommes et de femmes sont entrées dans *l'éclipse de Dieu*, tandis que de tristes individus organisés dans la terreur aveugle sont capables des actes les plus abominables qu'ils prétendent accomplir – suprême blasphème ! – au nom de Dieu. Je pense aussi avec une immense tristesse à ces multitudes d'enfants victimes de la folie des hommes : l'utilisation sans vergogne à des fins idéologiques d'enfants-soldats sacrifiés sur les premières lignes des combats, l'exploitation d'une main d'œuvre facilement manipulable pour engranger le maximum de profits, et tant d'autres maux qui s'abattent sur ces faibles innocents – de la prostitution à la pédophilie – qui sont nos frères en humanité, à qui l'avenir devrait appartenir, mais qui sont le jouet des désirs les plus vils et des trafics les plus honteux.

### **La dimension fascinante de notre temps**

Il ne faudrait cependant pas se focaliser sur les dimensions peccamineuses et mortifères de la culture à l'aube du millénaire, sous peine de laisser croire que la foi chrétienne n'offrirait d'espace qu'à la seule lamentation : nous sommes, nous chrétiens, porteurs d'espérance. Jean-Paul II nous le disait : notre époque est *fascinante*. En effet, les immenses avancées de la culture scientifique, la réduction

---

<sup>11</sup> JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique *Redemptoris missio*, n. 38.

des distances entre les hommes par un développement sans précédent des moyens et des techniques de communication, l'attention croissante apportée aux problèmes sociaux et collectifs – même en des régions totalement *étrangères* qui deviennent, par un effet inverse, de moins en moins *étranges* –, sont autant de domaines de la vie des hommes qu'il nous revient d'investir pour y annoncer la beauté du mystère de la vie, la grandeur d'une existence fondée sur la justice et l'amour de l'autre, et la noblesse d'une culture ouverte sur l'universel, qui ne craint pas de s'enrichir au contact des peuples, tout en préservant son patrimoine d'humanité patiemment engrangé au long des siècles et des millénaires.

### **Le défi du dialogue interculturel.**

À l'heure de l'Europe comme à celle de la mondialisation, l'un des grands défis qui se posent à nos hommes politiques et aux citoyens qui les choisissent, est celui des identités culturelles. Il se pose pour vous en Roumanie comme dans mon pays d'origine, la France, avec les Corses, les Basques, ou les Bretons. Il se pose encore devant l'accroissement de l'immigration et les risques supposés ou réels de déstabilisation des cultures traditionnelles. Il prend des formes dramatiques en certaines régions du monde, nous l'avons vu au Rwanda et au Soudan, en Afrique, dans l'ancienne Yougoslavie, au cœur de l'Europe, et en différentes régions du vaste continent asiatique, en Indonésie et en Inde. Il apparaît dans sa dimension mondiale depuis qu'un après-midi du 11 septembre 2001, les hommes et les femmes de la planète ont été soudainement réveillés de leur torpeur en découvrant dans la stupeur la capacité de nuisance jusque-là insoupçonnée de réseaux terroristes souterrains prêts à accomplir des actes barbares d'une violence extrême. La recherche d'actions destructrices spectaculaires dont la puissance des images sera relayée par les télévisions du monde entier et par le réseau mondial Internet, est la face visible d'une stratégie diabolique de la terreur, qui n'a d'autre but que de plonger les hommes dans la peur et de les détourner ainsi de leur vocation à vivre en frères, dans le respect des particularités de chacun et le désir de s'enrichir de la culture des autres.

C'est dire le défi du dialogue interculturel pour l'Église qui – je le soulignais dans une récente intervention au Siège de l'UNESCO à Paris – a la mission singulière de réunir en son sein des hommes de toutes les nations. « *L'originalité d'une culture, bien loin de s'identifier à sa fermeture sur elle-même, implique son ouverture à l'universel. Le pluralisme culturel dans l'Église n'est pas la juxtaposition de mondes antagonistes, mais la complémentarité de richesses multiformes.* »<sup>12</sup> De fait, c'est parce que les cultures sont porteuses d'humanité et, par là, sont ouvertes à l'universel que le dialogue est non seulement possible entre elles, mais demande à être promu pour un mutuel enrichissement entre les peuples. Combien d'exemples, notamment dans le domaine de l'art, en sont le témoignage : tel ce directeur d'Orchestre Coréen, **Myung-Whun Chung, un asiatique qui excelle dans l'interprétation des plus grands**

<sup>12</sup> Cf. les Actes du Colloque International *Un nouvel humanisme pour le troisième millénaire*, organisé conjointement par le Conseil Pontifical de la Culture et le Centre Catholique International pour l'UNESCO, 3 et 4 mai 1999, Paris, p. 16.

compositeurs de la musique classique allemande, italienne ou française. C'est bien que la culture d'un peuple possède en elle-même, dès lors qu'elle est authentique, quelque chose d'universel dans sa singularité.

L'homme se grandit à vouloir découvrir chez son semblable une autre manière de voir, de sentir, d'appréhender le monde, son prochain et Dieu lui-même. C'est du moins ma conviction profonde, celle qui oriente ma vie au service du Saint-Siège depuis déjà un quart de siècle, lorsque le 27 juin 1980 le Saint-Père me demandait de quitter l'Institut Catholique de Paris dont j'étais le Recteur, pour devenir le Président exécutif du Secrétariat pour les Non-croyants. Je devenais, deux ans plus tard, le premier Président du Conseil Pontifical de la Culture, et je le suis encore pour ma plus grande joie. Ce n'est pas trahir un secret des rencontres entre Cardinaux que de vous dire que le thème de la rencontre de la foi et des cultures est central dans nos échanges. Car, de fait, c'est l'un des thèmes développés par le Concile Vatican II réuni par le Bienheureux pape Jean XXIII pour un *aggiornamento* de l'Église et un nouvel élan dans l'œuvre de l'évangélisation au cœur des cultures où vivent les hommes de notre temps. Et c'est pourquoi l'Église du Concile s'est présentée en son mystère d'amour pour « *illuminer tous les hommes de la lumière du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église* » (*Lumen gentium*, 3) et manifester « *son étroite solidarité avec l'ensemble de la famille humaine* » (*Gaudium et spes*, 1).

### **Le concept de l'Europe**

Que recouvre l'idée de l'Europe ? Si la question se pose, c'est qu'elle ne trouve pas de réponse convaincante par sa délimitation dans un espace géographique. Il s'agit en réalité d'un concept « culturel », riche de deux millénaires d'histoire, né d'un processus qui s'origine fondamentalement dans l'annonce de la foi chrétienne. Certes, l'Europe est actuellement un ensemble de nations laïques, mais toutes ont un fondement chrétien même si elles semblent – ou du moins leurs dirigeants – aujourd'hui l'oublier, voire le nier, au moins le passer sous silence – aphasie, amnésie, ce qui est du reste un phénomène très récent.

Tout au long de deux millénaires, la foi chrétienne s'est transmise sur tout le territoire européen et a tissé un vaste filet d'églises et monastères, d'universités et bibliothèques, d'établissements scolaires et d'institutions de santé. Elle a pénétré les cultures, modelant les hommes et les Nations. Elle a agi dans les activités humaines comme un levain dans la pâte. Elle a progressivement fécondé les multiples cultures et l'immense diversité des peuples, et a constitué comme un ciment, un socle d'unité, en invitant les hommes à communier à des valeurs communes provenant de l'Évangile. En réalité, même dans la période où l'Europe est apparue comme une grande entité indiscutable, elle s'est toujours distinguée par la richesse et la diversité de ses peuples et de ses nations. Elle possédait pour cela un élément unificateur, la foi chrétienne, demeurée indivise pendant plus de sept siècles.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Cf. le Colloque réuni par le Conseil Pontifical de la Culture à Klingenthal du 27 au 30 mai 1993 : *Christianisme et identité nationale. Une certaine idée de l'Europe*. Paris, Beauchesne, Coll. Politiques et Chrétiens, 1994.

## **La blessure des grandes guerres et du communisme léniniste**

Cet héritage est entre nos mains. Tout en regardant le passé bimillénaire de l'Europe, nous ne pouvons oublier notre histoire plus récente, et le traumatisme de la seconde guerre mondiale. Cette tragédie a marqué une rupture, ou tout du moins une blessure profonde dans la conscience européenne. Parmi les conséquences, la création de deux blocs antagonistes n'a pas été sans répercussions sur l'avenir de l'Europe : après les horreurs de la guerre, puis celles des goulags, l'Europe arbitrairement divisée en deux a connu deux évolutions radicalement différentes, sinon opposées, du moins en apparence. C'était le diagnostic sévère du Pape Jean-Paul II s'adressant au VI<sup>e</sup> Symposium des Évêques d'Europe, le 11 octobre 1985 : « *À l'Ouest, la personne a été sacrifiée au bien-être, à l'Est elle a été sacrifiée à la structure. Mais ces positions se révèlent dépourvues de perspective convaincante de civilisation [...] Aujourd'hui, on vit et on lutte surtout pour le pouvoir et le bien-être, non pour des idéaux.* »<sup>14</sup>

Nous le savons, ce n'est pas le phénomène de la mondialisation et ses relents d'impérialisme économique – sinon plus –, qui guériront une Europe trop souvent inconsciente des blessures qui la saignent et l'affaiblissent. Les nationalismes comme l'individualisme, le marxisme-léninisme communisme athée comme le libéralisme agnostique sont négateurs de la dignité de la personne humaine, et ils emprisonnent les âmes dans des idéologies aux horizons intramondains et réducteurs.

Pour créer une Europe de la liberté, il nous faut *libérer l'homme* de l'illusion d'un futur meilleur qui naîtrait comme par enchantement des progrès des sciences et de la médecine, et d'une économie de marché qui rendrait toujours plus riche en dehors de toute référence religieuse et éthique. Cette utopie qui endort les consciences, entraîne les hommes sur des chemins qui ne mènent nulle part, sinon à la désillusion tragique et aux violences qu'elle entraîne<sup>15</sup>.

### **Libérer l'homme.**

Mais comment libérer l'homme ? Pour Robert Schuman, l'Europe doit retrouver son *âme*, c'est à dire le principe qui la fait vivre et lui donne d'être elle-même, avec sa propre identité et la mission qui est la sienne à l'aube du troisième millénaire. Le rationalisme qui prétend libérer l'homme de l'obscurantisme, suscite en réalité ses propres mythes pour sa survie. Le temps n'est plus aux grandes idéologies qui, de Feuerbach à Sartre, ont secrété un athéisme virulent contre l'Église. Elles ont laissé place, nous le constatons, à une sorte de « *mythisation des valeurs* » sur lesquelles les politiciens entendent fonder la société de demain. C'est l'analyse pénétrante du Cardinal Ratzinger, dans une intervention sur « *Politique et morale* » insérée dans son ouvrage *Un tournant pour l'Europe. Diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du monde*. Le futur pape Benoît XVI

<sup>14</sup> In *Documentation Catholique*, n° 1906, 17 novembre 1985, p. 1085.

<sup>15</sup> Cf. Paul POUPARD, *Nouvelle Europe. Reconquête de la liberté et défi du libéralisme*, Mame 1993.

constate la chute des grandes idéologies, mais observe que les mythes politiques n'ont pas disparu : ils se cachent derrière ce qu'il appelle « *une mythisation des valeurs* ». Il entend par là dénoncer l'usage unilatéral de valeurs qui sont en elles-mêmes authentiques, mais que l'on voudrait imposer à la conscience commune comme des absolus, postulats et normes indiscutables du *vivre-ensemble*. Ces trois valeurs « *continuellement, mythiquement unilatéralisées* » sont le progrès, la science et la liberté. Et les deux péchés de l'Europe à l'époque moderne sont le rationalisme et le totalitarisme de la raison technique et la destruction de la conscience morale.<sup>16</sup>

Certes, l'Église n'est pas contre le progrès, la science ni la liberté : elle n'a cessé, depuis deux millénaires, de favoriser à travers universités, hôpitaux et institutions sociales, le déploiement des connaissances, la démocratisation du savoir et l'approfondissement des sciences, le progrès de la justice et l'accroissement de la solidarité, le développement des peuples et la défense de la dignité de la personne humaine. Pour l'Église, il n'est de progrès, de liberté et de science que pour le bien de l'homme. Pour l'Église, en démocratie politique, service du bien commun, la seule norme indiscutable est la personne humaine : Dieu l'a voulue pour elle-même à son image et à sa ressemblance, et lui a conféré une dignité incomparable et intangible en s'unissant à elle par son Incarnation en Jésus Christ, le Fils éternel du Père qui a pris chair dans le sein de la Vierge Marie au matin de l'Annonciation, à Nazareth. Libérer l'homme, c'est le rétablir dans sa dignité d'homme, et lui donner de pouvoir se situer dans sa propre vocation : c'est le libérer des sortilèges de la modernité qui en fait la victime du progrès économique à tout crin, de scientifiques agissant sans normes éthiques, de marchands d'illusions à la recherche du profit à tout prix qui l'enserrent dans les filets de l'hédonisme, les liens de la drogue, l'esclavage des sens,. Ce n'est pas de la religion que l'homme doit se libérer, mais du mythe d'une société sans référence à Dieu, qui serait l'idéal d'une humanité sans âme et sans propre identité. Libérer l'homme, c'est le soustraire au positivisme érigé en philosophie d'État, c'est lui donner de construire une société d'amour, de justice et de paix, une Europe où une laïcité réelle, au rebours du laïcisme, permette la reconnaissance du pluralisme religieux et respecte la pleine existence publique des religions et leur réelle participation aux débats de sociétés, à leurs enjeux, et à leur solution humaine.

### **Une Europe des peuples et des cultures**

L'Europe est un continent culturel avant d'être géographique. Sa culture, forgée au long des siècles et alimentée aux sources de l'Évangile, lui a donné une identité commune. En réaffirmant les racines chrétiennes de l'Europe, le Pape Jean-Paul II et, à sa suite, Benoît XVI ne se réfèrent pas à un passé révolu. C'est ma conviction : l'histoire est la mémoire du futur. Tandis que nous venons de fêter le 60<sup>ème</sup> anniversaire de la Libération du totalitarisme nazi, n'oublions pas que la renaissance de l'Europe, après ces sombres heures de l'histoire qui ont vu les pires

---

<sup>16</sup> Cardinal Joseph RATZINGER, *Un tournant pour l'Europe : diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du monde*, Flammarion, Saint Augustin 1996.

atrocités, a été rendue possible grâce à des hommes politiques, Schuman<sup>17</sup>, Adenauer, De Gasperi, les Pères de l'Europe qui, loin de cacher leur foi au Christ, y puisaient leur inspiration et y trouvaient le ressort de leur audace créatrice, dans la conviction que les pires ennemis peuvent devenir frères, que l'amour est plus fort que la haine, que la paix peut et doit avoir le dernier mot sur toutes les déchirures les plus saignantes et les oppositions séculaires. C'est le message que le pape Benoît XVI a voulu adresser, en se référant à son prédécesseur et à son expérience personnelle, aux représentants des pays du monde entier, dans l'audience qu'il a donnée au Corps diplomatique accrédité auprès du Saint-Siège, le 12 mai dernier. Les Pères de l'Europe, ces trois chrétiens ont eu le courage de s'opposer aux totalitarismes du nazisme et du communisme-léninisme, idéologies athées, en réalité, par dessus tout, antichrétiennes. Ces pères fondateurs de l'Europe appellent aujourd'hui, à l'aube du nouveau millénaire, d'autres chrétiens à poursuivre leur œuvre pour donner une âme à l'Europe et permettre à ses racines chrétiennes de sécréter la sève d'un humanisme universel pour le bien de peuples réunis dans la liberté, la fraternité et l'égalité des enfants de Dieu.

C'est pour moi un privilège de partager ces convictions avec les professeurs de quatre Facultés de théologie de l'Université Babeş-Bolyai, romano-catholique, greco-catholique, orthodoxe et protestante. Vous êtes tous des disciples de Jésus-Christ, réunis dans la même foi au Seigneur. « *En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation* »<sup>18</sup>

À tous, je souhaite de belles et fécondes années universitaires qui vous donnent de nourrir et d'approfondir cette conviction de foi pour la partager par toute votre vie et construire sur ces racines chrétiennes l'Europe des peuples et des cultures de demain.

---

<sup>17</sup> Cf. Cardinal Paul POUPARD, *La sainteté au défi de l'histoire. Portrait de six témoins pour le III<sup>ème</sup> millénaire*, Conférences de Carême de Notre-Dame de Paris, Ch. I, « Robert Schuman, 1886–1963, Une âme pour l'Europe », Presses de la Renaissance 2003, p. 11–50.

<sup>18</sup> Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 22.