

Hans-Christian Maner*

Die rumänische orthodoxe Kirche im postkommunistischen Kontext

Die Lage der rumänischen orthodoxen Kirche (Biserica Ortodoxă Română [B.O.R.]) nach 1989 ist ein Thema, dessen Komplexität im Rahmen eines Aufsatzes nicht voll ausgeschöpft werden kann. Der Autor beschränkt sich daher auf einige wesentliche Aspekte. Einer eingehenden Beschäftigung von außerhalb mit der Orthodoxie im allgemeinen oder der B.O.R. im besonderen stehen nach wie vor Hindernisse entgegen: zum einen die geringe Kenntnis von Theorie und Praxis in der Orthodoxie, zum anderen Vorurteile und Mißverständnisse konfessioneller und politischer Natur.¹

Die kirchliche Zeitgeschichte hat in Westeuropa Konjunktur. Insbesondere der Untergang des "real existierenden Sozialismus" beflügelt die Forschung. Vor allem in Deutschland erscheinen zahlreiche methodologische und empirische Arbeiten und Untersuchungen, in deren Mittelpunkt Konfession und Gesellschaft, Kirche und Gemeinwesen im Totalitarismus und danach stehen.² Das Interesse am orthodox-christlichen Europa ist, wie dies ein Blick auf das Schrifttum beweist, hingegen gedämpft. Die rumänisch-orthodoxe Kirche wird in der jüngsten Literatur häufig nur summarisch³ oder erst gar nicht mitbehandelt⁴. Eine Ausnahme bildet das 1997 erschienene Südosteuropa-Jahr-

* Dr. phil. Hans-Christian Maner ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas (GWZO), Leipzig.

¹ E. Benz: *Geist und Leben in der Ostkirche*, München ³1988, S. 5; neuestens auch D. B. Djordjević - B. Djurović: *Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians*, in: *Orthodoxes Forum*, 7. Jg., 2/1993, S. 215.

² S. hierzu die Beiträge in der Reihe *Konfession und Gesellschaft* oder in der Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte*, sowie den Sammelband A. Doering-Manteuffel, K. Nowak (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte: Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart-Berlin-Köln 1996.

³ Z.B. R. Roberson: *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Roma ⁵1995, S. 64-67. Nur am Rande wird die orthodoxe Kirche erwähnt bei I. Tökés: *Nationalismus und Konfessionalismus. Zur Entwicklung in Rumänien*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 6. Jg., 1/1993, S. 114-119. S. auch die Chronik in der Zeitschrift *Orthodoxes Forum*.

⁴ Berücksichtigt werden Aspekte der Kirchen in den ehemaligen kommunistischen Staaten Polen, DDR, Tschechoslowakei und Ungarn: J. Gönner: *Die Stunde der Wahrheit. Eine pastoraltheologische Bilanz der Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und dem kommunistischen System in Polen, der DDR, der Tschechoslowakei und Ungarn*, Frankfurt a. M. - Berlin u.a. 1995 (Forschungen zur Praktischen Theologie, 14). Unverständlich bleibt die Nichterwähnung in dem Sammelband W. Kasack (Hg.): *Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa*, München 1996.

buch mit mehreren Beiträgen zur orthodoxen Kirche in Rumänien.⁵

Die Geschichte der B.O.R. nach 1989 wird im folgenden nicht streng chronologisch, sondern problemorientiert betrachtet, wobei einzelne Aspekte im Mittelpunkt stehen: die ersten Maßnahmen in posttotalitärer Zeit, die staatsrechtliche Verankerung, das Verhältnis zu den anderen Konfessionen und zur Politik. Zudem muß auch die Unterscheidung zwischen einer "inneren" und einer "äußeren" Kirche beachtet werden. Die Darlegungen werden dabei vom postkommunistischen Kontext ausgehend in den übergeordneten Zusammenhang einer von Säkularisierung, spiritueller Krise und postmodernen Anforderungen gezeichneten Welt gestellt, der auch die orthodoxe Kirche angehört und der sie sich nicht entziehen kann.

Die gegenwärtige pluralistische Zeit ist geprägt durch die Trennung von Religion und Gesellschaft, die säkular definierte Gesellschaft, sowie die Autonomie sozial-politischer Strukturen und Prozesse von Kirchen und religiösen Einstellungen. Um so erstaunlicher erscheint es dann, wenn in Ländern des ehemaligen Ostblocks, die sich jahrzehntelang nicht nur säkular, sondern atheistisch verstanden, Kirchen als politische Handlungsinstanzen auftreten und darüber hinaus eine intensiviertere "neue" Religiosität zu beobachten ist. Solche vermeintlich gegenläufigen Entwicklungen, Koexistenzen des Widerstreitenden oder auch Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen, müssen beim Versuch, einige Merkmale der jüngsten Vergangenheit der B.O.R. herauszustreichen, mitberücksichtigt werden.⁶

Die postkommunistische Zeit und die "doppelte Säkularisierung"

Eine Betrachtung der B.O.R. bleibt ohne die Einordnung in größere Zusammenhänge unverständlich. Das Ende des kommunistischen Totalitarismus in Osteuropa bedeutet das Ende der Monopolherrschaft auf politischem, wirtschaftlichem, gesellschaftlichem, kulturellem und geistigem Gebiet. Postkommunismus meint unter anderem "die Ablehnung jeder Totalität, jeder zentralen Machtausübung", sowie "die Freiheit des fast grenzenlosen Pluralismus".⁷ Die Orientierung der Länder in der Transformation an Modellen

⁵ H.-D. Döpmann (Hg.): *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, München 1997 (Südosteuropa-Jahrbuch, 28).

⁶ Dazu allgemein H. Schilling: Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit, in: B. Giesen (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1996, S. 192-193; H.-J. Höhn: Einleitung: An der Grenze der Moderne. Religion - Kultur - Philosophie, in: Ders. (Hg.): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996, S. 7-8.

⁷ Zur Definition des Postkommunismus vgl. J. Smolk: Die christliche Identität in Mitteleuropa, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 8. Jg., 1/1995, S. 97, sowie V. Bunce: Teaching the Politics of Postcommunism, in: *NewsNet*, vol. 36, 4/1996, S. 1, 3. Zur Transformation allgemein und in Rumänien s. A. Sterbling: *Strukturfragen und Modernisierungsprobleme südosteuropäischer Gesellschaften*, Hamburg 1993, S. 251-263; A. U. Gabanyi: *Systemwechsel in Rumänien. Von der Revolution zur Transformation*, München 1998 (Untersuchungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas, 35), S. 203-204.

westlicher Gesellschaften wirft zudem die Frage nach Modernisierung, Moderne sowie Postmoderne auf.⁸ Von den vielfachen Umwandlungsprozessen wurden nicht zuletzt auch die Kirchen betroffen, für die der Umbruch einen grundlegenden Einschnitt bedeutete. Der öffentliche Bedeutungszuwachs ging mit vielfachen religiösen, gesellschaftlichen und politischen Konflikten einher, in die die Kirche nicht nur involviert wurde, sondern die sie zum Teil auch selber herbeigeführt hat.⁹

Begriffe wie Modernisierung, Moderne, Postmoderne oder Säkularisierung gehören zum selbstverständlichen Repertoire in Untersuchungen zu westeuropäischen Gesellschaften. Im Hinblick auf die andere, die "verspätete" Entwicklung Ost- und Südosteuropas bereiten deren Anwendung durchaus Unbehagen. Während manche Autoren entweder von "verspäteter Säkularisierung" sprechen oder den Begriff vermeiden¹⁰, gehen andere Wissenschaftler allgemein von einem "Vorgang der Säkularisierung" aus, der im orthodoxen Kulturraum besonders tiefgreifende Spuren hinterläßt. Die Schwäche der Kirche als Institution ist hier, von inneren Faktoren abgesehen, auf eine "doppelte Säkularisierung" zurückzuführen. Die von Westeuropa kommende, im Zuge der Aufklärung entstandene "Verweltlichung" trifft nach 1989 in Ost- und Südosteuropa auf die Folgen der durch das atheistisch-kommunistische Regime staatlich verordneten Säkularisierung.¹¹

"Säkularisierung", die ganz allgemein eine Trennung von Religion einerseits, Kultur, Wirtschaft, Staat und Wissenschaft andererseits meint, umschreibt ein komplexes, geschichtsphilosophisches, kulturdiagnostisches und zivilisationskritisches Konzept, das aus soziologischer Sicht als Abnahme der Bedeutung von organisierter Religion, als Entkirchlichung, verstanden wird.¹² Mit anderen Worten heißt das: Rückgang des kirchlichen Einflusses auf verschiedene gesellschaftliche Lebensbereiche oder auch Verlust der Monopol

⁸ Zum Zusammenhang von Postkommunismus und Postmoderne s. S. G. Mestrovic: *The Balkanization of the West: The Confluence of Postmodernism and Postcommunism*, London 1994.

⁹ L. Holmes: *Post-Communism. An Introduction*, Cambridge 1997, S. 278-279.

¹⁰ S. Plaggenborg: Dechristianisierung und Rechristianisierung in Osteuropa, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 11. Jg., 1/1998, S. 95, 99.

¹¹ S. das Beispiel der serbisch-orthodoxen Kirche bei Djordjević - Djurović: Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians, in: *Orthodoxes Forum*, 7. Jg., 2/1993, S. 215-216; sowie die allgemeinen Debatten in der Wochenzeitung *Dilema*, 6. Jg., 284/ 1998, 10.-16. Juli 1998 zum Thema "Der Staat und die Kirche".

¹² Ausführlich dazu F.-X. Kaufmann: Kirche und Religion unter den Bedingungen von Modernität, in: H. May - K. Lorenz (Hg.): *Moderne und Religion. Geistliche und strukturelle Folgen der Säkularisierung für die Kirche* (Loccumer Protokolle 26/ 1986), S. 5, 10-12; W. Lück: *Das Ende der Nachkriegszeit. Eine Untersuchung zur Funktion des Begriffs der Säkularisierung in der "Kirchentheorie" Westdeutschlands 1945-1965*, Frankfurt a. M. 1976 (Europäische Hochschulschriften, XXIII/63); sowie H. Schrey: Einführung, in: Ders. (Hg.): *Säkularisierung*, Darmstadt 1981 (Wege der Forschung, 424), S. 1-48; J. Sperber: Kirchengeschichte als Sozialgeschichte – Sozialgeschichte als Kirchengeschichte, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 5. Jg., 1/1992, S. 17.

funktion von Religion angesichts vielfältiger miteinander konkurrierender Sinnstiftungsangebote.

Was bedeutet nun "doppelte Säkularisierung" auf Rumänien bezogen? Kann man in diesem Fall überhaupt vom Rückgang des kirchlichen Einflusses sprechen? Welche Antworten hat die Kirche schließlich auf neue religiöse Bedürfnisse und Transzendenzerfahrungen des Individuums?

Säkularisierung wiederum hängt eng mit der Moderne und dem Vorgang der Modernisierung zusammen. Während die Moderne im Gegensatz zur Traditionalität steht und durch Subjektivität, Autonomie und das Prinzip der Vernunft charakterisiert ist, beschreibt Modernisierung einen umfassenden Prozeß der Veränderung der wirtschaftlichen, politischen, sozialen, kulturellen und geistigen Lebensbereiche.¹³ Die grenzenlose Kommunikation verwandelt die moderne Gesellschaft in ein großes Dorf. Die Moderne wird somit durch die "Entzauberung der Welt" (Max Webers Diktum), die Ausdifferenzierung aller Lebensbereiche sowie die Pluralisierung und Relativierung zu einer Bedrohung, aber auch einer Chance für Religion und Kirche.¹⁴ Nicht zuletzt die totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts führten zu einer Weiterentwicklung und -formung der Moderne in Gestalt der Postmoderne. Im Sinne einer Radikalisierung und Zuspitzung der Moderne setzt die Postmoderne gegen Beliebigkeit, Totalisierung und kulturelle Uniformiertheit eine radikale Pluralität, die Akzeptanz der Vielheit, die Achtung der Unterschiede, eine pluralistische Demokratie oder auch die "inter-" und "intrakulturelle Pluralität".¹⁵ Pluralität stellt sich gerade in der postkommunistischen Gegenwart auch als besonderes Phänomen des Christentums dar. Stimmen rufen nach einer "kulturell polyzentristischen Weltkirche". Auch die Ablehnung eines jeglichen Ethnozentrismus sowie die Verabsolutierung von Partikularismen setzt Maßstäbe für die postkommunistische Periode.¹⁶ Die Postmoderne äußert sich nicht nur als abstraktes Prinzip, sondern als Lebensform, die zur besseren Bewältigung der gegenwärtigen Situation besondere Fähigkeiten erfordert.¹⁷

¹³ S. allgemein die Literatur zum Thema aus soziologischem Blickwinkel aufarbeitend Sterbling: *Strukturfragen und Modernisierungsprobleme*, S. 39-58, 214ff.; zu Südosteuropa und Rumänien s. auch ders.: *Kontinuität und Wandel in Rumänien und Südosteuropa. Historisch-soziologische Analysen*, München 1997 (Veröffentlichungen des Südostdeutschen Kulturwerks: Reihe B, wissenschaftliche Arbeiten; 76), S. 167-172.

¹⁴ L. Bily: *Die Religion im Denken Max Webers*, St. Ottilien 1990, besonders S. 29-34.

¹⁵ W. Welsch: *Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert*, Köln 1988, S. 32-46; H. J. Türk: *Postmoderne*, Mainz, Stuttgart 1990, S. 13. H. M. Müller: Die Postmoderne und die Konfessionen, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87/1990, S. 359-360. Zu Literatur und einführenden Hinweisen s. auch W. Welsch: 'Postmoderne'. Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs, in: Peter Kemper (Hg.): *"Postmoderne" – der Kampf um die Zukunft*, Frankfurt a. M. 1988, S. 9-36; ders.: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993, S. 4-7; ders. (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin 1994, S. 13-17; H.-G. Vester: *Soziologie der Postmoderne*, München 1993, S. 1-21.

¹⁶ Welsch, a.a.O., S. 50, 55-56; J. Smolik: Die christliche Identität in Mitteleuropa, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 8. Jg., 1/1995, S. 97-98.

¹⁷ Welsch, a.a.O., S. 61-67.

die Wahrnehmung von Unterschieden, das Bewußtsein der Grenze und der Vielheit, die Achtung partikularer Verbindlichkeiten sowie Transversalität. Angesichts des Niedergangs von Utopien, die die Zukunft antizipierten und als Leitbild für geschichtliche Mobilisierung mißbraucht wurden, ist es die Chance christlicher Religion, Wege innerhalb der leidvollen Endlichkeit zu weisen. "Trauer ist Hoffnung im Widerstand – im Widerstand gegen die rasende Beschleunigung der Zeit, in der wir immer mehr uns selbst abhanden kommen; im Widerstand gegen das Vergessen und gegen jenes Vergessen des Vergessens, das bei uns den Namen 'Fortschritt' und 'Entwicklung' trägt ..." ¹⁸ Die Postmoderne schließlich vermag es, sich vom Glauben an grenzenlose Mobilisierbarkeit und Modernisierung abzuwenden und den Blick auf den Mitmenschen, die Natur, die "nicht grenzenlos mobilisierbare Wirklichkeit" zu lenken.

Der keineswegs geradlinige oder gleichmäßig verlaufende Vorgang führt nach dem Umbruch 1989 auch in der Geschichte Rumäniens einem – in solchem Ausmaß noch nicht dagewesenen – Modernisierungsschub, der sich zudem unmittelbar auf die Entwicklung der B.O.R. auswirkt, neue Fragen und Probleme an sie heranträgt. Zum Verständnis gegenwärtiger und künftiger Abläufe erscheint es unabdingbar, zunächst die historischen Bedingungen und Voraussetzungen in groben Zügen zu erfassen.

Von zentraler Bedeutung erscheint dabei der Hinweis auf die unterschiedlichen Entwicklungen von christlichem Osten und Westen. Während die Ausdifferenzierung zwischen Kirche und Staat, geistlicher wie weltlicher Macht, die Grundlagen der westlichen Moderne gelegt hat, zersetzte die Ineinsetzung von weltlichem Herrscher, Kirche und Ethnie im europäischen Osten den römischen Universalismus. Mit der Entstehung der Nationalstaaten in Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, über die Veränderungen nach dem Ende des Ersten Weltkrieges und bis in die Gegenwart hinein werden die Auswirkungen des Phyletismus, der Einheit von Nationalstaat und Nationalkirche, deutlich. ¹⁹ Nach der Erlangung der Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich 1877/78 erfolgte 1881 die Ausrufung des Königreiches und 1885 die Erklärung der B.O.R. für autokephal. Nach der Entstehung des

¹⁸ J. Bellmann: Religion als Opfer oder Kritik der zynischen Vernunft? Eine politisch-theologische Auseinandersetzung mit Peter Sloterdijk, in: W. Lesch - G. Schwind (Hg.): *Das Ende der alten Gewissheit: theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz 1993, S. 110.

¹⁹ O. Kallscheuer: Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik, in: O. Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, S. 42; zum Phänomen des "Phyletismus" (Stammeskirchentum) s. auch E. Benz: *Geist und Leben in der Ostkirche*, München ³1988, S. 184-185; C. Alzati: L'Ortodossia, in: Ders. - P. Bettolo u.a. (Hg.): *Storia del cristianesimo. L'età moderna*, o.O. 1997, S. 390-393; A. Scarfe: The Romanian Orthodox Church, in: P. Ramet (Hg.) *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, Durham - London 1988, S. 209-231. S. dazu auch weiter unten.

neuen Staates Rumänien 1918/20 kam 1925 schließlich die Erhebung zum Patriarchat.

Wie für alle anderen gesellschaftlichen Bereiche und Institutionen war auch für die B.O.R. der Kommunismus in Rumänien in seinen verschiedenen Stufen eine besonders schwere Zeit. Die erste Phase der Sowjetisierung zielte auf politische Unterdrückung. Zahlreiche Geistliche wurden in der Zeitspanne 1948-1963 abgesetzt, verhaftet oder zu Zwangsarbeit verurteilt. In der zweiten Phase der Entsowjetisierung und des Autochthonismus (1963-1978/82) ging die Anzahl der Verhaftungen zurück, doch blieben Überwachung und Bespitzelung, und die Teilnahme der Kirche am gesellschaftlichen Leben wurde eingeeengt. Das System begann damit, die Kirche für ihre Ziele zu instrumentalisieren. Sie galt als "Bollwerk der sozialistischen Nation" oder auch als Vorkämpferin für Frieden. In der letzten Phase des nationalen Kommunismus und des Führerkultes strebte das Regime die Ausschaltung der Kirche aus dem öffentlichen Leben und deren physische Zerstörung an. Kirchen wurden abgerissen und von öffentlichen Plätzen verbannt.²⁰ Neben diskriminierender Repression und leidvollem Ausharren standen aber auch Anpassung an und Verstrickung in das kommunistische Regime.²¹ In Rumänien wurde nämlich im Unterschied zu den übrigen sozialistischen Staaten Ost- und Südosteuropas keine Trennung von Kirche und Staat vollzogen. Die orthodoxe Kirche war mit Ausnahme einer kurzen Phase (1958-1964) in der Öffentlichkeit präsent. Über die 70er Jahre schreibt der Kirchenhistoriker Ernst Christoph Suttner "von den blühenden Einrichtungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche, von den zahlreichen, den ganzen Tag über fast nie leeren und zu den Gottesdienstzeiten dicht gefüllten Kirchen".²² So kann also im Gegensatz zur Sowjetunion oder auch zu Bulgarien infolge der kommunistischen Phase auch nicht von einem "über weite Flächen" säkularisierten Land gesprochen werden, in dem die Kirche nur noch eine Nebenrolle gespielt hat.²³ Allenfalls könnte für Rumänien eine Säkularisierung in stark abgeschwächter Form gelten. Trotzdem verbarg sich hinter der glitzernden Fassade eine sich vertiefende Krise, die auch mit dem politischen Umbruch noch nicht als überwunden gilt. Die Kirche, die nach 1989 gegen die Marginalisie-

²⁰ Vgl. dazu A. Duțu: Kirche und Staat im heutigen Rumänien, in: J. Chr. Papalekas (Hg.): *Institutionen und institutioneller Wandel in Südosteuropa*, München 1994 (Südosteuropa-Jahrbuch, 25), S. 124-127; M. Păcurariu: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* [Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche], Galați 1996, S. 451-460; I. V. Leb: Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, in: H.-D. Döpmann (Hg.): *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, München 1997 (Südosteuropa-Jahrbuch, 28), S. 180-191.

²¹ S. dazu weiter unten.

²² E. Ch. Suttner: *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien - München 1978, S. 193.

²³ S. Plaggenborg: Dechristianisierung und Rechristianisierung in Osteuropa, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 11. Jg., 1/1998, S. 101; G. Podskalsky: Kirche und Staat in Rumänien, in: *Stimmen der Zeit*, 185. Bd., 3/1970, S. 207.

rung ankämpft, ist nach wie vor auf der Suche nach ihrer Positionierung in Staat und Gesellschaft.

Die Kirche im Anfangsstadium des gesellschaftspolitischen Umbruchs: Schulderklärung und erste Forderungen

Die Befreiung vom kommunistischen Regime lenkt die Aufmerksamkeit der B.O.R. zunächst auf die eigenen zivilisatorischen und kulturellen Wurzeln sowie auf das komplexe Phänomen der Transformation eines totalitären Systems in ein demokratisch-pluralistisches. Bereits in der ersten Sitzung des Heiligen Synods, des obersten Führungs- und Entscheidungsgremiums, nahm die B.O.R. zum kommunistischen Regime offiziell Stellung. Nach den Beratungen vom 3.-4. Januar 1990 wurde auf Anraten des Patriarchen ein offener Hirtenbrief "der geistigen Erneuerung und Ver- sowie Aussöhnung" verfaßt.²⁴ Darin heißt es, die gewonnene Freiheit müsse dazu genutzt werden, "uns von all dem zu befreien, was falsch und schlecht war in unseren Worten und Taten aus den Jahren der Diktatur."²⁵ Die Freiheit ver helfe schließlich auch dazu, "unsere Fehler, aber auch unsere Leiden und Erniedrigungen zu bekennen." Der Führerkult und die atheistische Diktatur werden verurteilt, bevor im Geiste einer Schulderklärung auf eigene Fehler und Schwächen hingewiesen wird: "Wir bitten Gott und seine Kirche, der wir alle angehören [...], um Vergebung für all unsere öffentlichen Erklärungen und Hirtenbriefe, durch die wir verpflichtet waren, euch zu sagen, daß wir uns der vollen Religionsfreiheit erfreuen, während auf die Kirche Druck ausgeübt wurde und Einschränkungen bestanden, für unsere allzu große Furcht, uns der Diktatur zu widersetzen, und für die Art, in der wir gezwungen waren, den Diktator zu loben."²⁶ Neben dem Bekenntnis der Schuld steht jedoch auch der Versuch im Vordergrund, die Aktivität der Kirche im totalitären Regime zu rechtfertigen. Die positiven, lobhuldigenden Reden der Kirchenvertreter werden als Tribut bezeichnet, als Zugeständnis, um der Kirche elementarste Existenzbedingungen zu schaffen.

Die Einschränkung der Bewegungsfreiheit der Kirche, die atheistischen und kirchenfeindlichen Bestimmungen vor 1989, veranlaßten den Heiligen Synod auf seiner ersten Sitzung, sich mit einem Forderungskatalog an die neue provisorische Regierung, den Rat der Front der Nationalen Rettung, zu wenden. Dieses Begehren widerspiegelt auch eine erste konkrete Vorstellung

²⁴ Protokoll der außerordentlichen Arbeitssitzung des Heiligen Synods vom 3.-4. Januar 1990, in: *Biserica Ortodoxă Română* [im folgenden B.O.R.], 108. Jg., 11-12/1990, S. 96.

²⁵ Hierzu und zum folgenden s. den Wortlaut des "Hirtenbriefes des Heiligen Synods der Rumänischen Orthodoxen Kirche an den Klerus, die Klöster und alle gläubigen Rumänen" vom 4. Januar 1990 aus dem Presseamt des Patriarchats.

²⁶ Ebd.; vgl. dazu auch den Inhalt der Stuttgarter Schulderklärung der EKD vom 18./19. Oktober 1945: "aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben." H. A. Obermann - A. M. Ritter u.a. (Hg.): *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch*, Bd. IV/2: Neuzeit 2. Teil: 1870-1975, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 163.

der Kirche für die posttotalitäre Zeitspanne des "geistigen und nationalen Wiederaufbaus". Zu den wichtigsten Anliegen zählen:²⁷

- Wiederaufbau der zerstörten Kirchen und der Bau neuer Kirchen,
- Regelung des Zugangs der Kirchen zu den öffentlichen Medien,
- Regelung des Zugangs der Pfarrer in Krankenhäusern, in Armee-Einheiten, Gefängnissen, Waisenhäusern u.a.,
- Einführung des Religionsunterrichts in den Schulen,
- Einhaltung der Sonntage und anderer religiöser Feiertage,
- Wiedereinführung ehemaliger kirchlicher Namen von Straßen und Ortschaften,
- Aufhebung der restriktiven Gesetzgebung, die die Rechte und Freiheiten der Kirche einschränkte,
- Wiedergründung von Bistümern und Klöstern,
- Wiedererlangung verschiedener Güter durch die Kirchen und Klöster – im Rahmen der Möglichkeiten.

Außerdem wurden vier Kommissionen gebildet, die sich künftig mit den äußeren kirchlichen Angelegenheiten, der Doktrin, dem religiösen Leben und den Klöstern, kanonisch-juristischen Themen und der Disziplin und schließlich mit dem Unterricht und der Vorbereitung des kirchlichen Personals befassen sollen.²⁸ Die B.O.R. stellte zwei zentrale Anliegen in den Vordergrund:²⁹ eine innere Erneuerung der Kirche sowie die Bemühung um eine diakonische Aktivität.

Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes war auch in Rumänien das Bedürfnis nach Religion im Aufschwung begriffen. Beobachter sprechen sogar von einer explosionsartigen Welle nach Jahrzehnten der Unterdrückung.³⁰ In Umfragen genießt die Kirche, wobei die "innere Kirche" hier eine besondere Bedeutung spielt, das ausgesprochene Vertrauen der Bevölkerung. Der Bau neuer Kirchen oder die Gründung neuer Klöster gilt daher als Reaktion auf diese Entwicklung. Auch die Wieder- oder Neugründung von orthodoxen Organisationen, wie dem "Heer des Herrn" (Oastea Domnului), der "Liga der orthodoxen rumänischen Jugend" (Liga Tineretului Ortodox Român), dem "Verband der christlich-orthodoxen Studenten Rumäniens" (Asociația Studenților Creștini Ortodocși din România (ASCOR) oder der "Nationalen Gesellschaft der orthodoxen Frauen Rumäniens" (Societatea Națională a Femeilor Ortodoxe din România), die allesamt auf ihrem Gebiet die "spirituelle Wiedergeburt" und die Förderung des christlich-orthodoxen Glau-

²⁷ B.O.R., 108. Jg., 11-12/1990, 11-12, S. 97-98.

²⁸ Sitzung vom 18. Januar 1990, in: B.O.R., 108. Jg., 11-12/1990, S. 106-107.

²⁹ I. V. Leb in: H. D. Döpmann (Hg.): *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, München 1997 (Südosteuropa-Jahrbuch, 28), S. 192-199.

³⁰ A. Pleșu: *Chipuri și măști ale tranziției* [Gestalten und Masken des Übergangs], București 1996, S. 428; vgl. auch A. Duțu: Religion und Gesellschaft in Rumänien, in: H.-D. Döpmann (Hg.): *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, München 1997 (Südosteuropa-Jahrbuch, 28), S. 201-205.

bens vorantreiben, ist ein Zeichen für diesen religiösen Aufwind.³¹

Doch wie bereits die westeuropäischen Kirchen wird auch die B.O.R. vor die Tatsache nicht kirchlich verfaßter christlich-orthodoxer Religiosität gestellt, die zum Teil aus der Unzufriedenheit mit und Kritik an der offiziellen orthodoxen Kirche erwächst. Aussagen, die sich lediglich darauf berufen, daß in Rumänien laut statistischen Angaben 86,6 % der Bevölkerung orthodox sind, sagen noch nichts über den Anteil von nominellen und aktiven orthodoxen Christen aus.³² Zudem muß sich die orthodoxe Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft mit anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften auseinandersetzen. Doch bevor auf diesen Komplex eingegangen wird, soll zunächst ein Blick auf die staatsrechtlichen Rahmenbedingungen nach 1989 geworfen werden, da sie grundlegend sind für alle Aktionen und Reaktionen der orthodoxen Kirche.

Die staatsrechtliche Verankerung: Versuchte Anknüpfung an frühere Traditionen

Wie bereits während der Zwischenkriegszeit beharrte die orthodoxe Kirche auch nach 1989 auf ihrer Autonomie. Als nationale und als Mehrheitskirche, wie sie sich betrachtet, stellte sie weitere Forderungen auf:³³ Im Hinblick auf die Ausarbeitung einer neuen Verfassung erhob die B.O.R. gegenüber verantwortlichen Politikern den Anspruch, in den damit befaßten Kommissionen anwesend zu sein. Außerdem verlangte sie, ihre eigenen Vertreter in das Parlament entsenden zu können.

Die künftige rechtliche Position im Staat nach 1989 betraf nicht nur die B.O.R., sondern alle religiösen Gemeinschaften Rumäniens. Zwischen den Vertretern dieser Gemeinschaften und den Politikern kam es darüber öffentlich zu lebhaften Debatten. Während die einen strikte Trennung von Staat und Kirche forderten und dem Staat das Recht verboten, sich in die Aktivitäten der Religionsgemeinschaften einzumischen, wollten die anderen dem Staat das Recht einräumen, über die Religionsgemeinschaften zu wachen, ihre Organisation und Aktivitäten zu kennen.³⁴ Gegensätzliche Positionen trafen auch während der Erarbeitung der neuen Verfassung von 1991 aufeinander.

Bei einer Betrachtung der die Kirche betreffenden Artikel erscheint es aufschlußreich, nicht nur die aktuellen Standpunkte zu verfolgen, sondern auch

³¹ S. die Statuten der verschiedenen Organisationen in: *B.O.R.*, 108. Jg., 7-10/1990, S. 212-222.

³² Dazu H.-R. Patapievic: *Politice*, Bucureşti 1996; vgl. auch die Haltung der Intellektuellen zur Kirche weiter unten.

³³ Die Anliegen wurden während eines Treffens der Mitglieder des Heiligen Synods mit dem Premierminister Petre Roman am 25. Juli 1990 formuliert. *B.O.R.*, 108. Jg., 11-12/1990, S. 177.

³⁴ Auf der Suche nach der adäquaten Staat-Kirche-Beziehung wurde dieses Verhältnis auch in den westeuropäischen Ländern beobachtet. Vgl. I. Fonta: *Unele aspecte privind relațiile stat-biserică în țările occidentale* [Einige Aspekte betreffend die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Westeuropa], in: *B.O.R.*, 109. Jg., 4-6/1991, S. 166-170.

einen Blick auf die Bestimmungen der Zwischenkriegszeit zu werfen, zumal sich der Heilige Synod in seinen Änderungs- und Ergänzungsvorschlägen explizit auf diese beruft.³⁵

Ein vergleichender Blick auf die prae- sowie posttotalitären Verfassungen von 1923, 1938 und 1991 zeigt deutliche Unterschiede in der rechtlichen Verortung der orthodoxen Kirche.

Übereinstimmend schrieben die Verfassungen von 1923 (Artikel 22) und 1938 (Artikel 19) die absolute Freiheit des Gewissens fest. Die religiösen Gemeinschaften befanden sich unter der Kontrolle und unter dem Schutz des Staates. Die B.O.R. wurde namentlich mehrmals erwähnt:³⁶

1. Die orthodoxe Kirche sowie die griechisch-katholische wurden als "rumänische Kirchen" bezeichnet.
2. Die B.O.R. wurde als "dominante Kirche im rumänischen Staat" hervorgehoben.
3. Die B.O.R. behielt ihre Unabhängigkeit von jedem ausländischen Bistum.
4. Alle geistlichen und kanonischen Angelegenheiten der B.O.R. wurden von einer Instanz, einer zentralen Synode, geregelt.

Zu dem neuen Grundgesetz, das 1991 nach langwierigen Debatten im Parlament verabschiedet wurde, hatte auch der Heilige Synod die Möglichkeit, Vorschläge zu unterbreiten. Diese Empfehlungen, die in der Regel Ergänzungen darstellten, fanden mit einer Ausnahme keine Aufnahme in den endgültigen Text. In Absatz 1 des Artikels 29, in dem genauestens aufgeführt wird, daß die Freiheit des Denkens, der Meinungen und des Glaubens unter keinen Umständen eingeschränkt werden dürfen und niemand gegen seine Überzeugungen zu einem anderen religiösen Bekenntnis gezwungen werden darf, schlug der Heilige Synod noch folgenden Abschlusssatz vor: "Religiöse Proselytenmacherei ist verboten." Begründet wird die Ergänzung damit, daß dieser Vorgang ein Mittel des "konfessionellen Unfriedens und der nationalen und geistigen Entzweiung des rumänischen Volkes" sei.³⁷

Nach dem endgültigen Text wird auch die Freiheit des Gewissens im Geiste der Toleranz und des gegenseitigen Respekts garantiert. In der posttotalitären Verfassung fehlt jegliche namentliche Erwähnung der B.O.R. Stattdessen wird ganz allgemein von den "religiösen Gemeinschaften" gesprochen.³⁸

1. Die religiösen Gemeinschaften besitzen die Freiheit, sich nach ihren eigenen Statuten zu organisieren.
2. In den Beziehungen zwischen den einzelnen Gemeinschaften ist jegliche Art religiöser Feindschaft untersagt.

Dieser Paragraph unterscheidet sich deutlich von der Bestimmung der Zwischenkriegszeit:

³⁵ Vgl. dazu B.O.R., 109. Jg., 11-12/1991, S. 234-235.

³⁶ I. Muraru - Gh. Iancu u.a.: *Constituțiile române. Texte. Note. Prezentare comparativă* [Die rumänischen Verfassungen. Texte, Notizen. Komparative Vorstellung], București 1993, S. 74-75, 100.

³⁷ B.O.R., 109. Jg., 11-12/1991, S. 234. Zum Problem der Proselytenmacherei s. unten.

³⁸ I. Muraru - Gh. Iancu u.a.: *Constituțiile române*, S. 201.

- "Die religiösen Gemeinschaften sind autonom gegenüber dem Staat und sie erfreuen sich seiner Unterstützung".

In seinen Überlegungen zum Verfassungstext von 1991 ließ sich der Heilige Synod sehr stark vom Inhalt von 1923 leiten. So versuchte er auch vergebens, einen ganzen Absatz wie folgt zu ergänzen:

- "Die rumänische orthodoxe Kirche ist die Nationalkirche, deren historische Kontinuität identisch ist mit derjenigen des rumänischen Volkes. Sie ist die Kirche der großen Mehrheit der Rumänen."³⁹

Lediglich die Änderung, die sich auf den Religionsunterricht bezog, wurde im endgültigen Text (Art. 32, Abs. 7) berücksichtigt. Während es im Entwurf nur hieß, daß der Religionsunterricht in den staatlichen Schulen fakultativ sei, erfährt er im Text des Heiligen Synods eine deutliche Aufwertung: "In den staatlichen Schulen ist der Religionsunterricht gesetzlich geregelt und er erfreut sich der gleichen Rechte wie die anderen Unterrichtsfächer."⁴⁰ Der endgültige Absatz lautet wesentlich neutraler: "In den staatlichen Schulen ist der Religionsunterricht gesetzlich organisiert und garantiert."⁴¹

Neben der Tatsache, daß die B.O.R. keine gesonderte Erwähnung mehr erfährt, muß weiterhin festgehalten werden, daß dementsprechend auch von einer "dominanten" Stellung im Verfassungstext nicht mehr die Rede. Durch die bewußte Vermeidung der Nennung einer bestimmten Kirche wird schließlich im neuen Grundgesetz die Trennung von Staat und Kirche rechtlich festgeschrieben. Diese durchaus fortschrittliche, dem Zeitgeist entsprechende formal-theoretische Entscheidung stößt jedoch auch auf Widerstand innerhalb der B.O.R. Trotz dieser rechtlichen Bestimmungen verhält sie sich im öffentlichen Leben nach wie vor so, als wäre sie nicht nur die dominante Kirche, sondern auch noch eng an den Staat gebunden. In einem anderen Zusammenhang wurde von verschiedenen Kirchen in Rumänien wiederholt das Fehlen eines Kultusgesetzes angemahnt, das die Besitzverhältnisse sowie die Beziehung der einzelnen Kirchen zum Staat noch eindeutiger hätte regeln können.

Die Zuflucht in die Zwischenkriegszeit soll dementsprechend nicht nur der Legitimation dienen, sondern auch dazu, der Marginalisierung zu entinnen und ein neues Selbstbewußtsein aufzubauen. Diese Rückorientierung ist zugleich Zeichen einer Deutungskrise. Im Gegensatz zum 40jährigen kommunistischen Regime ist die Phase zwischen den beiden Weltkriegen für die Kirche natürlich nicht von Restriktionen und Repressionen geprägt, doch eines waren die zwanzig Jahre auch nicht: eine Zeitspanne der Stärke und des selbstbewußten Agierens der orthodoxen Kirche. Die nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten nach der Entstehung des neuen Staates 1918/20, die Probleme der Vereinigung der aus unterschiedlichen Traditionen stammenden orthodoxen Teilkirchen der verschiedenen Landesteile sowie die politische,

³⁹ B.O.R. 109. Jg., 11-12/1991, S. 234.

⁴⁰ Ebd., S. 234.

⁴¹ I. Muraru - Gh. Iancu u.a.: *Constituțiile române. Texte. Note. Prezentare comparativă* [Die rumänischen Verfassungen. Texte, Notizen. Komparative Vorstellung], București 1993, S. 203, (Art. 32, Abs. 7).

wirtschaftliche und moralische Krise wirkten sich auf die Kirche unmittelbar aus.⁴²

Die orthodoxe Kirche greift schließlich nicht unumstrittene Vorkriegstraditionen auf, ungeachtet der kommunistischen Periode sowie der Entwicklung danach. Vertreter der Kirche sprechen von der "Nationalkirche" oder der "urväterlichen Kirche", die zum "urväterlichen Brauch" zurückkehre.⁴³ Der Patriarch hob in diesem Zusammenhang zwei Ziele hervor:⁴⁴ Die Kirche soll als "jahrhundertealte Trägerin der nationalen Interessen, der patriotischen Tugenden, der rumänischen Sprache und Kultur" ihren Beitrag leisten zur "geistig moralischen Wiedergeburt des Volkes" sowie "den traditionellen Platz und Stellenwert im Leben des Landes wiedererlangen". Diese Bestrebungen werden durch die Präsenz der Kirche im öffentlichen Leben untermauert, so zum Beispiel zum nationalen Staatsfeiertag vom 1. Dezember, den jährlichen Gedenkveranstaltungen für die Toten vom Dezember 1989 oder zu anderen Gelegenheiten. Die gesamte Periode nach 1989 ist gekennzeichnet durch die Bemühung, die orthodoxe Kirche mit der ethnisch rumänischen Nation gleichzusetzen. Dabei werden Begriffe aus der Zwischenkriegszeit salonfähig gemacht. Die orthodoxe Kirche sieht sich erneut als Förderin des "romänism".⁴⁵ Der nationale, ja nationalistische Diskurs, den Vertreter der Kirche pflegen, ist schließlich auch für die Eskalation nationalistischer Hetze im Rumänien nach Ceaușescu verantwortlich zu machen.

Theologische Positionen und die spirituelle Krise

Die bisher gemachten Beobachtungen lassen es erforderlich erscheinen, zur Einordnung und zum besseren Verständnis einen kurzen Blick auch auf die theologischen Positionen innerhalb der orthodoxen Kirche zu werfen.

Die orthodoxe Kirche wird als ein Mysterium bezeichnet, innerhalb dessen sich die Kommunion Gottes mit den Menschen vollzieht. Die Offenbarung Gottes, und das ist eine zentrale Aussage orthodoxer Theologie, hat einen unmittelbaren geschichtlichen Charakter. Gott ist personenbezogen. Der Mensch muß sich selber Gott angleichen, muß ihn erfahren, um ihn erkennen zu können. Wesentlich ist schließlich noch das Bewußtsein der Orthodoxie, sich in der ungebrochenen Kontinuität mit der ungeteilten Kirche zu befinden, sowie die "Identität mit der diachronischen kirchlichen Tradition", das heißt der pa-

⁴² Dazu auch H.-C. Maner: Zwischen Staat und Kirche: Die Rolle der Geistlichkeit im Parlament Rumäniens in der Zwischenkriegszeit (Beitrag eines Tagungsbandes, der voraussichtlich 1999 im Verlag des Südostdeutschen Kulturwerkes erscheint).

⁴³ *B.O.R.*, 108. Jg., 11-12/1990, S. 96-97.

⁴⁴ *Ebd.*, S. 177.

⁴⁵ L. Munteanu: Biserica Ardealului trezește țara [Die Kirche Siebenbürgens weckt das Land], in: *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 24.3.1998; vgl. auch C. M. Chiș: Biserica ortodoxă ridică Ardealul în picioare [Die orthodoxe Kirche erhebt Siebenbürgen], in: *Adevărul*, 21.3.1998; vgl. auch *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 19.11.1997. Allgemein auch S. Plaggenborg: Dechristianisierung und Rechristianisierung in Osteuropa, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 11. Jg., 1/1998, S. 97-98.

tristischen Tradition.⁴⁶ Die Eingrenzung der kirchlichen Traditionen auf nationale Belange und Strukturen, die Gleichsetzung von Ethnos und Orthodoxie in allen orthodoxen Staaten nach dem Aufkommen des Nationalismus, und die Fragmentierung der Orthodoxie in getrennte nationale Identitäten entfremdet nicht nur die theologische Bedeutung dieser Tradition.⁴⁷ Es bleibt auch die Frage, wie sich die orthodoxe Kirche den gegenwärtigen Anforderungen einer grenzüberschreitenden Kommunikationsgesellschaft und den Problemen der Globalisierung stellt.

Das Phänomen der Säkularisierung übt nach Meinung orthodoxer Theologen auch auf den orthodoxen Osten seinen Einfluß aus. Allerdings wird innerhalb der orthodoxen Kirche dieser Einfluß – anders als in den westeuropäischen Kirchen – als von außerhalb kommend aufgefaßt; er wird im religiösen Leben abgelehnt und theologisch auch nicht rechtfertigt oder legitimiert.⁴⁸ Dennoch wird die Gegenwart als eine krisenhafte Zeit verstanden. Eine Antwort der orthodoxen Theologie auf die säkularisierte Gesellschaft, den Fortschrittsglauben und die Errungenschaften von Wissenschaft und Technologie ist der Glaube an das Wunder der Auferstehung, die wundertätigen Ikonen und die Heiligen Reliquien sowie der Besitz der einen, der "unversehrten Wahrheit", wie dies ein offizieller Vertreter der B.O.R. ausdrückte.⁴⁹ Die Verabsolutierung der immanenten Welt wird hingegen durch das kultische Leben und die Eucharistie vermieden. Zudem hilft die christliche Askese und Demut zur Bekämpfung des Egoismus. Der koinobitische Geist der Orthodoxie schließlich, der Einsatz der vielen für den einen und des einen für die vielen, wendet sich gegen Egoismus und Selbstsucht.⁵⁰ Die gegensätzlichen Vorstellungen zu jenen der westlichen Welt sind eindeutig. Die Postmoderne versucht nun keine Nivellierung oder zwanghafte Vereinheitlichung herbei zu reden oder zu führen, sondern plädiert für die Wahrnehmung der interkulturellen Pluralität.

Die Sackgasse, in der sich die Menschheit befindet, ist auch nach Meinung Dumitru Stăniloae, eines der bekanntesten rumänischen Theologen, in der

⁴⁶ G. Mantzaridis: Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa, in: *Orthodoxes Forum*, 8. Jg., 1/1994, S. 39-42; *Ne vorbeşte părintele Dumitru Stăniloae* [Es spricht zu uns Pfarrer Dumitru Stăniloae], o.O. 1993, S. 19, 111, 133-134.

⁴⁷ Vgl. dazu auch A. Pollis: Ortodoxia răsariteană şi drepturile omului [Die östliche Orthodoxie und die Menschenrechte], in: *Alterra*, 2. Jg., 4/1996, S. 87-88, 95-96; A. Scarfe: The Romanian Orthodox Church, in: P. Ramet (Hg.) *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, Durham - London 1988, S. 209.

⁴⁸ G. Mantzaridis: Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa, in: *Orthodoxes Forum*, 8. Jg., 1/1994, S. 41.

⁴⁹ Interview des Autors mit dem bischöflichen Vikar des Patriarchen, Seiner Heiligkeit Teofan Sinaitul, am 13. Juli 1998.

⁵⁰ G. Mantzaridis: Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa, in: *Orthodoxes Forum*, 8. Jg., 1/1994, S. 43-44; ders.: Die Säkularisierung als Begleiterscheinung und Herausforderung des Christentums, in: K. C. Felmy - G. Kretschmar u.a. (Hg.): *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, S. 258-261.

Konzentration ausschließlich auf die materiellen Probleme begründet. Die Ursachen der Krise liegen hingegen viel tiefer.

Stăniloae sieht die Rumänen, die die Intuition einer wesentlich weiteren und komplexeren Existenz besäßen, in der sich die spirituelle über die materielle Ebene erhebt, als Vermittler "der wahren Spiritualität". Diese bestehe in der Verkündigung der Güte, des Mitleids, der gegenseitigen Hilfe, der Harmonie und der Solidarität.⁵¹

In orthodoxen Kreisen wurde zwar bereits nach dem politischen Umbruch von einer spirituellen Krise gesprochen, doch war nicht eindeutig, wo diese zu lokalisieren ist. In seiner Osterpredigt im April 1998 sprach der Patriarch von der "Existenz einer schlimmen spirituellen und moralischen Krise" und bezog auch die Kirche der orthodoxen Gläubigen mit ein.⁵² Ein besonderes Problem der B.O.R. ist schließlich der sprichwörtliche Skeptizismus unter den Rumänen. Die Zugehörigkeit wird nicht selten über Äußerlichkeiten legitimiert: die orthodoxe Religion gehöre zur nationalen Tradition und sei zudem das "Gesetz der Urahren" gewesen.

Ein Versuch, die Krise abzuwenden, der jedoch scheiterte und sie dadurch um so stärker in den Vordergrund treten ließ, war der Vorschlag der B.O.R., eine "Kathedrale zur Erlösung des Volkes" (Catedrala pentru Mântuirea Neamului) von ansehnlichen Ausmaßen in Bukarest zu bauen. Das Anliegen, das bereits Ende des 19. Jahrhunderts formuliert wurde und in der Zwischenkriegszeit im ersten Patriarchen der orthodoxen Kirche, Miron Cristea, einen glühenden Verfechter gefunden hatte, wurde nach 1989 erneut aufgegriffen und wie folgt begründet: Kirchen fehlten allgemein nach den Zerstörungsaktionen der Kommunisten und im besonderen fehle ein repräsentativer Mittelpunkt der orthodoxen Kirche in Rumänien. Neben den wenigen befürwortenden Stimmen waren die Reaktionen in der Öffentlichkeit überwiegend negativ. Kritisiert wurde vor allem der Anachronismus, der sich dahinter verbarg. Eine "Kathedrale des Volkes" bedeute nicht nur Pietät, sondern offenbarte auch den der Orthodoxie fremden Geist, der durch die enge Bindung von Kirche und Ethnie in der B.O.R. nach wie vor herrsche. Schließlich wurde angemahnt, daß ein solcher Bau, gemessen an den wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen, völlig unrealistisch sei.⁵³ Dennoch hat die Kirche durch diesen Vorschlag zumindest erreicht, Thema einer breiten öffentlichen Diskussion zu werden.⁵⁴

Auch ein weiteres Moment legt die Bemühungen der Kirche offen, durch

⁵¹ *Ne vorbeşte părintele Dumitru Stăniloae* [Es spricht zu uns Pfarrer Dumitru Stăniloae], o.O. 1993, S. 186-189.

⁵² *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 18. 4. 1998. Zur Krise in anderen orthodoxen Kirchen wie der russischen und bulgarischen s. G. Stökl: Kirche und kulturelle Tradition in Osteuropa, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 6. Jg., 1/1993, S. 25-28.

⁵³ A. Pippidi: *Rezerva de speranță* [Die Reserve an Hoffnung], București 1995, S. 33-34; *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 22.9. und 20.11.1997; 22. 8. Jg., 39/1997, 30.9.-6.10. 1997, S. 10-11; 22. 8. Jg., 40/1997, 7.-13.10.1997, S. 10-11.

⁵⁴ S. die Position in der Zeitung des Patriarchats: *Vestitorul Ortodoxiei*, 9. Jg., 190-191/1997, 15.10.-15.11.1997.

Anknüpfung an Gepflogenheiten aus der Vergangenheit Legitimation und Selbstbewußtsein zu schöpfen. So tritt die orthodoxe Kirche bei den Besuchen des im Dezember 1947 von den Kommunisten abgesetzten und exilierten Königs Michael I. von Hohenzollern-Sigmaringen nach 1992 augenfällig in Erscheinung. Die Kirche erweist dem Monarchen die ihm gebührende Ehre und den Dienst, wenn sie, wie zur Zeit des Besuchs im März 1997 geschehen, ihm während des Gottesdienstes in der Patriarchatskirche einen Platz auf dem "kaiserlichen Thron" zuweist, der fünfzig Jahre lang nicht mehr benutzt worden war. Patriarch Teoctist hob auch hervor, der König sei stets "ein Mann der Kirche" gewesen.⁵⁵ Nicht zuletzt hofft man dadurch, in der Kirche auch an Ansehen und Bedeutung dazuzugewinnen.

Beziehungen zu anderen Religions- u. Konfessionsgemeinschaften

Neue Formen der Religiosität kamen nicht nur im Rahmen der orthodoxen Kirche an die Oberfläche. Andere Konfessionen und Religionsgemeinschaften tauchten auf, die Fragen des Zusammenlebens aufwarfen. Im Vordergrund der Aufmerksamkeit standen während der gesamten Zeit nach 1989 die Beziehungen zwischen der orthodoxen und der wiederzugelassenen griechisch-katholischen (unierten) Kirche. Diese war 1948 auf Veranlassung der Kommunisten mit der orthodoxen Kirche zwangsvereinigt worden. Spannungen bahnten sich bereits zu Beginn des Jahres 1990 an. Die orthodoxe Kirche verurteilte den "aggressiven Proselytismus" in Gestalt des wiedererweckten "Uniatismus". Sie befürchtete ein neues Eroberungsstreben und eine Machtmanifestation der römisch-katholischen oder unierten Kirche. Die Nominierung von sechs römisch-katholischen und fünf griechisch-katholischen Bischöfen für Rumänien durch den Vatikan im März 1990 verschärfte die Lage.⁵⁶ Orthodoxe Kirchenvertreter mahnten, die Situation gleiche einem "Krieg der Schwesterkirchen". Metropolit Antonie Plămădeală von Siebenbürgen sah sich sogar in die Zeit der Kreuzzüge zurückversetzt.⁵⁷ Zu einem Kernpunkt des Konflikts wurde die Forderung der Unierten Kirche nach Rückgabe von Kirchen und Kircheneigentum gemäß dem Besitzstand von 1948.⁵⁸ Auf besonderes Unverständnis in der orthodoxen Kirche stieß der Anspruch der Unierten auf "restitutio in integrum", zumal die Anzahl der unierten Gläubigen nach der Wiedergulassung der Kirche – so die Argumentation der Ortho-

⁵⁵ *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 3.3.1997.

⁵⁶ Die unierte Kirche besaß auch vor der Liquidation von 1948 nicht mehr als fünf Bischöfe. H.-D. Döpmann: Zur Problematik des erneuerten 'Uniatentums', in: W. Kasack (Hg.): *Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa*, München 1996, S. 65, 68.

⁵⁷ W. Hryniewicz: Der 'Uniatismus' und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs, in: *Ostkirchliche Studien*, 40/1991, S. 215; ders.: Der "Uniatismus" im katholisch-orthodoxen Dialog, in: *Ebd.*, 39/1990, S. 325.

⁵⁸ A. U. Gabanyi: *Die unvollendete Revolution. Rumänien zwischen Diktatur und Demokratie*, München 1990, S. 80; dies.: Rumänien: Die Wende als institutioneller Wandel, in: J. Chr. Papalekas (Hg.): *Institutionen und institutioneller Wandel in Südosteuropa*, München 1994 (Südosteuropa-Jahrbuch, 25), S. 139.

doxen – um ein Vielfaches niedriger sei als 1948. Angesichts dessen bot der Heilige Synod der orthodoxen Kirche im Rahmen des Dialogs den Unierten schon 1990 an, Gottesdienste in orthodoxen Kirchen zu feiern. Außerdem versprach er Hilfe beim Bau von Kirchen, auch könnten Gotteshäuser den Unierten überlassen werden, wenn sich die Mehrheit der Gläubigen vor Ort dafür entschied. Eine gemischte Kommission sollte all diese Vorgänge überwachen.⁵⁹ Die unierte Kirche lehnte jedoch solche Kompromißvorschläge mit dem Hinweis auf ihre leidvolle Vergangenheit ab.

Die gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Orthodox/Römisch-katholischen Kommission in Balamand/Libanon am 23. Juni 1993, das "Balamand-Papier", stellt den bisher ernsthaftesten zur Annäherung dar. Uniatismus und Proselytenmacherei als Methode zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit wurden darin verurteilt.⁶⁰ Auch wenn in dem Dokument den unierten Kirchen bestätigt wird, daß sie das Recht haben, "zu existieren und zu handeln", wird es von diesen Gemeinschaften abgelehnt. Die Aufrufe zur Beilegung der Streitigkeiten und des Hasses seien lediglich fromme Lippenbekenntnisse.⁶¹

Selbst Präsident Emil Constantinescu wurde bereits kurze Zeit nach seiner Amtsübernahme darum gebeten, zwischen der orthodoxen und der griechisch-katholischen Kirche zu vermitteln sowie sich für die Rückgabe von Besitz an die griechisch-katholische Kirche einzusetzen.⁶² Die Atmosphäre blieb geladen. Physische und moralische Gewaltakte mehrten sich. Gegenseitige Anschuldigungen waren an der Tagesordnung. Während die Orthodoxen als "Kollaborateure" und "Kommunisten" beschimpft wurden, beschuldigte man die Unierten als "Verräter".⁶³ Zu einer handfesten Auseinandersetzung kam es, als unierte Gläubige mit dem Geistlichen und Senatoren Matei Boilă an der Spitze in eine Kirche ("Schimbarea la Faţă") im Zentrum von Klausenburg (Cluj, Kolozsvár) zu einem Zeitpunkt eindringen, als die Orthodoxen dort einen Gottesdienst feierten. Auf diese Art wollten sie in den Besitz jener Kirche kommen, die ihnen bereits gerichtlich zugesprochen worden war.⁶⁴

Ein Ereignis, das neue Bewegung in die verhärteten Positionen bringen könnte, ist ein möglicher künftiger Papstbesuch in Rumänien. Nachdem bereits seit einigen Jahren immer wieder über einen Besuch des Oberhauptes der römisch-katholischen Kirche gesprochen wurde, scheint ein solcher diplomatischer Akt nach der Zusammenkunft des Premierministers Radu Vasile im

⁵⁹ W. Hryniewicz, in: *Ostkirchliche Studien*, 40/1991, S. 216.

⁶⁰ S. den Text des Dokuments in: *Orthodoxes Forum*, 8. Jg., 1/1994, S. 98-104, sowie das Interview mit dem bischöflichen Vikar des Patriarchen, Seiner Heiligkeit Teofan Sinaitul, am 13. Juli 1998.

⁶¹ W. Hryniewicz: Uniatismus - einst und jetzt. Reflexionen zum Dokument von Balamand (1993), in: *Ostkirchliche Studien*, 43/1994, S. 331-334.

⁶² *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 19.12.1996.

⁶³ W. Hryniewicz: Der 'Uniatismus' und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs, in: *Ostkirchliche Studien*, S. 215; *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 14.3.1998.

⁶⁴ *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 14. und 16.3.1998; *Jurnalul Național* (Internet-Ausgabe), 14. und 16.3.1998.

Juli 1998 mit dem Papst im Vatikan in greifbare Nähe gerückt.⁶⁵ Dennoch bleibt es ungewiß, ob ein solcher Besuch dazu genutzt würde, wie dies manchem orthodoxen Kirchenvertreter vorschwebt, über die Köpfe der unierten Kirche hinweg den Konflikt mit Rom zu lösen oder ob der Anlaß dazu beitragen würde, daß die Kirchen in Rumänien die ungelösten Fragen und Probleme zügiger angehen.⁶⁶

Eine besondere Gefahr sieht die orthodoxe Kirche schließlich auch in den neoprotestantischen religiösen Gemeinschaften, die nach 1989 in Rumänien wieder verstärkt aktiv sind. Bereits in der Zwischenkriegszeit hatte sich die B.O.R. davon bedroht gefühlt.⁶⁷ Gegen Baptisten, Adventisten, Zeugen Jehovas, die Pfingstbewegung, um hier nur einige zu nennen, wird ebenfalls der Vorwurf der Proselytenmacherei laut.⁶⁸ In der Tat wandern orthodoxe Christen zu den neuen Gemeinschaften ab. Dies läßt die Neoprotestanten zur Zielscheibe heftiger Angriffe werden. Sie werden zudem beschuldigt, die schwierige Lage und die Probleme zu ihrem Vorteil zu nutzen und dadurch die orthodoxe Kirche zu schwächen.⁶⁹

Die Reaktionen der B.O.R. gegen neoprotestantische Gemeinschaften sind zuweilen so heftig, daß sie in ihrer Intoleranz sogar bestehende gesetzliche Bestimmungen übertreten. Ein Beispiel dafür war der von den Zeugen Jehovas geplante internationale Kongreß in Bukarest im Juli 1996, der wegen der öffentlichen Gegenaktion offizieller Kreise innerhalb der orthodoxen Kirche nach Kronstadt (Braşov, Brassó) und Klausenburg verlegt werden mußte.⁷⁰

Trotz wiederholter radikaler Vorgehensweisen beharren gemäßigte Kirchenvertreter auf dem bereits traditionellen ökumenischen Gespräch im multikonfessionellen Rumänien, – nicht zuletzt, um den religiösen und sozialen Frieden zu wahren.

Das Aufkommen neuer christlicher Religionsgemeinschaften auch im orthodoxen Osteuropa ist ein Zeichen der religiösen Individualisierung, des radikaleren religiösen Pluralismus sowie der Differenzierung innerhalb des Christentums.⁷¹ Eine Neubelebung der Religiosität nach 1989 macht sich nicht nur innerhalb der orthodoxen Kirche bemerkbar. Das hohe Potential an Ungewißheit, Angst und Unsicherheit, das durch die Transformationsprobleme nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems sowie eine ra-

⁶⁵ *Allgemeine Deutsche Zeitung*, 8. 7. 1998; 22, 8. Jg., 2/1997, 14.-20.1.1997, S. 7.

⁶⁶ Vgl. dazu auch *Transilvania Jurnal*, 14.7.1998.

⁶⁷ M. Păcurariu: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* [Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche], vol. 3, Bucureşti 1994, S. 424.

⁶⁸ A. Simeon: *Biserica, sectele şi fraţii mincinoşi* [Die Kirche, die Sekten und die verlogenen Brüder], Iaşi 1998; *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 25.6.1996.

⁶⁹ L. Munteanu: *Invasia neopăgânilor* [Die Invasion der Neuheiden], in: *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 26.6.1996.

⁷⁰ G. Andreescu: *Martorii lui Iehova: radiografia unei violări a libertăţii religioase* [Die Zeugen Jehovas: Die Radiographie einer Verletzung der religiösen Freiheiten], in: *Alterra*, 2. Jg., 4/1996, S. 125-130.

⁷¹ Vgl. auch übergreifend K. Gabriel: *Christentum im Umbruch zur "Post"-Moderne*, in: H. Kochanek (Hg.): *Religion und Glaube in der Postmoderne*, Nettetal 1996, S. 46-49.

dikalisierte Modernisierung bedingt ist, findet seinen Niederschlag in einem erhöhten Bedürfnis nach Religion, das jedoch nicht allein durch das institutionell verfaßte orthodoxe Christentum befriedigt wird, sondern auch durch neue Formen von Religiosität und eine neureligiöse Szene.⁷² Diese kulturellen Differenzen auf dem gleichen Territorium machen die intrakulturelle Pluralität bewußt, deren Einebnung jedoch von einigen Kräften in der B.O.R. betrieben wird.

Kirche und Politik

Ein Ereignis, das zeigt, wie schwierig der Übergang von einem totalitären zu einem freiheitlich-demokratischen System auch für die orthodoxe Kirche Rumäniens ist, waren die Reaktionen des Patriarchen unmittelbar nach dem politischen Umsturz im Dezember 1989. Teoctist, der seit 1986 an der Spitze der Kirche stand, stellte nämlich in der Sitzung des Heiligen Synods vom 18. Januar 1990 offiziell wegen Alters- und gesundheitlichen Gründen sein Amt zur Verfügung und zog sich in ein Kloster zurück.⁷³ Der Rückzug, der durchaus auch eine politische Entscheidung markierte und daher von eminenter Bedeutung war – ein Neuanfang sollte dadurch auch in Gestalt einer neuen Person im Amt des Patriarchen signalisiert werden – kam dennoch unerwartet. Dem Heiligen Synod, dessen Mitglieder die Entscheidung im nachhinein geschlossen ablehnten, wurde keine Zeit eingeräumt, sich darüber zu äußern. Auch blieb der Stuhl des Patriarchen danach unbesetzt. Das Amt wurde von einer "patriarchalen Stellvertretung" wahrgenommen.⁷⁴ Dieser provisorische Zustand, der knappe drei Monate dauerte, wurde durch die Entscheidung des Heiligen Synods während der Sitzung vom 3. April 1990, Teoctist in das Amt des Patriarchen zurückzurufen, beendet.⁷⁵

Beobachter sahen darin den Sieg der Reaktion, die Rückkehr zur Kontinuität, die Anknüpfung an bestimmte Traditionen der Zeit vor 1989. Zumindest wurde die Entscheidung als deutliches Signal, als Pendant zur politischen Reaktion gewertet.

Das Verhältnis der B.O.R. zur politischen Macht und damit auch zum Staat ist ein diffuses. Bereits in der Entscheidung, Teoctist erneut als Patriarchen einzusetzen, widerspiegelt sich jene in der Vergangenheit immer wieder auftauchende Untertänigkeit der Kirche gegenüber den Machthabern, in der Cornelius Zach "einen Teil der orthodoxen Tragik [...] aber auch eine Erklärung ihres [der orthodoxen Kirche - Anm. des Verf.] Überlebens" sieht.⁷⁶ Diese Haltung wird auch in der Gegenwart deutlich, wenn orthodoxe Kirchenver-

⁷² Ebd., S. 50-53; vgl. auch K. Gabriel: Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen, in: H. J. Höhn (Hg.): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996, S. 35-47.

⁷³ B.O.R., 108. Jg., 11-12/1990, S. 105.

⁷⁴ Ebd., S. 110-111.

⁷⁵ Ebd., S. 134-135.

⁷⁶ C. Zach: Die orthodoxe Kirche in Siebenbürgen. Ein Überblick, in: *Siebenbürgische Semesterblätter*, 11. Jg., 1-2/1997, S. 70; vgl. auch R. Wagner: *Mythendämmerung. Entwürfe eines Mitteleuropäers*, Berlin 1993, S. 122-123.

treter medienwirksam auftreten und frisch ernannte Regierende segnen, so wie dies zuletzt mit dem neuen Premierminister Radu Vasile geschehen ist.⁷⁷

Neben der passiven Einstellung manifestiert sich in der orthodoxen Kirche auch eine aktivere Haltung gegenüber der Politik. So wurde die Tatsache, daß Premier Vasile seinen ersten Antrittsbesuch im April 1998 beim orthodoxen Patriarchen gemacht hat, auch als Hinweis gedeutet, daß die orthodoxe Kirche stärker ins öffentliche und politische Leben miteinbezogen werden soll, als dies unter der vorherigen Regierung der Fall war.

In einer Stellungnahme während der ersten Sitzung vom 3.-4. Januar 1990 empfahl der Heilige Synod dem Klerus, sich von einer aktiven Parteipolitik fernzuhalten.⁷⁸ Diese Entscheidung des obersten Gremiums der orthodoxen Kirche wurde nur zum Teil befolgt. In den Wahlkampagnen, insbesondere in Siebenbürgen, sprachen die Geistlichen dennoch politische Empfehlungen aus.⁷⁹ Schließlich weist eine im April 1998 gemachte öffentliche Äußerung eines einflußreichen Kirchenvertreters darauf hin, daß bestimmte Kirchenkreise von der Weisung des Heiligen Synods abgekommen sind. Der Erzbischof von Vad, Feleac und Klausenburg, Bartolomeu Anania, forderte die Kirche auf, sich in die Politik einzumischen. Dies sollte jedoch nicht durch die Gründung einer konfessionellen Partei geschehen, sondern durch die offene Wahlunterstützung jener Kandidaten, die versprachen, sich im Parlament und der Regierung für die Interessen der Kirche einzusetzen. Unterstützt werden sollten, so Anania in einem Interview, "nicht Parteien, sondern Personen nach den Kriterien der Moral und der politischen Kompetenz". Durch die Unterstützung "der Besten" wollte man künftige Angriffe der Politik gegen die orthodoxe Kirche verhindern. Diese Einmischung in die Politik sollte so lange anhalten, "bis unsere Demokratie zur Normalität gelangt".⁸⁰ Der Gedanke der Verteidigung orthodoxer kirchlicher Belange hing eng mit dem schwelenden Konflikt mit der griechisch-katholischen Kirche zusammen. Die Initiative Ananias wandte sich gezielt an die neue Vasile-Regierung, da die orthodoxe Kirche sich durch das zurückgetretene Kabinett Victor Ciorbeas nicht genügend vertreten fühlte, nachdem dieses Gesetzesinitiativen in die Wege geleitet hatte, die den Forderungen nach Rückgabe des Besitzes der Unierten entgegenkamen.⁸¹ Wie sehr gewisse Kreise innerhalb der orthodoxen Kirche sich nach wie vor einem Diskurs verpflichtet fühlen, der nicht nur intolerant, sondern dogmatisch und gegenwartsverleugnend anmutet, zeigen

⁷⁷ L. Munteanu: Noul premier şi-a început Golgota din Dealul Patriarhiei [Der neue Premier hat sein Golgota auf dem Hügel des Patriarchats begonnen], in: *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 3.4.1998.

⁷⁸ *B.O.R.*, 108. Jg., 11-12/1990, S. 103-104.

⁷⁹ *Curierul Național* (Internet-Ausgabe), 23.4.1998.

⁸⁰ *Jurnalul Național* (Internet-Ausgabe), 14.4. und 14.5.1998; vgl. auch *Adevărul*, 11.-12.4.1998.

⁸¹ *Curentul*, 29.5.1998, S. 21; s. auch die Kritik von D. Petrescu: Politica şi Anania [Die Politik und Anania], in: *Național*, 6./7.6.1998, S. 8, sowie den Kommentar des Politikers der Liberalen Partei Niculae Cerveni, in: *Jurnalul Național* (Internet-Ausgabe), 8.5.1998.

auch weitere Äußerungen. In seiner Begründung bestärkt der bischöfliche Vikar des Erzbistums von Suczawa (Suceava) und Radautz (Rădăuți) die Initiative Ananias, da dadurch die "christlich-orthodoxe Tradition des rumänischen Volkes" und das "rumänische Gesetz" gewahrt werden. "Wir werden unsere Gläubigen überzeugen, daß sie Rumänen und orthodoxe Christen sind und daß sie den Glauben, die Nation und die Kirche bewahren sollen."⁸² Wenn nur die Orthodoxen ethnische Rumänen sind, welcher Nationalität gehören dann die Unierten an? In dem Blatt der besonders radikalen ASCOR wird als Modell des rumänischen Politikers die Gestalt des moldauischen Fürsten des 15./16. Jahrhunderts, Stefan der Große, angesehen, der von der Kirche nach 1989 heiliggesprochen wurde. Erstrebenswert seien seine Einfachheit und sein Glaube gewesen. Außerdem habe er stets mit der Kirche und für die Kirche gehandelt, die ihn beraten habe.⁸³

Die Debatte belegt einmal mehr die tiefe Legitimationskrise, in der sich die B.O.R. befindet. Ein weiteres Anzeichen dafür ist auch die mit regelmäßiger Konstanz in den Medien geführte Auseinandersetzung zum Thema Kirche und Securitate. Der wohl insgeheim gehegte Wunsch der orthodoxen Kirche, im Januar 1990 mit ihrer Erklärung zum kommunistischen Regime einen Schlußstrich unter die Vergangenheit gezogen zu haben, blieb Illusion.⁸⁴ Eine breitere Öffentlichkeit fragt immer insistenter nach der Position der orthodoxen Kirche, vor allem von deren Dienern, im repressiven totalitären Regime. Die äußerst zurückhaltende, ja verschlossene Haltung der Kirche gegenüber Fragen zu ihrer Vergangenheit, die das Verhältnis zum Staat betreffen, die unter Verschuß gehaltenen Dokumente, die Unzugänglichkeit des Hauptkirchenarchivs fördern geradezu Vermutungen und Gerüchte. So wirken öffentliche Äußerungen einzelner Kirchenvertreter, wie jene des Metropoliten des Banats, wie eine Sensation. In einem Exklusivinterview in der Zeitung *România Liberă* gesteht Nicolae Corneanu, der seit 35 Jahren und damit am längsten im Amt weilende Metropolit Rumäniens, nicht nur seine eigene Zusammenarbeit mit der Securitate ein. Er deckt weitere Namen auf und beschreibt die Mechanismen des Terrorapparates der Geheimpolizei zur Unterdrückung der Gesellschaft und der Kirche. Entlarvend bleibt den Aussagen zufolge, daß alle hohen Würdenträger der Kirche mit der Securitate auf die eine oder andere Weise zusammengearbeitet haben.⁸⁵ Eine Zusammenarbeit kann aus der traditionell engen Verbindung von Staat und Kirche sowie aus dem Bedürfnis heraus, Zugeständnisse zur Erleichterung gewisser Umstände zu erlangen, plausibel gemacht werden. Darüber hinaus verdeutlichen die Verstrickungen von kirchlichen Mitarbeitern in ein Überwachungs- und Spitzelsystem wie jenes der Securitate über das individuelle Versagen hinaus die

⁸² *Curierul Național* (Internet-Ausgabe), 23.4.1998.

⁸³ T. Popescu: Omul politic român [Der rumänische politische Mensch], in: *Schimbarea la Față*, 6/1998.

⁸⁴ Zur Vergangenheitsbewältigung in Rumänien nach 1989 allgemein s. H.-C. Maner: Die andauernde Vergangenheit. Der Umgang mit dem Vermächtnis der kommunistischen Herrschaft in Rumänien (1990-1996), in: *Osteuropa* 48. Jg., 1998 (im Druck).

⁸⁵ *România Liberă*, 10.3.1997, S. 11; 22, 8. Jg., 11/1997, 18.-24.3., S. 6.

Abgründe eines zutiefst unmenschlichen Systems. Jedes Mittel wurde herangezogen, in diesem Fall die Kirche, um die Bevölkerung zu kontrollieren, deren Stimmung zu erfassen und zu manipulieren.⁸⁶ Die Folgen dieser strukturellen Bedingtheiten äußern sich nun nachträglich in der öffentlichen Empörung, die einzelne Betroffene oder ganze Institutionen an den Pranger stellt.

Auch die weiteren Auftritte des hohen Geistlichen aus Temeswar (Timișoara, Temesvár) bieten Ansätze einer Selbstreinigung, die den Beginn einer Aufarbeitung der kommunistischen Vergangenheit der Kirche markieren kann. In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Preises der Gruppe für Sozialen Dialog (Grupul pentru Dialog Social [GDS]) für das Jahr 1997 verweist er auf die eigene sowie die Schwäche der Kirche vor 1989. Für die Zeitspanne nach 1989 tritt er ein für Toleranz sowie die Akzeptanz der Pluralität.⁸⁷

Wie schwierig jedoch die Position der orthodoxen Kirche in der Gesellschaft und im Staat nach 1989 ist, zeigt deren Verhältnis zu den Intellektuellen. Die kritische Haltung der Intellektuellen in Rumänien ist infolge westeuropäischer säkularer Einflüsse sowie der Rolle der B.O.R. in der kommunistischen Zeit verständlich. Die Intellektuellen verurteilen das gespannte Verhältnis zwischen orthodoxen Geistlichen und der Modernität. Dies führt zum Vertrauensverlust der "äußeren" Kirche unter den Intellektuellen.⁸⁸ Außerdem führen auch mangelnde Bildung und Berufung einzelner Kirchendiener dazu, daß die Intellektuellen der orthodoxen Kirche als Institution den Rücken kehren. "Unsere Pfarrer verstehen es nicht, mit dir zusammen zu sein".⁸⁹

In seinem Essay über die "Kirche und die Intellektuellen" ist der Philosoph Andrei Pleșu einem besonders kritischen Diskurs verhaftet. Der gegenwärtige Außenminister spricht von einer Krise der Kirche im Rahmen einer übergeordneten spirituellen Krise, die von einer oberflächlichen Unehrllichkeit herrührt, der schauspielerischen Hypertrophie oder der Hervorkehrung von Äußerlichkeiten. Ähnlich den Äußerungen von Patapievici wird auch hier der Vorwurf fehlender intellektueller und geistlicher Tiefe an die Adresse der orthodoxen Geistlichen gerichtet. Christliche Wahrheiten würden routiniert mit einem gewissen Automatismus heruntergeleiert.⁹⁰

Ein anderer Grund, der der orthodoxen Kirche die Gegnerschaft der Intellektuellen eingebracht hat, ist ihre Verschlossenheit und Zurückhaltung, wenn es um Fragen der kommunistischen Vergangenheit geht, sowie Äußerungen

⁸⁶ S. auch das Beispiel der Kirchen in der DDR. G. Besier: *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993; H. Falcke: Kirche und Öffentlichkeit in der DDR, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 11/1996, S. 11-12, sowie zahlreiche Beiträge nach 1990 in der Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte*.

⁸⁷ 22, 9. Jg., 9/1998, 3.-9.3.1998, S. 11-12.

⁸⁸ H.-R. Patapievici: *Politice*, București 1996, S. 240. S. zu dieser Thematik auch Duțu: Religion und Gesellschaft in Rumänien, in: H.-D. Döpmann (Hg.): *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*, München 1997 (Südosteuropa-Jahrbuch, 28), S. 206-207.

⁸⁹ H.-R. Patapievici: *Politice*, București 1996, S. 242-243.

⁹⁰ Pleșu veröffentlichte die Essays zunächst in der Zeitung *Dilema*, bevor sie in dem Sammelband *Chipuri și măști ale tranziției* [Gestalten und Masken des Übergangs], București 1996, S. 428-436, erschienen.

und Verhaltensweisen in der Zeitspanne nach 1989: der Umgang mit anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften (insbesondere der griechisch-katholischen Kirche), die Erklärungen zum Bau der Kathedrale des Volkes oder zur Einmischung in die Politik.⁹¹

Die Kritik wird innerhalb der orthodoxen Kirche mit "Schwächen" und "Unregelmäßigkeiten" innerhalb der rumänischen Gesellschaft in Zusammenhang gebracht. Die Angriffe von "dunklen Kreisen" werden auch als Angriffe gegen die "rumänische Gemeinschaft und Identität" interpretiert.⁹²

Abschließend kann noch darauf hingewiesen werden, daß die kritische Haltung der Intellektuellen auch auf deren Befürchtung zurückzuführen ist, Rumänien könnte wegen bestimmter Positionen der orthodoxen Kirche bei der Integration in die euroatlantischen und europäischen Strukturen Schwierigkeiten begegnen. Die Aufnahme in die internationalen Organisationen wird in der orthodoxen Welt aber im besonderen Maß von der Einstellung bestimmter westlicher Staaten abhängig gemacht. Der Integrationsprozeß stellt somit beide Seiten vor besondere Anforderungen: die orthodoxe Kirche Rumäniens vor eine entschlossenerere Öffnung und den Westen vor die Einsicht in Pluralität und Partikularität.⁹³

Zusammenfassung

Der Transformationsprozeß erweist sich für die B.O.R. als ein besonders schwieriger, mitunter auch schmerzhafter, komplexer Vorgang. Zunächst sind es die Folgen einer vierzigjährigen atheistischen Propaganda und Ideologie sowie eines repressiven Systems, aber auch die Nähe zum kommunistischen Staat, die verarbeitet werden müssen. Die nach 1989 verstärkt aus der westlichen Welt einströmenden vielfachen Verweltlichungs- und Entkirchlichungstendenzen erfordern ebenfalls eine Stellungnahme. Für die B.O.R. ist eigentlich weniger die Säkularisierung bestimmend, sondern eher der Vorgang der religiösen Neuorientierung, der hier stattfindet und mit einer tiefen spirituellen Krise einhergeht, die in die vorkommunistische Zeit hineinreicht, ja im Fall der B.O.R. mit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzt. Die Überlagerung vielfacher Einwirkungen in der Gegenwart läßt diese Krise besonders deutlich in den Vordergrund treten. Insbesondere der orthodoxen Kirche, die sich traditionell als Mittelpunkt des gesamten politischen, sozialen und kulturellen Lebens verstand, erscheint ein Randdasein unverständlich und nicht annehmbar. Für die B.O.R. läßt sich dies an ihrer Haltung zu den entsprechenden Bestimmungen der postkommunistischen Verfassung ablesen, die ihr nicht mehr die gewohnte privilegierte Stellung einräumt. Von diesem Hintergrund aus ist auch das Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religi-

⁹¹ Von den zahlreichen Äußerungen Gabriel Andreescus zum Thema s. die beiden Artikel: *Principala amenințare la adresa democrației: Ierarhia Bisericii Ortodoxe Române* [Die Hauptbedrohung der Demokratie: Die Hierarchie der Rumänischen Orthodoxen Kirche, I und II], in: 22, 8. Jg., 25/1997, 24.-30.6.1997, S. 9 und 1.-7.7.1997, S.5.

⁹² *Vestiitorul Ortodoxiei*, 10. Jg., 197/1998, 1.-15.2.1998.

⁹³ *Adevărul* (Internet-Ausgabe), 12.5.1997; *Jurnalul Național* (Internet-Ausgabe), 7.4.1998.

ongemeinschaften zu verstehen. Allgemein ausgedrückt geht es hierbei um den – nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Osteuropa notwendigerweise neu zu definierenden – Status von Religion und Kirche in der Öffentlichkeit.

Kennzeichnend für die B.O.R. ist daher die Erkundung ihrer Position im Geflecht von Staat und Gesellschaft. Die Suche nach einer Legitimationsgrundlage führt natürlich zur Rückbesinnung auf die alten orthodox-kirchlichen Traditionen. Diese werden jedoch wiederum mit neueren Traditionen wie dem Phyletismus ergänzt. Die enge Verknüpfung, ja Identität von orthodoxer Kirche und Nation wird gerade am Beispiel der B.O.R. erkennbar. Die Antwort auf die Schwierigkeiten, sich in der säkularen und postmodernen Welt zurechtzufinden, mündet immer wieder im Rückbezug auf die nationale Vergangenheit und die nationalen Errungenschaften. Dennoch bleibt die Gegenwart eine Herausforderung auch für die orthodoxe Kirche. Überlegungen zum Postkommunismus und zur Postmoderne müssen enger mit der orthodoxen Kirche verknüpft und es muß konkreter nach den einzelnen Positionen geforscht werden, zumal die vorliegenden Überlegungen lediglich einen Anstoß bieten und neue Fragen aufwerfen. Näher zu erörtern wäre die Position der orthodoxen Religion als Privatsache und öffentliche Angelegenheit sowie der Standort der orthodoxen Kirche in der pluralistischen Gesellschaft.

Gerade die Anforderungen von Moderne und Postmoderne könnten letztlich jene Traditionen innerhalb der Orthodoxie, im besonderen innerhalb der B.O.R., beleben, die sich in Gestalt der "inneren Weisheit", der "inneren Räume"⁹⁴, des asketischen Geistes, der inneren Entwicklungsfähigkeit und des Reichtums gegen die Veräußerlichung sowie innere Leere der gegenwärtigen Welt wenden.

⁹⁴ A. Duțu: Europäisches Bewußtsein und orthodoxe Tradition, in: H. Heppner, G. Laurentzakis (Hg.): *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, Graz 1996 (Grazer Theologische Studien, 21), S. 142; E. Benz: *Geist und Leben in der Ostkirche*, München ³1988, S. 181-182.